

Melupakan *Great Chain of Being* Intelektual Muslim Dalam Tegangan Antara Sekularisme dan Skizofrenia Kultural

Alfathri Adlin^{1*}, Yasraf Amir Piliang², Bambang Sugiharto³, Irma Damajanti⁴

^{1,2,4}Fakultas Seni Rupa dan Desain, Institut Teknologi Bandung, Bandung, Indonesia

³Fakultas Filsafat Universitas Katolik Parahyangan, Bandung, Indonesia

37020016@mahasiswa.itb.ac.id^{1*}, ya-piliang@bdg.centrin.net.id², lelatunipun@gmail.com³,
irmadamajanti23@gmail.com⁴

ABSTRAK

Integrasi pemikiran Barat (post)modern di sebagian intelektual muslim Indonesia perlu dikritisi terkait, pertama, bias kesejarahan modern sebagai progres sehingga pemikiran terbaru diappropriasi ke dalam pemikiran Islam sebagai tanda kemajuan dan keterbukaan. Kedua, melupakan Great Chain of Being sehingga pemikiran Islam disesuaikan dan direvisi melalui dinamika pemikiran Barat (post)modern yang lahir dari konteks sejarah berbeda. Ketiga, tendensi mencangkokkan sekularisme sebagai keniscayaan sejarah di dunia Islam, serta kondisi skizofrenia kultural di kalangan muslim terpelajar manakala mengintegrasikan ilmu-ilmu sekular (post)modern yang dipelajarinya ke dalam ajaran Islam beserta struktur hierarki realitasnya.

Kata Kunci: Arkeologi pengetahuan, Rantai Besar Kehidupan, sekularisme, skizofrenia budaya, integrasi pengetahuan.

ABSTRACT

The integration of (post)modern Western thought by some Indonesian Muslim intellectuals needs to be critiqued regarding, first, the modern historical bias as progress, which leads to the appropriation of the latest thoughts into Islamic thinking as a sign of progress and openness. Second, the forgetting of the Great Chain of Being, resulting in the adaptation and revision of Islamic thought through the dynamics of Western (post)modern thought born from different historical contexts. Third, the tendency to graft secularism as a historical inevitability in the Islamic world, as well as the cultural schizophrenia among educated Muslims when integrating secular (post)modern knowledge into Islamic teachings and its hierarchical structure of reality.

Keywords: archaeology of knowledge, great chain of being, secularism, cultural schizophrenia, integration of knowledge

PENDAHULUAN

Al-Ma'mun, putra Harun Ar-Rasyid, mendapat *ru'ya* bertemu Aristoteles yang berpesan, "Pengetahuan tidak mengenal batas wilayah, kebijakan tidak mengenal ras atau kebangsaan. Menolak pemikiran sama dengan menolak kerajaan Tuhan."¹ Aristoteles pun menegaskan "manusia harus mencari kebenaran Tuhan dengan membuka pikirannya terhadap kekuatan nalar daripada menunggu datangnya wahyu" kemudian memerintahkan Al-Ma'mun "mengerahkan semua sumber daya untuk menerjemahkan karya-karya pemikiran dan ilmu yang hebat ke dalam bahasa Arab."² Al-Ma'mun memerintahkan anak buahnya ke Byzantium dan Gundeshapur di Persia, serta membawa banyak buku untuk diterjemahkan, kemudian membangun Baitul Hikmah sebagai pusat pendidikan dan penggalan ilmu pengetahuan.³

Menarik membayangkan bagaimana jika *ru'ya* serupa dialami seorang pemimpin, atau malah seorang saintis, di masa sekarang yang kemudian menginspirasi kemajuan ilmu di umat Islam. Apa kiranya reaksi intelektual muslim saat ini? Apakah akan langsung dilabeli ilusi, takhayul, gangguan jiwa, bid'ah dari sekte sesat, atau entah apa lagi? Hal ini mengingatkan pada beberapa bait puisi Thomas Szasz, "Jika kau berbicara dengan Tuhan, engkau tengah berdoa; Jika Tuhan berbicara kepadamu, engkau menderita skizofrenia. Jika orang mati berbicara kepadamu, Engkau adalah seorang spiritualis; Jika Tuhan berbicara kepadamu, engkau adalah penderita skizofrenia."⁴ Reaksi semacam ini sangat mungkin terjadi di kalangan intelektual Muslim kontemporer sebab, sebagaimana dicatat Jane Idelman Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, bahkan untuk membicarakan Hari Kiamat dan Penghisaban, sekalipun dalilnya sah dan detail dalam teologi Islam, tak sedikit intelektual yang enggan dan "...dengan satu atau lain cara, mengambil ide-ide Barat untuk mengungkapkan Islam, dan semuanya merespons dalam bentuk tertentu terhadap apa yang mereka lihat sebagai penegasan utama pada rasionalisme yang menjadi ciri kuat mayoritas pemikiran Barat. [...] Ada beberapa alasan kenapa fenomena ini mengemuka. Salah satunya adalah semacam *rasa malu* atas uraian riwayat terperinci mengenai kehidupan di alam kubur dan tempat pemberian ganjaran, yang dipersoalkan oleh para rasionalis modern."⁵

Oleh karena itu, terkait integrasi pengetahuan yang mencoba mencakup *tajribi, burhani, irfani, bayani*, setidaknya perlu dikritisi terlebih dahulu beberapa kecenderungan di kalangan intelektual muslim kontemporer. Bagaimana dalam bingkai politik wacana tertentu, sebagian intelektual muslim hanya membahas Islam yang telah diappropriasi sedemikian rupa sebatas ranah kesalehan sosial, seperti toleransi, pluralisme, dialog antar agama, HAM dan sebagainya. Atau bagaimana *rasa malu* mengondisikan sebagian intelektual muslim untuk mengappropriasi apa pun dari pemikiran Barat (post)modern sebagai pemandu untuk "merevisi" berbagai ajaran Islam, tanpa mengkritisi asumsi dasar dan pandangan dunia yang melahirkan pemikiran tersebut. Atau lebih dilematis lagi, melakukan Islamisasi pengetahuan dalam semangat apologia, sehingga tak jarang memaksakan penjelasan yang dibuat seolah saling berhubungan secara permukaan demi membuktikan bahwa ajaran Islam itu benar serta terbukti rasional, dan lain sebagainya.

Untuk menelusuri akar munculnya permasalahan tersebut, agar benar-benar disadari sebelum tergesa-gesa melakukan integrasi ilmu secara tidak mendasar (juga perasaan inferior), maka tulisan ini akan menjejaki terlebih dahulu bias kesejarahan modern yang memandang sejarah berjalan semata sebagai progres. Pembahasan kemudian berlanjut pada hilangnya konsepsi *Great Chain of Being* yang meneguhkan visi sekularisme dan materialistik dari perkembangan ilmu pengetahuan modern (yang kemudian diappropriasi oleh sebagian intelektual muslim). Di akhir, pembahasan akan menukik kepada tantangan (post)sekularisme sebagai sesuatu yang belum pernah terjadi secara massif dan traumatis dalam sejarah umat Islam serta fenomena skizofrenia kultural yang kini banyak melanda kalangan umat muslim terpelajar.

¹ Ehsan Masood (2009). *Ilmuwan-ilmuwan Muslim Pelopor Hebat di Bidang Sains Modern: Dari Musa Al-Khawarizmi di Bidang Matematika sampai Ibnu Sina di Bidang Kedokteran*. Jakarta: Gramedia. hlm. 46.

² Masood (2009: 47).

³ Masood (2009: 48).

⁴ Thomas Szasz (1973). *The Second Sin*. Garden City, NY: Anchor/Doubleday. hlm. 113.

⁵ Jane Idelman Smith & Yvonne Yazbeck Haddad (2004). *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat: Ragam Pandangan Islam dari Klasik hingga Modern*. Jakarta: Serambi. hlm. 155-156.

METODE

Metode penelitian yang relevan untuk memahami fenomena ini dapat mencakup analisis historis, sosiologis, dan filosofis. Penelitian historis akan melibatkan eksplorasi terhadap evolusi pemikiran Islam dan interaksi dengan pemikiran Barat, sementara penelitian sosiologis dapat membantu dalam memahami dinamika sosial dan politik yang mempengaruhi persepsi dan sikap intelektual Muslim terhadap sekularisme dan tradisi. Selain itu, pendekatan filosofis akan membantu dalam memahami kerangka berpikir yang mendasari konflik internal yang dialami oleh intelektual Muslim dalam menghadapi skizofrenia kultural yang disebabkan oleh interaksi antara dunia modern dan warisan tradisional mereka. Dengan menggunakan metodologi yang holistik dan multidisiplin, penelitian dapat memberikan wawasan yang lebih dalam tentang tantangan yang dihadapi oleh intelektual Muslim dalam konteks globalisasi dan modernisasi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Antara Dialektika dan Arkeologi

Kamus Merriam-Webster menjelaskan bahwa kata *progress* memiliki beberapa arti, di antaranya, (1) *bergerak ke muka*, (2) *gerakan maju ke depan (untuk mencapai suatu tujuan atau sasaran)*, (3) *berkembang ke tahap yang lebih tinggi, lebih baik, atau lebih maju*, (4) *perbaikan bertahap*, (5) *perkembangan umat manusia yang tengah berlangsung*.⁶ Kata ini sering dipakai dalam berbagai kajian sejarah yang, disadari ataupun tidak, memiliki bias kesejarahan khas modern. Adapun kata modern itu sendiri pertama kali muncul di tahun 1127 sebagai istilah manakala Suger, sang kepala biarawan, bingung memberi nama gaya arsitektur basilika St. Denis yang direkonstruksinya. Lalu dia pun mencomot istilah Latin, *opus modernum* (*sebuah karya modern*) untuk menamai *penampakan baru* basilika di masa tersebut. Dalam bahasa Latin, kata *modo* merupakan *ablative* dari kata *modus*, yang artinya antara lain *barusan*, *belum lama ini*, *baru saja*. Sedangkan kata *modernus* (kata *modo* ditambah akhiran *rnus*), berfungsi untuk menerangkan kata benda atau kata ganti benda, serta bisa juga muncul dari kata *modo* yang artinya *cara*, dan *hodiernus/a* yang artinya *hari ini*.⁷

Dalam perkembangannya, kata *modern* jadi panduan untuk memahami (1) *modernisme* sebagai konsep yang terkait dengan fenomena dan kategori kebudayaan, khususnya estetika atau gaya; (2) *modern* yang terkait dengan penggal sejarah atau periodisasi; dan (3) *modernitas* yang digunakan untuk menjelaskan totalitas kehidupan.⁸ Dari awal kemunculannya, istilah *modern* sudah identik dengan *kebaruan*, bahkan menjadi ciri pembabakan sejarah yang ditandai dengan visi atas siklus berbagai peristiwa dunia yang bertentangan dengan cara berpikir kuno yang menekankan visi gerak siklis dan naturalistik.⁹ Adapun "*perubahan perspektif*" merupakan istilah yang lebih netral dari bias kesejarahan modern, namun tetap menekankan adanya gerak zaman (dalam waktu). Bandingkan dengan kata *progres* (*kemajuan*) yang, secara langsung atau tidak, akan merujuk pada pandangan khas *modern*, dan secara implisit menyiratkan suatu *kepastian* bahwa manusia modern (beserta pandangan dunianya) pastilah lebih unggul, lebih rasional, dan lebih beradab daripada di masa-masa sebelumnya.¹⁰



Gambar 1. Basilika St. Denis, arsitektur karya Abbot Suger (Sumber gambar:

⁶ Merriam-Webster's Collegiate Dictionary (Tenth Edition, 1994). Springfield. Merriam-Webster, Incorporated.

⁷ Adlin, Alfathri (2019). *Gnōthi Seauton: Pengenalan Diri Menurut Platōn*. Tesis Magister. Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. hlm. 12.

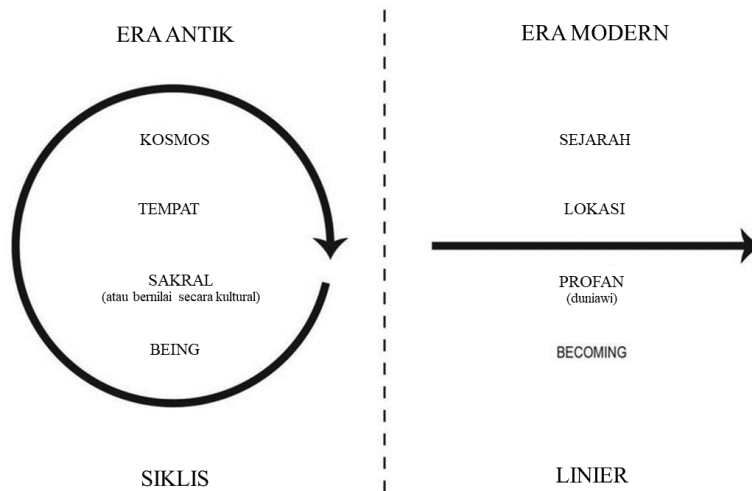
⁸ Sugiharto, Bambang (1996). *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. hlm. 24-28.

⁹ Vattimo, Gianni (1988). *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Jon R. Snyder. Cambridge: Polity Press. hlm. 3.

¹⁰ Adlin (2019: 10).

https://en.wikipedia.org/wiki/Basilica_of_Saint-Denis)

Dalam alam pikir Yunani-Roma, perjalanan sejarah dipahami sebagai siklus jatuh bangunnya masyarakat dan peradaban. Diawali Zaman Emas, lalu merosot ke Zaman Perak, berikutnya ke Zaman Perunggu, dan pada akhirnya muncul malapetaka yang menggempleng masyarakat menjadi lebih kuat, lalu kembalilah Zaman Emas menggantikan masa penuh kekacauan tersebut. Siklus pun kembali berulang, dan demikian seterusnya tanpa akhir.¹¹ Cara pandang siklus sejarah seperti ini didasarkan pada keyakinan akan regresi atau dekadensi peradaban manusia, dan bukan atas dasar kemajuan maupun kebaruan sebagaimana dianut dalam alam pikir modern.¹² Dalam khazanah Jawa antik juga dikenal pembabakan siklus sejarah yaitu *kalawisesa* (masa permulaan) beralih ke *kalabendu* (masa kekacauan) dan akhirnya ke *kalasuba* (zaman keemasan dengan pemulihan dan pencerahan).



Gambar 2. Bagan perbandingan konsep dan visi sejarah menurut era antik dan menurut era modern

Dalam bias kesejarahan modern, pemikiran dan seni masa lalu diistilahkan sebagai *sesuatu yang kuno* dan ‘*jauh*’ jaraknya dalam waktu dengan kekinian, ‘*telah lampau*’ (*out of date*), tidak berguna bagi masa kini, *retrograde* (terbelakang). Di sisi lain, ada kata “*antik*” yang lebih serta lebih cocok untuk menunjukkan bahwa sesuatu itu bernilai tinggi sehingga masih layak untuk dipelihara dengan baik.¹³ Menurut Gianni Vattimo, konsep perjalanan sejarah modern—dengan implikasi khususnya berupa gagasan akan kebaruan dan kemajuan—merupakan pengembangan dan pengelaborasi dalam berbagai peristilahan yang sekular atas gagasan sejarah warisan tradisi Yudaisme-Kristen, yaitu, gagasan tentang *sejarah penyelamatan* yang diartikulasikan dalam berbagai istilah seperti penciptaan, dosa, penebusan, dan penantian Pengadilan Akhir.¹⁴

Senada dengan Vattimo, Crane Brinton mengatakan bahwa dalam konsepsi Kristen tradisional, kondisi baik dan bahagia manusia itu merupakan keadaan sebelum mengenal dosa dan terjadinya kejatuhan manusia. Selanjutnya, manusia mengalami kekhilafan dan tidak dapat membangun kembali Taman Firdaus di muka bumi. Di sini manusia dipandang sebagai makhluk lemah, yang bahkan terlalu lemah untuk mengikuti berbagai keinginan alamiah awalnya dan juga untuk menemukan tuntunan yang baik dalam hidup. Kalaupun manusia dapat memperbaiki diri sendiri, maka hal ini hanya dimungkinkan melalui mukjizat transendental, yakni mukjizat penyelamatan berkat rahmat Tuhan, sebab hanya Tuhanlah yang memberi manusia keyakinan, yang membuatnya baik serta menjaganya tetap baik. Akan tetapi, dikarenakan kelemahan manusia tersebut, sudah pasti bahwa surga tidak akan pernah tercapai di dunia ini.¹⁵

Vattimo juga menunjukkan bahwasanya pandangan Yudaisme-Kristen ini bukannya tidak cocok dengan keyakinan modern tentang kemajuan. Hanya saja, khususnya Kristen tradisional, tidak

¹¹ Adlin (2019: 12).

¹² Brinton, Crane (1981). *Pembentukan Pemikiran Modern*, terj. Samekto & Pia Alisjahbana. Jakarta: Mutiara. Hl. 171.

¹³ Adlin (2019: 13).

¹⁴ Vattimo (1988: 4).

¹⁵ Brinton (1981: 90-91, 172).

terlalu menekankan peran historis manusia dalam upaya perbaikan diri atau penciptaan surganya. Sebaliknya modernitas malah tampil sebagai satu-satunya pewaris sekular Yudaisme-Kristen yang memberikan tekanan ontologis pada sejarah, dan posisi manusia di dalamnya justru dipandang sangat menentukan.¹⁶ Dengan cara inilah modernitas menjadi sebetulnya elaborasi sekular atas gagasan sejarah warisan Yudaisme-Kristen.

Menurut Brinton, kita bisa melihat kesamaan gagasan perbaikan moral dari *ajaran kemajuan* à la modern maupun dalam *gagasan surgawi* à la Kristen tradisional. Ini membuktikan bahwa gagasan mengenai progres itu tak lebih dari sebetulnya eskatologi modern: bahwasanya kemajuan akan membawa manusia ke keadaan di mana ia akan berbahagia—yang tentunya bukan hanya bersifat fisik semata—dan tidak akan ada kejahatan lagi. Karenanya, pada abad ke-18, kebanyakan pemikir yang berbicara tentang kemajuan beserta kemungkinan untuk mencapai kesempurnaan semacam itu memang berpikir dalam berbagai pengertian yang dekat dengan etika Kristen, Yunani, dan bahkan Ibrani, yaitu tentang damai di dunia bagi mereka yang berkemauan baik, juga tentang tidak adanya sifat-sifat buruk.¹⁷

Baik Kristen tradisional maupun Pencerahan, yang kemudian dikenal sebagai modernitas, merupakan suatu sistem nilai moral maupun tujuan. Adapun sarana bagi keduanya adalah '*agama*'. Carl Becker berpendapat bahwa Pencerahan pun memiliki visi eskatologi sebagaimana halnya eskatologi Kristen, yaitu '*surga yang ada di depan sana*', yang merupakan tujuan perjuangan manusia di muka bumi ini. Memang, '*surga*' abad ke-18 haruslah berupa '*surga*' yang ada di muka bumi ini. Namun hal yang penting untuk diingat bahwa '*surga*' tersebut sama-sama berada di masa depan. Selain itu, '*surga*' Pencerahan lebih bersifat lahiriah dan tidak spiritual dibandingkan dengan surganya kalangan Kristen. Akan tetapi penting juga diperhatikan bahwasanya kedua '*surga*' tersebut sama-sama terbebas dari kejahatan dan frustrasi.¹⁸ Inilah salah satu bentuk materialisme modern.

Baik agama Kristen maupun Pencerahan sama-sama menaruh perhatian pada persoalan mengenai posisi manusia di dunia, juga memiliki filsafat sejarahnya masing-masing, serta menawarkan akhir yang bahagia pula. Hanya saja, *kemajuan* à la modernisme menyederhanakan dan mempercepat perjalanan ziarah moral manusia—setidaknya sebagaimana diusung pada abad ke-18—dengan memberi tekanan *kemajuan* pada aspek material, juga mengandaikan perwujudannya setelah manusia terbebas dari berbagai kekangan hukum tradisi, kebiasaan, kekuasaan, dan dari apa pun yang telah dibangun sebelumnya oleh agama Kristen abad ke-17.¹⁹ Inilah salah satu bentuk sekularisme.

Jean Francois Pradeau menjelaskan bahwa ada suatu kecenderungan dari para pemikir antik, yaitu bagaimana mereka hanya meneruskan serta mengembangkan dengan penuh hormat berbagai ajaran dan pemikiran para filsuf sebelumnya. Bahkan tak jarang malah mencantumkan nama pemikir yang diikutinya sebagai penulis dari karya yang mereka buat, tanpa disertai pretensi untuk menemukan sesuatu yang baru.²⁰ Akan tetapi utopia ihwal progres dan '*surga di muka bumi*' ini *kandas* ketika di abad 20, dengan rasionalitasnya, manusia malah mengamplifikasi agresivitas melalui sains dan teknologi. Ternyata '*surga di muka bumi*' versi modern berujung Perang Dunia I dan II dengan memakai teknologi untuk saling membunuh. Bahkan melalui fisika partikel, manusia bisa memecah inti atom sehingga terjadi reaksi fusi yang mengubah materi menjadi energi dengan daya ledak berskala besar sampai meluluhlantakkan Hiroshima dan Nagasaki. Bahkan Martin Heidegger, raksasa besar abad 20 dari Jerman, malah sempat menyatakan dukungannya pada Nazi dan Hitler dalam pidato inaugurasinya.

Demikian, jika progres dalam visi kesejarahan modern berarti menuju tahapan lebih maju dan tinggi dari kemanusiaan, mengapa malah agresivitas manusia yang diamplifikasi melalui teknologi, sebagai salah satu buah rasionalisme modern. Konrad Lorenz pernah membahas ihwal insting dalam hubungannya dengan agresi. Salah satu hal yang membedakan manusia dari hewan, secara relatif mau pun absolut, adalah kebergantungannya kepada insting. Dapat dikatakan bahwa manusia bisa lepas dari determinasi insting. Insting adalah dorongan dasar (*basic drive*) pada binatang yang, tidak bisa tidak, harus diikutinya. Sementara pada manusia, sekali pun ada semacam dorongan dasar, namun tidak sedemikian mendeterminasi, sebab manusia bisa melepaskan diri dari insting serta memiliki kemampuan untuk belajar. Dalam tahap evolusi manusia, terjadi semacam reduksi atas naluri, terjadi

¹⁶ Vattimo (1988: hlm. 4).

¹⁷ Brinton (1981: 90-91, 172).

¹⁸ Vattimo (1988 : 4)

¹⁹ Brinton (1981: 174)

²⁰ Adlin (2019: 10).

peningkatan kemampuan belajar, semakin besarnya otak dan berkembangnya inteligensi yang memungkinkan adanya berbagai alternatif adaptasi dan kemampuan belajar.

Lorenz mengemukakan bahwa agresivitas adalah sesuatu yang memungkinkan manusia bertahan hidup (*survival*) demi perbaikan spesiesnya, begitu juga bagi binatang. Pada binatang, agresivitas terlihat dalam proses seleksi memilah yang lemah dan yang sanggup bertahan, melindungi keturunan atau anggota kelompok yang masih muda, menjaga teritori. Agresivitas bukanlah sesuatu yang pasti destruktif, bukan pemangsaan, tapi adalah komponen esensial dalam insting, yang memiliki manfaat namun diimbangi dengan mekanisme pencegahan agar tidak menimbulkan kerugian bagi kelompoknya sendiri. Agresivitas perlu diarahkan kembali sebagai salah satu pembalikan evolusi yang khas, dan biasanya diarahkan kepada spesies lainnya.²¹

Pada manusia, agresivitas seperti pada binatang sebagian besar mengalami ‘*distorsi*’ oleh meningkatnya kemampuan belajar, berpikir konseptual dan berbahasa. Dengan rasionalitasnya, manusia menjadi *homo faber* yang mengendalikan lingkungannya melalui perkakas (dan juga persenjataan). Akan tetapi, berbeda dengan binatang yang akan menghentikan serangan kepada lawan yang sudah terlihat melemah atau kalah, pada manusia sikap menghentikan serangan kepada pihak yang kalah malah bisa tidak muncul sama sekali.²²



Gambar 3. Agresivitas binatang

Salah satu pemikir yang meletakkan visi sejarah sebagai progres menuju kemanusiaan yang rasional dan beradab adalah Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gagasan dasar Hegel bahwa *seluruh kenyataan adalah proses menjadi sadar diri Ruh Absolut*. Sebagaimana dijelaskan Peter C. Hodgson bahwa bagi Hegel, Roh Absolut itu menunjuk kepada Tuhan Bapa yang secara intrinsik menyatakan diri, memanifestasikan diri. Tuhan Bapa ini tidak terkunci di dalam diri Tuhan sendiri, akan tetapi dapat diketahui dan berhubungan dengan dunia melalui “dialektika” antara Roh Kudus dan Tuhan Anak (Yesus sebagai Firman yang menjadi daging, representasi manusia secara keseluruhan). Roh bukanlah suatu aspek atau pribadi dari Trinitas ilahi, akan tetapi Trinitas itu sendiri dan secara keseluruhan, dianggap sebagai tindakan atau proses yang mencakup penciptaan, komunikasi, penyempurnaan—suatu tindakan yang dengannya keberadaan Tuhan Bapa sendiri dimunculkan dan dicapai, demikian pula halnya dengan dunia.²³

Pertama-tama Hegel membayangkan bahwa di alam semesta ini ada *Pure Spirit* atau Ruh Murni yang sifatnya universal dan satu; ketika segala sesuatunya belum ada. Justru karena itulah maka Ruh Murni tidak bisa mengenali dirinya sendiri, karena hanya satu dan tak mempunyai pembanding. Karena Ruh Absolut ingin memahami dan mengenali dirinya sendiri, maka dia pun memecah diri menjadi aneka partikular; yang universal dan non-fisik itu memecah diri menjadi beraneka macam entitas partikular dan fisik.²⁴

Entitas partikular dan fisik itu terbagi menjadi dua, yaitu subjek dan objek konkret. Subjek ini harus bertentangan dengan medan objeknya, karena dengan begitu subjek pun bisa memiliki bandingan. Dengan demikian, ada dunia subjek dan dunia objek, dan tegangan antara dua dunia inilah yang

²¹ Lorenz, Konrad (2002). *On Aggression*. London: Routledge. hlm. 20-45.

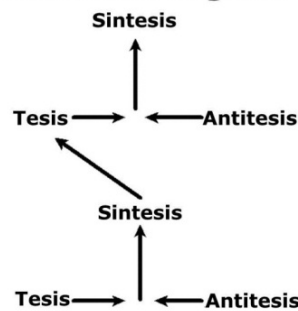
²² Lorenz (2002: 20-45).

²³ Hodgson, Peter C. (2005). *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press. hlm. 16-17.

²⁴ Verene, Donald Phillip (2007). *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*. New York: State University of New York Press. hlm. 11.

kemudian berdialektik melahirkan sejarah yang bersifat dialektis, suatu tegangan dalam Ruh, yang bergerak atau semacam evolusi menuju kesadaran yang lebih tinggi. Inilah dialektika antara tesis dan anti-tesis yang menghasilkan sintesis berupa kesatuan antara subjek dengan objek dan pengetahuan yang lebih kompleks, atau lebih tepatnya adalah pengertian diri yang lebih kompleks.²⁵

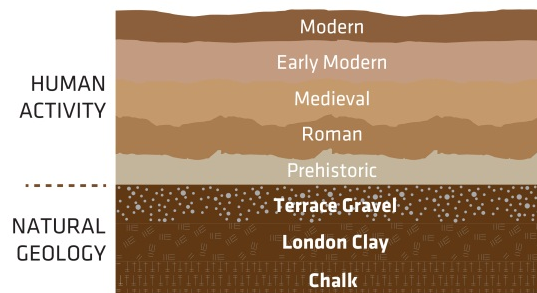
Dialektika Hegelian



Gambar 4. Bagan sejarah sebagai progres yang berlangsung melalui dialektika Hegelian

Salah satu kritik tajam yang menawarkan konsep kesejarahan lain datang dari Michel Foucault. Dalam penelusuran historis filosofisnya, Foucault mengaitkan antara diskursus dengan kuasa dalam menghasilkan pengetahuan, misalnya sains beserta metode ilmiahnya yang di abad 19 dan 20 mendapat kedudukan sedemikian penting dalam menentukan ‘kebenaran’. Bukan status kebenaran dari sains itu sendiri yang dipertanyakan Foucault, akan tetapi kondisi semacam apakah yang diperlukan untuk menghasilkan kebenaran tersebut. Maka Foucault pun membedah sistem pengetahuan yang menunjukkan hubungan sangat dekat dan kuat dengan berbagai relasi sosial seperti ekonomi, kedokteran dan humaniora. Foucault menelusuri dan membedah perubahan epistemologis di berbagai bidang keilmuan, mengajukan konsep kuasa/pengetahuan, episteme, genealogi dan arkeologi, transgresi, serta kebenaran itu adalah rezim.

Sejak awal karirnya, Foucault sudah menelusuri sejarah sistem pengetahuan, akan tetapi konsepsi kuasa baru dirumuskannya di kemudian hari, terutama setelah dia mendalami karya-karya Nietzsche. Dalam sebuah wawancara dia menyatakan: “Bila kurenungkan lagi, maka apa yang dibicarakan di dalam *Madness and Civilization* atau *The Birth of Clinic* tidak lain adalah kekuasaan. Sekarang aku benar-benar sadar bahwa aku hampir tidak pernah menggunakan kata itu dan aku tidak pernah memiliki bidang analisis seperti itu pada kajianku.”²⁶ Dalam buku *History of Madness*, Foucault membedah arkeologi penalaran “ilmiah” tentang kegilaan dengan membedahnya sebagai himpunan sejumlah unsur yang berkaitan dengan mengikuti aturan yang berkaitan atau pertentangan tertentu, dan ini dipertentangkan dengan penelitian asal-usul, perkembangan, dan perubahan objek sejarah yang dikaji.²⁷



Gambar 5. Sejarah yang dibayangkan seperti lapisan arkeologis

Dalam *History of Madness*, Foucault memaparkan setidaknya empat patahan (*rupture*) epistemologis wacana kegilaan, menelusuri sejarah bagaimana kegilaan tiba-tiba dipisahkan dari nalar,

²⁵ Verene (2007: 13)

²⁶ Foucault, Michel (1981). “Truth and Power,” dalam *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. ed. Colin Gordon. Sussex: Harvester Press, hlm. 115.

²⁷ Lihat Michel Foucault (2006). *History of Madness*. Oxon: Routledge.

munculnya konsep sakit jiwa (*mental illness*) yang menjadi landasan lahirnya psikiatri. Foucault memulai pendedahannya dari Abad Pertengahan, ketika Eropa dicengkeram dominasi Gereja, wacana kegilaan tenggelam oleh dominasi tema kejatuhan manusia, kehendak Tuhan, sifat kebinatangan manusia dan kiamat. *Memento mori* (*ingatlah engkau pasti mati*) adalah prinsip penting dalam kehidupan Abad Pertengahan. Maka penanganan kegilaan pun dengan mengingatkan ihwal kematian kepada si gila.

Pada masa Renaisans, kegilaan baru muncul dan tidak lagi dikaitkan dengan kematian, tapi menjadi satir moral, menjadi sindiran bagi orang yang bernalar. Lalu di masa klasik (1650-1800), kegilaan dibungkam oleh nalar, moral dan hukum, dan salah satu cara penanganannya adalah dengan dipasung di tempat pengasingan yang tadinya dipakai oleh para penderita kusta. Kegilaan menjadi aib bagi keluarga sehingga disembunyikan. Pemasungan diperlukan untuk mendisiplinkan, karena orang gila adalah manusia yang menjadi 'binatang'. Di akhir abad 18, pemasungan dipandang tidak tepat, dan orang gila pun dibebaskan serta diberi pendidikan moral. Dari tubuh yang dipasung, kini pikiran orang gila yang dikuasai dan didisiplinkan.

Memasuki abad 20, kegilaan yang tadinya dibungkam, kini bisa bersuara melalui Freud. Namun para ahli medis menjadi serba berkuasa, bisa menentukan penyebab kegilaan di masa lalu serta penanganannya. Foucault membuat kajian arkeologis kegilaan bukan untuk mendefinisikan, tapi untuk memperlihatkan bagaimana kegilaan dialami dan dipandang dalam penggal periode tertentu, patahan epistemologis tiap periode, sehingga terlihat bahwa sejarah tidaklah berjalan secara linier dan dialektis sebagaimana yang dibayangkan Hegel. Arkeologi dari Foucault ingin memperlihatkan keterputusan, diskontinuitas serta kontradiksi dalam sejarah. Persoalan sejarah bukanlah menjadikan koheren apa yang tidak koheren. Sintesis dalam dialektika hanya imajinasi solutif atas berbagai kontradiksi atau konflik, padahal tidak harus selalu ada jalan keluarnya.²⁸

Selain itu, Foucault pun mengusung konsep genealogi yang didapatnya dari Nietzsche untuk mencoba menelusuri asal-usul tak sedap dari suatu pengetahuan. Nietzsche menawarkan tesis tentang perspektivisme, yaitu bahwasanya seluruh doktrin dan opini itu hanyalah parsial dan terbatas pada titik pandang tertentu. Perspektivisme menegaskan bahwa seseorang selalu mengetahui atau mencerpap atau berpikir tentang sesuatu dari suatu "perspektif" partikular—tentu saja, bukan hanya semata sudut pandang spasial, namun dari konteks partikular yang melingkupi segenap impresi, pengaruh, dan ide, yang dipahami melalui bahasanya serta pendidikan sosial yang, pada akhirnya, akan menentukan hampir segala hal yang terkait dengan orang tersebut. Tak ada sudut pandang yang bebas perspektif dan global, tak ada sudut pandang mata Tuhan; yang ada hanyalah perspektif partikular atas ini dan itu.

Oleh karena itu, tak ada korespondensi atau perbandingan eksternal yang bisa dibuat antara apa yang kita percayai dengan kebenaran "dalam dirinya sendiri" selain hanya perbandingan, persaingan, dan perbedaan dalam kualitas di dalam dan di antara berbagai perspektif itu sendiri. Perspektivisme adalah semacam pembelaannya terhadap metode *ad hominem* yang sering digunakan Nietzsche dan belakangan, di tangan para pemikir berikutnya, melahirkan hermeneutika kecurigaan yang melontarkan pertanyaan: "siapa yang berkata itu dan atas kepentingan apa dia berkata hal itu."²⁹

Demikian, konsepsi dialektika Hegel membawa bias kesejarahan modern ihwal progres dan optimisme akan kemajuan kemanusiaan yang akan senantiasa bergerak ke tahapan yang lebih baik dan lebih tinggi dari masa-masa sebelumnya. Bias semacam ini pula yang sedikit banyak mempengaruhi sebagian intekektual muslim yang memandang bahwa ada aspek-aspek kuno dalam Islam yang, ketimbang digali hingga ke makna esoteriknya melalui *tazkiyatun nafs*, malah *direvisi* dengan cara Islam dipaksa untuk selalu menyesuaikan diri dan mengapropriasi wacana apa pun yang datang dari Barat modern seolah itu adalah suatu keharusan sejarah dan syarat bagi kemajuan dalam bingkai modern. Apakah bias kesejarahan modern ini sudah cukup disadari oleh para intelektual muslim, khususnya di Indonesia, sebelum melakukan apropriasi?

Kelupaan akan *Great Chain of Being*

Great Chain of Being merupakan konsepsi yang memandang alam semesta sebagai multidimensi, dan selama berabad-abad merupakan salah satu pandangan paling terkenal dalam filsafat

²⁸ Haryatmoko (2002), "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan", dalam Basis, Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari 2002. hlm. 10.

²⁹ Solomon, Robert C. (2006). "Nietzsche ad hominem: Perspectivism, personality and resentment", dalam Cambridge Companion Online © Cambridge University Press.

Barat, sains, dan sastra. Namun, seiring berjalannya waktu, serta kemerosotan dan dekadensi agama, terutama di Barat, konsepsi semacam ini secara bertahap dihapuskan sehingga kehilangan signifikansinya. Maka terjadilah peralihan ke penjelasan alam melalui berbagai peristilahan naturalistik sederhana dan rasional murni, yang mereduksi sumber dan realitasnya sendiri semata-mata pada berbagai sebab dan daya alam. Juga peralihan dari penafsiran alam secara simbolik ke naturalisme, dari metafisika kontemplatif ke filsafat rasionalistik. Sebagaimana dinyatakan Charles Taylor bahwa “Orang-orang terbiasa melihat diri mereka sebagai bagian dari suatu tatanan yang lebih besar. Dalam beberapa kasus, ini adalah tatanan kosmis, ‘*Great Chain of Being*,’ di mana manusia digambarkan berada di tempat yang tepat bersama dengan malaikat, benda angkasa, dan sesama makhluk duniawi seperti kita.”³⁰

Kosmologi Yunani Antik, misalnya, menggambarkan alam atau struktur dunia sebagai hierarki berbagai tingkatan eksistensi, bagaimana yang lebih bawah dikondisikan oleh waktu, ruang, dan angka, sementara yang lebih atas ditempatkan di seberang perguliran waktu, kemeruangan dan berbagai keterbatasan lainnya.³¹ Pemaparan Platón dalam *Timaios*, bagi Arthur Oncken Lovejoy, menjadi titik awal gagasan *Great Chain of Being* yaitu “...konsepsi tentang alam semesta sebagai ‘*Great Chain of Being*’, terdiri dari sejumlah besar, atau [...] tak terbatas, jumlah mata rantai dengan tautan yang membentang dalam tatanan hierarkis mulai dari jenis eksistensi terkecil [...] melewati ‘setiap kemungkinan’ tingkat hingga sampai *ens perfectissimum*.”³² Inilah konsepsi tentang kerangka dan struktur dunia yang berlaku sampai akhir abad ke-18.

Namun, kini struktur hierarkis realitas ini menjadi asing dan ditolak dalam peradaban Barat modern, digantikan dengan konsepsi realitas datar, tersusun dari materi belaka yang diteliti melalui sains, sehingga mengukuhkan *materialisme saintifik*. Dalam tradisi ilmiah, struktur hierarkis realitas—mulai dari materi, tubuh, pikiran dan psikis, jiwa, hingga ruh—bisa sepenuhnya direduksi jadi struktur materi. Sementara materi—dalam otak maupun sistem/proses material lainnya—akan menjelaskan seluruh realitas tanpa sisa. Inilah runtuhnya dimensi interior atau struktur hierarkis realitas di dunia modern.

Taylor mengatakan bahwa “...hanya karena kita tidak lagi percaya pada doktrin *Great Chain of Being*, kita tidak merasa perlu untuk melihat diri kita sendiri sebagaimana diatur dalam alam semesta yang bisa kita anggap sekadar sebagai sumber bahan mentah untuk berbagai proyek kita. Kita mungkin masih perlu melihat diri kita sendiri sebagai bagian dari tatanan yang lebih besar yang bisa menuntut kita. Memang, yang terakhir ini mungkin dianggap mendesak. Hal itu akan sangat membantu untuk mencegah bencana ekologi jika kita dapat memulihkan rasa akan tuntutan dari alam sekitar dan padang belantara terhadap kita. Bias subjektivis bahwa nalar instrumental maupun ideologi pemenuhan yang berpusat-pada-diri dibuat dominan di masa kita menjadikannya hampir tidak mungkin untuk menyatakan permasalahan tersebut di sini.”³³

Lovejoy menegaskan bahwa *Great Chain of Being* ini “... telah menjadi filsafat resmi yang dominan dari sebagian besar umat manusia yang beradab nyaris di sepanjang sejarahnya,”³⁴ suatu pandangan dunia yang “sejumlah besar pemikir spekulatif yang subtil dan para guru agama besar [baik Timur maupun Barat] telah, dalam beraneka ragam cara, terlibat di dalamnya.”³⁵ Bahkan, titik temu yang sama di antara berbagai peradaban berbeda ini pulalah yang mengantarkan Alan Watts menyatakan dengan lebih lugas bahwa “Nyaris kita tak sadar akan keganjilan yang ekstrim dari posisi kita sendiri, dan mendapati betapa sukarnya untuk mengakui fakta gamblang bahwasanya ada satu konsensus filosofis tunggal berjangkauan universal. Hal ini diyakini oleh seluruh kalangan [dari berbagai tradisi dan latar belakang yang berbeda] yang mewartakan wawasan dan mengajarkan doktrin hakiki yang sama, tak jadi soal apakah mereka hidup saat ini atau enam ribu tahun yang lalu, dari New Mexico di Barat Jauh, atau Jepang di Timur Jauh.”³⁶

Meskipun perspektif semacam ini pernah terjatuh ke dalam masa-masa sulit, namun dihidupkan

³⁰ Taylor, Charles (1991)/ *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, hlm. 3.

³¹ Burckhardt, Titus (1987). *Mirror of the Intellect*, trans. William Stoddart, Cambridge: Quinta Essentia, hlm. 18.

³² Lovejoy, Arthur Oncken (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York: Harvard University Press, hlm. 59.

³³ Taylor (1991: 89).

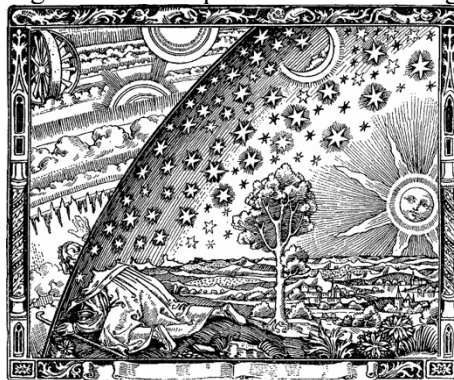
³⁴ Lovejoy (1936: 26).

³⁵ Lovejoy (1936: 26).

³⁶ Watts, Alan (1968). *Myth and Ritual in Christianity*, Boston: Beacon. hlm. 15.

kembali di era modern oleh Arthur Oncken Lovejoy dalam *The Great Chain of Being* (1936). Signifikansi hal ini di antaranya adalah permasalahan yang seringkali akan membentur siapa pun saat mempelajari Filsafat Antik, terutama dari masa sebelum era modern, yang terkena bias pandangan dunia yang *flat* terhadap pandangan dunia yang multi-dimensi. Jika diumpamakan, seperti saat kita melihat dua garis membentuk tanda X dalam bentuk dua dimensi, bisa dipastikan bahwa kedua garis itu memang bersilangan dan bersinggungan. Namun, jika tanda X itu berbentuk tiga dimensi, kita bisa mengatakan bahwa keduanya memang bersilangan, namun apakah pasti bersinggungan?

Huston Smith menuliskan bahwa “Alegori gua Platōn adalah upaya klasik untuk memberi tahu kita. Bayang-bayang yang dilihat oleh para narapidana yang dirantai itu tentu saja nyata karena bayangan itu eksis dalam beberapa hal dan pada tingkat tertentu, tetapi objek-objek yang membuat berbagai bayangan itu jauh lebih substansial dan, dalam pengertian ini, mewujudkan lebih banyak eksistensi. Dalam hal memiliki tiga dimensi ketimbang dua, dalam hal melenyapkan bayang-bayangnya serta memanifestasikan independensi lebih pada umumnya, maka benda-benda tiga dimensi memiliki sifat kelimpahan lebih besar yang harus dimiliki oleh benda-benda sampai tingkat tertentu jika mereka benar-benar eksis. Ketika salah satu dari tahanan tersebut berhasil melarikan diri dari gua Platōn, karakter privatif dari bayangan menjadi jelas, karena bayang-bayang tidak berarti apa-apa kecuali relatif tidak adanya cahaya—cahaya yang kemudian dapat dilihat secara langsung.”³⁷



Gambar 6. *Flammarion*

Taylor menyebut masyarakat Barat sebelum abad 16 sebagai masyarakat pra-sekuler, dan secara religiusitas disebut masa *Ancient Regime*, sebab aturan dan nilai Gereja Katolik Roma menguasai seluruh aspek kehidupan masyarakat Kristianitas Barat.³⁸ Pada masa pra-sekuler ini, masyarakat Barat hidup dalam dunia *enchanted world* yang merentang dari manusia hingga makhluk supernatural (termasuk Tuhan), bagaimana Tuhan meresapi kehidupan sehari-hari, berlangsung dalam waktu Tuhan, dan juga bagaimana semesta dipahami sebagai kosmos yang dikuasai Tuhan, bukan semesta alamiah (*nature*).³⁹ Narwastuyati P. Mbeo menjelaskan bahwa menurut Taylor, pada masa pra sekuler manusia hidup di dalam kosmos, bagaiman keseluruhan tatanan yang teratur di mana dunia yang alamiah ada, bergantung pada sesuatu yang melebihinya. Berlawanan dengan itu, imajinasi modern memunculkan pemahaman akan alam semesta (*universe*) yang mempunyai jenis tatanannya sendiri, tetapi tatanan itu bersifat imanen, tertata oleh hukum alamiah, bukan oleh sebuah hierarki akan pengada.⁴⁰

Dihapuskannya konsepsi *Great Chain of Being*, mengikuti Taylor, terjadi bersamaan dengan Reformasi Protestan yang memicu sekularisasi dan lahirnya humanisme eksklusif. Pandangan ini kemudian disebarkan ke segenap penjuru duni melalui kolonialisasi dan apologi “*white man burden*” (beban orang kulit putih untuk memberadabkan bangsa-bangsanya melalui penjajahan). Setelah ditaklukkan dan dibuat merasa inferior di hadapan para penjajahnya, serta dibukanya berbagai lembaga pendidikan untuk mencetak tenaga kerja terampil murah, maka lama kelamaan hal ini berkembang menjadi sikap mengapropriasi pemikiran Barat di sebagian kalangan intelektual Islam, bahkan untuk merevisi dasar-dasar ajaran Islam. Di titik ini semakin kabur perbedaan antara *terbuka dalam*

³⁷ Smith, Huston (1989). *Beyond the Postmodern Mind (Updated and Revised)*, Wheaton: The Theosophical Publishing House. hlm. 54.

³⁸ Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. hlm. 459.

³⁹ Taylor (2007: 25-26).

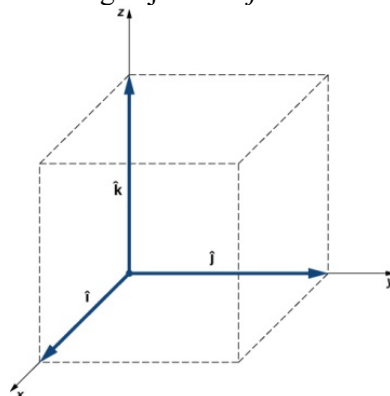
⁴⁰ Narwastuyati P. Mbeo (2020). *Analisa Charles Taylor Tentang Sekularisasi dan Apa yang Dapat Dipelajari Indonesia Daripadanya*. Disertasi. Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. hlm. 25-26.

mempelajari ilmu dengan pemikiran tak kritis yang mengondisikan Islam harus terus menerus menyesuaikan diri kepada wacana teoretik à la Barat.

Imbas lain dari dihapuskannya Great Chain of Being di Barat, dualitas tubuh dan jiwa hilang sudah, dan semakin ditandaskan oleh Maurice Merleau-Ponty melalui refleksi fenomenologisnya atas kasus Schneider, veteran Perang Dunia II, yang mengalami kerusakan di otaknya akibat terkena pecahan granat, bahwa Platōn dan para pengikutnya salah selama berabad-abad sebab tubuh dan jiwa itu satu. Jiwa tubuh rusak (masalah di saraf dan otak), maka jiwa pun ikut rusak. Ini merupakan buntut dari stagnasi selama seribu tahun, ketika Al-Ghazali menuliskan ihwal kerancuan pemahaman akan istilah *nafs*, *ruh*, *qalb* dan *'aql* yang "...sedikitlah kalangan ulama-ulama yang terkemuka, yang mendalam pengetahuannya tentang nama-nama ini, tentang perbedaan pengertian-pengertiannya, batas-batasnya dan apa yang dinamakan dengan nama-nama tersebut. Kebanyakan kesalahan itu terjadi karena kebodohan dengan arti nama-nama ini dan persekutuannya di antara apa yang dinamakan itu yang bermacam-macam."⁴¹

Setelah seribu tahun berlalu, Smith & Haddad menuliskan bahwa "...sebagian dari ajaran-ajaran eskatologi yang lebih populer, yang dalam hal ini, para penulis—kalangan teolog tradisional—telah gagal membedakan antara istilah *nafs* dan *ruh*, baik dengan cara mempertukarkan kedua istilah itu maupun menggunakan yang satu untuk mengganti yang lain. Kecenderungan ini juga menjadi ciri sebagian besar analisis kontemporer. Persoalan bagaimana menamakan dan memahami *fitrah* kemanusiaan memang cukup njelimet sehingga banyak penulis kontemporer menegaskan bahwa mereka sangat malas membicarakan hal ini."⁴²

Pengibaratkan tubuh sebagai kuda, dan jiwa sebagai penunggang kuda adalah suatu hal yang lazim di banyak khazanah mistik berbagai agama, bahkan dalam kitab karya Platōn. Sebagai dua entitas terpisah, jiwa dan tubuh memiliki akal masing-masing. Dalam Islam, akal jiwa disebut *lubb*, sedangkan akal tubuh disebut *fu'ad*, dan gabungan keduanya disebut *'aql*. Jika tubuh memiliki perasaan yang kini dikenal sebagai emosi, maka jiwa memiliki perasaan yang disebut *dzawq*, yaitu rasa yang ditopang oleh *lubb*, dan ini bukanlah emosi romantis ngelangut à la seniman (sebagaimana diwacanakan Tasawuf Positif). Kejeniusan Einstein itu masih ada di tataran kecerdasan tubuh (yang dibaratkan sebagai kuda), dan itu tak ada apa-apanya jika dibandingkan ribuan kali lipat kecerdasan jiwa (yang dibaratkan sebagai penunggang kuda). Apakah hal semacam ini dipahami pula oleh intelektual muslim saat hendak melakukan integrasi pengetahuan? Atau hilang terkena imbas disingkirkannya *Great Chain of Being* di dunia Barat? Mengenai hal ini, Zamzam A. J. T. dan Tri Boedi Hermawan menuliskan bahwa "Inteligensia atau kecerdasan fisik, kekuatannya hanya menyentuh sejauh alam fisik. Jika kita mencoba menggunakan kecerdasan fisik untuk menggeneralisasi atau menginduksi imajinasi ke *alam malakut*, maka hal ini seperti nasib elemen-elemen vektor yang jika dioperasikan bagaimanapun dengan hukum-hukum ruang vektor, tidak akan melompat keluar dari ruang vektornya. Akibatnya, 'pantai yang lain' selalu tak diketemukan. Kecerdasan 'bawah' hanyalah bayangan dari kecerdasan jiwa (kecerdasan 'atas') yang mestinya dapat dilahirkan dengan jalan *mujahadah* dalam *tazkiyyatun nafs*."⁴³



Mengikuti penjelasan tersebut, perlu diteliti dengan kritis apakah selama ini perkembangan keilmuan

⁴¹ Al-Ghazali (1983). *Ihya Al-Ghazali*, Jilid 4, terj. Prof. Tk. H. Ismai Yakub, SH, MA. Jakarta Selatan: C.V. Faizan, cet. 3, hlm. 7.

⁴² Smith & Haddad (2004: 38).

⁴³ Zamzam A. J. Tanuwijaya dan Tri Boedi Hermawan, "Struktur Insan dalam Al-Quran, Apa yang Tersentuh oleh Psikologi Analitik dan Status Kecerdasan Spiritual (SQ)", dalam *Journal of Tasawwuf Studies: Jurnal Kajian Ilmu dan Hukum dalam Islam*, Vol. 02, No. 01, Januari 2019, hlm. 27-28.

di intelektual muslim hanya sebatas titik yang bergerak di sumbu xy saja, belum bisa bergerak lebih luas dalam sumbu xyz. Namun ini pun masih belum mencukupi, sebab seluas apa pun gerakannya, toh tetap saja itu hanya terbatas di sumbu xyz, yang merupakan ruang jelajah otak sang kuda. Butuh upaya lebih agar bisa keluar dari “hukum-hukum ruang vektor” agar bisa melihat “pantai yang lain.” Bahkan bisa melihat vektor xyz dari “luar” serta menyadari keterbatasan akal tubuh serta mencapai kecerdasan yang ada di jiwa. Akan tetapi, pencapaian kecerdasan jiwa tersebut seringkali terhadap oleh isi kepala yang sudah terkompartemen. Di satu sisi nalarnya menggiring kepada ilmu-ilmu yang logis rasional, namun saat dibawa ke ranah agama malah seperti minyak di atas air. Akhirnya dibiarkan terpisah satu sama lain selamanya, dan tak pernah bisa keluar dari ruang vektor. Apakah dihilangkannya *Great Chain of Being* (sebagai asumsi dasar dan pandangan dunia berbagai ilmu modern), yang kemudian dipelajari oleh banyak intelektual muslim, lalu mendorongnya untuk merevisi dasar-dasar ajaran Islam agar selalu selaras dengan dinamika pemikiran modern sekular itu juga sudah dipahami dan disadari dalam upaya integrasi pengetahuan?

Antara Sekularisme dan Skizofrenia Kultural

Istilah *secular* diambil dari bahasa Inggris Pertengahan, *seculer*. Kata ini diserap dari Latin Akhir, yaitu *saecularis (duniawi)*, dan *saeculum (dunia hari ini)*. Istilah ini merujuk kepada sesuatu yang sifatnya temporal. Sebagai istilah, *secularism* dipakai pertama kali tahun 1851 untuk menunjuk pada penolakan terhadap pertimbangan-pertimbangan keagamaan. Akarnya dari luka sejarah berabad-abad akibat tekanan ortodoksi Katolik di Eropa. Hal itu tercermin dalam ungkapan termasyhur, “*serahkan urusan agama kepada pastor, dan urusan duniawi kepada kaisar.*” Selain mendominasi hampir seluruh kehidupan manusia, gereja juga memasung pemikiran dan perkembangan ilmu, serta menghukum fisik siapa pun yang bertentangan dengan doktrin gereja. Menurut Taylor, sejak abad ke-5 M, masyarakat Barat telah menjadi masyarakat Kristianitas Barat (*Western Christendom*) yang menekankan ortodoksi, yaitu menjaga “ajaran yang benar” yang harus diikuti seluruh masyarakat.⁴⁴ Menurut Taylor, sekularisasi terjadi melalui Reformasi Protestan yang membuat perubahan besar di masyarakat Eropa sehingga menjadi masyarakat sekuler humanis.⁴⁵ Taylor merumuskan sekularisasi sebagai “sebuah proses di mana di dalamnya pengembangan manusia (*human flourishing*) tidak lagi harus diasosiasikan dengan yang transenden, atau dalam kata lain pengembangan itu dapat dicapai sesuai dengan atau seluas-luasnya dalam jangkauan pikiran dan usaha manusia.”⁴⁶

Apakah proses sekularisasi ini pernah terjadi atau harus didorong agar terjadi di masyarakat muslim? Ernest Gellner mencatat bahwa sekularisasi tak bisa terjadi begitu saja di umat Islam karena pada saat agama-agama dunia muncul, terjadi pergeseran tekanan dari ritual hidup menjadi doktrin transendental. Dan sekarang tampak seakan roda telah sepenuhnya berbalik, dan jika agama masih mengandung makna yang penuh, maka itu terjadi dengan kembalinya agama menjadi hanya urusan pribadi. Tetapi di tengah-tengah semua itu, ada lagi pengecualian yang lebih nyata, dramatis dan mencolok. Islam. Menganggap sekularisasi telah melanda Islam tidaklah berlebihan. Tetapi, anggapan itu salah belaka. Saat ini Islam tetap kuat seperti seabad yang lampau. Bahkan mungkin lebih kuat. Pada akhir Abad Pertengahan, Dunia Lama terdiri dari empat peradaban besar. Saat ini, tiga dari peradaban tersebut telah tersekularisasikan. Doktrin Kristen disunting oleh para teolognya sendiri dan keyakinan harfiah yang mendalam tidak tampak dalam kehadirannya. Di Cina, paham sekuler telah diterapkan secara resmi dan agama nenek-moyang tidak lagi diacuhkan. Di India, negara dan kalangan elit bersikap netral terhadap apa yang menjadi agama rakyat, sekali pun kepercayaan terhadap astrology tetap dipraktikkan di mana-mana. Tetapi yang satunya lagi dari keempat peradaban tersebut, yaitu Islam, situasinya sungguh berbeda.⁴⁷

Dalam kesempatan lainnya, Akbar S. Ahmed menceritakan perjumpaannya dengan Ernest Gellner sebagai berikut: “Ernest Gellner pernah memebrikan pernyataan dalam diskusi tentang Islam di televisi, ‘Islam tidak tersekulerkan. Ini adalah misteri besar tentang Islam. Semua agama dunia lainnya telah bersikap lunak, yaitu mengizinkan kemenduaan makna.’ Gellner benar. Bagi mereka yang percaya Islam, pilihannya adalah antara menjadi Muslim atau tidak menjadi apa pun: tidak ada pilihan

⁴⁴ Taylor (2007: 41)

⁴⁵ Taylor (2007: 77).

⁴⁶ Taylor (2007: 19-20), kutipan diterjemahkan oleh Mbeo (2020: 13).

⁴⁷ Ernest Gellner, *Menolak Posmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*, Mizan: Bandung, 1994, hlm. 16-17.

lain.”⁴⁸ Selain itu, Islam tak memiliki lembaga keagamaan terpusat, tak pernah memasung perkembangan ilmu pengetahuan secara massif. Kalau pun ada, itu hanya dilakukan oleh faksi tertentu dalam tubuh umat Islam dan jangkauannya terbatas. Karena itu adalah biasa bagi sebagian kalangan non-Muslim untuk mengusulkan proses sekularisasi dalam beragama dan bernegara sebab sekularisasi sudah terjadi terutama semenjak ide-ide *Renaissance* disebarkan melalui kolonialisme ke seluruh dunia.

Belakangan muncul wacana *post*-sekuler yang pertama kali didengungkan oleh Jürgen Habermas. Sebagaimana dikemukakan oleh Adrianus Sunarko bahwa maksud dari neologi *post*-sekuler ini adalah konstelasi baru di mana kaum beragama dengan aspirasi religius kembali memasuki ruang publik, tetapi tidak untuk mendominasi dan memaksakan kehendak. Dari kaum beragama (yang beraneka ragam) maupun mereka yang sekuler diharapkan kesediaan untuk berkomunikasi dan berdialog, saling belajar satu sama lain.⁴⁹ Pengertian *post*-sekuler semacam ini sangat erat kaitannya dengan sejarah Katolik dan sekularisme sebagaimana dipaparkan oleh F. Budi Hardiman, “Meski sekarang telah menjadi istilah umum, sekularisasi, sekularitas, dan sekularisme memiliki asal-usulnya yang sangat spesifik dalam gereja Katolik Roma. Kata *saeculum* berarti ‘zaman’. Di Abad Pertengahan, sekularisasi diartikan sebagai proses seorang rahib meninggalkan biaranya dan kembali ke masyarakat. Kata itu pada masa Reformasi dipakai untuk proses pengalihan aset gereja Katolik ke pihak Protestan. Menjadi sekuler berarti juga menjauh dari institusi religius.”⁵⁰ Hal ini yang seharusnya dipahami terlebih dulu sebelum kemudian *post*-sekularisme *diapropriasi* ke dalam Islam. Sebagaimana dipaparkan Sunarko, masyarakat *post*-sekuler yang dibayangkan adalah hasil dari proses saling belajar untuk menyadari keterbatasan tradisi pencerahan dengan pemutlakan rasionya maupun tradisi religius dengan fanatismennya, yang memang merujuk pada sejarah di Eropa.⁵¹ Dalam sejarahnya, Islam tak pernah mengalami benturan sekeras dan semasif yang dialami Katolik di Eropa.

Serasional apa pun pemikir Muslim di masa lalu dalam berdebat dengan kalangan teolog, toh dia tak pernah meninggalkan atau menolak agamanya lalu hanya mengandalkan nalar semata sebagaimana terjadi pada para pemikir Pencerahan di Eropa hingga saat ini yang tetap radikal dengan sekularismenya. Kalau pun ada seorang pemikir Muslim yang memilih jalan rasional sekuler seperti yang dijalani oleh para pemikir Barat post-modern, maka itu merupakan fenomena baru di era *post*-kolonial dikarenakan rasa malu (mungkin sindrom mantan super-power di masa lalu dengan romantisme masa keemasan Islam) dalam melihat kemajuan bangsa Eropa dengan nalar sekulernya. Namun itu pun tak terjadi semasif di Eropa yang kemudian melahirkan *Renaissance*. Penyebab kemunduran peradaban Islam tak bisa dirujuk sebagai sesuatu yang sama persis terjadi dengan Katolik di Eropa, karena salah satunya adalah faktor kolonialisme bangsa Eropa ke berbagai negara Muslim dan bagaimana penjajah menutup akses masyarakat jajahannya kepada ilmu dan berbagai strategi “antropologis” lainnya.

Selain pergulatan dengan pencarian identitas diri, negara dengan mayoritas Muslim mengalami semacam inferioritas bercampur dendam melihat kemajuan Barat yang pernah menjajahnya. Ini seringkali memunculkan romantisme kejayaan Islam di masa lalu yang berujung pada revivalisme, bahkan fundamentalisme. Mengenai hal ini Chittick menyatakan bahwa “... proses sekolah modern berakar pada topik-topik dan modus-modus pemikiran yang tidak selaras dan tidak sejalan dengan pembelajaran Islam tradisional, maka sangat sulit kiranya bagi Muslim yang berpikir dan mengamalkan Islam untuk menyelaraskan ranah pemikiran dan teori dengan ranah keimanan dan amal perbuatan. Siapa pun tak dapat belajar selama bertahun-tahun dan kemudian tidak tersentuh oleh apa pun yang telah dia pelajari.”⁵²

Jika di Barat luka terhadap Gereja yang sedemikian mengungkung benak umatnya akhirnya melahirkan sekularisme, maka warisan kolonialisme di Indonesia berupa lembaga pendidikan beserta ilmu-ilmunya, yang kemudian bersintesis dengan mentalitas *inlander* serta perasaan inferior di hadapan ilmu-ilmu sekular tersebut melahirkan apa yang Daryush Shayegan sebut sebagai skizofrenia kultural. Dalam proses pembelajarannya, kalangan muslim terpelajar yang masih berpegang pada agama akhirnya memiliki dua benak yang terkompartemenkan, yang satu berisi ilmu-ilmu sekular dan rasional

⁴⁸ Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam*, Mizan: Bandung, 1993, hlm. 56.

⁴⁹ Adrianus Sunarko, “Agama di Zaman Post-Sekuler: Tersingkir atau Mendominasi Politik?”, Pidato Ilmiah Pengukuhan sebagai Guru Besar Ilmu Teologi STF Driyarkara, 11 Mei 2019, hlm. 8.

⁵⁰ F. Budi Hardiman, “Post-Sekularisme”, dalam kolom Opini Kompas, 7 Juni 2016.

⁵¹ Sunarko, *op. cit.*

⁵² Chittick (2010), hlm. 14.

yang menjadi modalnya untuk berkiprah di dunia profesional, yang satu lagi berupa ilmu agama sesuai mazhab yang dipilihnya. Bagaimana hubungan antara keduanya? Entahlah. Shayegan menjelaskan hal itu sebagai cangkokan yaitu sesuatu yang "...seringkali bersifat tak sadar—beroperasi untuk mempertemukan dua dunia yang tak terhubung dan mengintegrasikan keduanya menjadi suatu kesatuan koheren dari satu batang tubuh pengetahuan. Cangkokan berupaya mengaburkan ketiadaan isomorfisme dan merekonsiliasikan secara epistemologis dua paradigma berbeda, lama dan baru, yang, dikarenakan patahan yang memisahkan keduanya, telah menjadi tak dapat diperbandingkan sama sekali."⁵³

Dari sini terlihat fenomena skizofrenia kultural, bagaimana umat muslim hidup dalam pikiran-pikiran yang terkompartemen dan tak saling berhubungan satu sama lain. Umat muslim umumnya hidup dalam syariat yang mencakup segala hal, dari perkara kecil hingga besar, dari yang pribadi hingga publik, urusan intim di atas kasur hingga saat intim dengan Tuhan di sepertiga malam. Ini membuat sekularisme sukar diterima kebanyakan umat muslim. Namun, dalam pikirannya, dalam ilmu-ilmu yang dipelajarinya, mereka tak tahu lagi bagaimana menyatukannya. Ilmu dan agama di kepalanya sudah terkompartemen, tak terhubung satu sama lain, dan entah harus bagaimana.

Seseorang muslim bisa saja jadi fisikawan dan tahu bahwa di semesta ini yang paling cepat adalah cahaya, yaitu 299792458 km/det. Pembicaraan ihwal sesuatu yang ada di atas cahaya baru spekulasi matematik di atas kertas. Namun, saat mendengarkan khutbah tentang Isra Mi'raj, bagaimana satu kali lompatan buraq itu sejauh mata memandang ke langit (yang berarti melebihi kecepatan cahaya) dia mengimaninya, dan tak tahu apakah hal itu ada hubungan dengan ilmu fisika yang dia kuasai. Kalaupun harus membuat apologi, mungkin "menuntut ilmu adalah ibadah, itulah kenapa saya belajar fisika." Lalu di mana hubungan antara fisika dengan agama pada dirinya? Ya hanya sebatas tindakan menuntut ilmu itu saja. Ihwal isi ilmunya, entahlah. Atau mahasiswa ekonomi yang mempelajari dan mengikuti mata kuliah ihwal bunga dalam sistem perbankan. Setelah kuliah selesai, dia mengikuti shalat Jumat dan menyimak khutbah berapi-api tentang haramnya riba dalam syariat Islam. Baik materi kuliah maupun isi khutbah tersebut saling bertentangan, namun menyatukan dan mendamaikan keduanya seringkali malah lebih sukar, namun memisahkannya dalam visi sekularisasi juga bukan pilihan terbaik bagi seorang muslim terpelajar masih peduli pada ajaran dan hukum agamanya. Seperti itu kurang lebih fenomena konkret skizofrenia kultural yang banyak dialami kalangan muslim terpelajar, namun justru sengaja dijadikan wacana dan cara berpikir sebagian kalangan islam liberal.

Shayegan mengatakan bahwa "Tak peduli apakah cangkokan itu religius atau sekular, hasilnya dalam kedua kasus tersebut akan berada di antara keduanya. Entah diskursus tersebut akan berada 'di depan' dari basisnya atau akan berada di belakang basisnya, namun diskursus ini tidak akan sejalan dengan realitas, dengan mengingat hal tersebut realitas juga termutilasi; diskursus tersebut tidak sesuai dengan ide-ide kalangan modernis tentang hal itu, tidak juga dengan imaji kalangan tradisional tentang hal itu. Pencocokan tidak akan berjalan sempurna pada kedua kasus tersebut."⁵⁴ Setidaknya contoh dari kedua hal ini bisa terlihat pada diskursus Islam liberal yang menjadikan teologi sebagai pelayan bagi pemikiran dan filsafat Barat, sedangkan yang kedua adalah seperti yang tampak pada proyek Islamisasi Pengetahuan. Apakah dilema sekularisme (juga post-sekularisme) dan fenomena skizofrenia kultural yang melanda banyak kalangan muslim terpelajar ini juga disadari dalam upaya integrasi pengetahuan?

SIMPULAN

Melihat pemaparan ihwal bias kesejarahan modern yang mengondisikan sebagian intelektual muslim untuk tidak kritis serta silau memandang bahwa apa pun yang baru dari dunia modern sekular sebagai kunci menuju progres ke tahap lebih tinggi, lalu kelupaan akan *Great Chain of Being*, yang kemudian menekuk kepada tegangan antara sekularisme dan skizofrenia kultural menggiring kepada pertanyaan "integrasi pengetahuan itu dilakukan?" Terlebih lagi dengan melihat (1) bagaimana khazanah pengenalan diri sebagai salah satu inti dari ajaran agama Islam dan prinsip dalam pendidikan menurut Islam telah dilupakan begitu saja untuk kemudian (2) digantikan dengan visi pelanggaran mentalitas kuli dan hilirisasi yang menghamba kepada industri, upaya integrasi pengetahuan ini menjadi lebih sukar walau harus tetap coba dilakukan.

⁵³ Daryush Shayegan, *Schizophrenia Cultural: Islamic Societies Confronting the West*, diterjemahkan dari bahasa Prancis oleh John Howe, London: Syracuse University Press, 1992, hlm. 76.

⁵⁴ Shayegan (1992), hlm. 77.

Islam bisa menanggapi apa pun dengan pandangan dunianya yang autentik jika khazanahnya dibuka secara lebih utuh, dengan menggamit pula khazanah spiritualnya. Akan tetapi, permasalahan rutin yang mengemuka di kalangan umat muslim umumnya adalah: pembacaan yang sangat harfiah dan kaku atas Islam yang tak jarang diwarnai juga dengan narsisisme dalam beragama, atau penafsiran apa pun dalam Islam yang selalu dimasukkan dalam bingkai obsesi politik, atau sibuk mengapropriasi berbagai teori Barat (post-) modern tanpa memiliki daya kritis. Ini bergandengan pula dengan inferioritas terhadap peradaban Barat yang maju tanpa perlu menyertakan agama, apalagi menyertakan khazanah spiritualnya.

Permasalahannya, jika Islam memang harus tampil rasional dan ilmiah sesuai standar modern, maka Islam sebagai agama sudah tidak diperlukan lagi. Rangkul sekularisme dan kembangkan filsafat, sains dan ilmu-ilmu rasional lainnya. Untuk apa membawa Islam sebagai agama yang memiliki begitu banyak perintah dan larangan yang entah untuk apa. Misalnya, dengan itikad menegakkan sains dan rasionalitas, maka dijelaskan bahwa daging babi itu haram bagi umat Islam karena adanya cacing pita yang berbahaya bagi tubuh. Pertanyaannya: jika kini telah ada teknologi yang menjamin bahwa daging babi bisa dimasak dengan sempurna dan bersih dari cacing pita, maka apakah daging babi lantas menjadi halal bagi umat Islam?

Akhir kata, menjadi seorang muslim bukan berarti takut terhadap perubahan zaman dan menutup diri dari berbagai perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan apa pun. Namun, akan menjadi masalah jika kalangan muslim terpelajar ternyata tak mampu ‘mendamaikan’ dua dunia yang selama sekian abad diyakini tak akan pernah bertemu, dan alih-alih malah menjadi mengidap skizofrenia kultural terus menerus. Hal semacam ini seharusnya disadari dengan baik oleh kalangan intelektual muslim yang hendak melakukan upaya integrasi pengetahuan agar jangan malah seperti menolong orang tenggelam padahal dirinya sendiri tak bisa berenang.

REFERENSI

- Adlin, Alfathri (2019). *Gnōthi Seauton: Pengenalan Diri Menurut Platōn*. Tesis Magister. Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.
- Adrianus Sunarko, “Agama di Zaman Post-Sekuler: Tersingkir atau Mendominasi Politik?”, Pidato Ilmiah Pengukuhan sebagai Guru Besar Ilmu Teologi STF Driyarkara, 11 Mei 2019.
- Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam*. Mizan: Bandung, 1993.
- Al-Ghazali (1983). *Ihya Al-Ghazali* Jilid 4. Jakarta Selatan: C.V. Faizan, cet. 3.
- Brinton, Crane (1981). *Pembentukan Pemikiran Modern*. Jakarta: Mutiara.
- Burckhardt, Titus (1987). *Mirror of the Intellect*. Cambridge: Quinta Essentia.
- Daryush Shayegan (1992). *Schizophrenia Cultural: Islamic Societies Confronting the West*. London: Syracuse University Press.
- Ehsan Masood (2009). *Ilmuwan-ilmuwan Muslim Pelopor Hebat di Bidang Sains Modern: Dari Musa Al-Khawarizmi di Bidang Matematika sampai Ibnu Sina di Bidang Kedokteran*. Jakarta: Gramedia.
- Ernest Gellner. *Menolak Posmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*. Mizan: Bandung, 1994.
- F. Budi Hardiman (2016). “Post-Sekularisme”, dalam kolom Opini Kompas, 7 Juni 2016.
- Foucault, Michel (1981). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. ed. Colin Gordon. Sussex: Harvester Press.
- _____ (2006). *History of Madness*. Oxon: Routledge.
- Haryatmoko (2002), “Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan”, dalam Basis, Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari 2002.
- Hodgson, Peter C. (2005). *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Jane Idelman Smith & Yvonne Yazbeck Haddad (2004). *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat: Ragam Pandangan Islam dari Klasik hingga Moderen*. Jakarta: Serambi.
- Lorenz, Konrad (2002). *On Aggression*. London: Routledge.
- Lovejoy, Arthur Oncken (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York: Harvard University Press.
- Merriam-Webster’s Collegiate Dictionary (Tenth Edition, 1994). Springfield. Merriam-Webster, Incorporated.

- Narwastuyati P. Mbeo (2020). *Analisa Charles Taylor Tentang Sekularisasi dan Apa yang Dapat Dipelajari Indonesia Daripadanya*. Disertasi. Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.
- Smith, Huston (1989). *Beyond the Postmodern Mind (Updated and Revised)*. Wheaton: The Theosophical Publishing House.
- Sugiharto, Bambang (1996). *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Solomon, Robert C. (2006). "Nietzsche ad hominem: Perspectivism, personality and resentment", dalam *Cambridge Companion Online* © Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Thomas Szasz (1973). *The Second Sin*. Garden City, NY: Anchor/Doubleday.
- Vattimo, Gianni (1988). *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Jon R. Synder. Cambridge: Polity Press.
- Verene, Donald Phillip (2007). *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*. New York: State University of New York Press.
- Watts, Alan (1968). *Myth and Ritual in Christianity*. Boston: Beacon.
- Zamzam A. J. Tanuwijaya dan Tri Boedi Hermawan, "Struktur Insan dalam Al-Quran, Apa yang Tersentuh oleh Psikologi Analitik dan Status Kecerdasan Spiritual (SQ)", dalam *Journal of Tasawwuf Studies: Jurnal Kajian Ilmu dan Hukum dalam Islam*, Vol. 02, No. 01, Januari 2019.