

TELAAH PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI ILMUWAN MUSLIM KONTEMPORER: PERSPEKTIF INTELEKTUAL MUSLIM INDONESIA.

Dr. Mulyadi Hermanto Nst

*Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Tapanuli Selatan
Jl. St. Mohd. Arief No. 32 Padangsidempuan 22716
mulyadi_hermanto@yahoo.co.id*

Abstract

Reconstruction Epistemology Islamic Contemporer. Secularization of science, dichotomy of knowledge, and degradation of islamic knowledge in the modern era had stimuled some intelectual discources in indonesia Moslem intellectual community. They have payed affention to reconstruct integrally the paradigma of islamic knowlegde in medern era. At least, in this context, there are three types of integration of islamic knoelgde in discources of muslim intellectual in Indonesia, such as: revitalism-integrative, interconnective-integrative, and transformative-integralistic. Nevertheless, these intellectual efforts had been on going process and formation in order to find the ideal model of islamization of knowledge that are compatible to islamic, modernism, and indonesian velues.

PENDAHULUAN

Ada sejumlah istilah yang sering digunakan oleh para sarjana Muslim terkait dengan gagasan islamisasi ilmu pengetahuan, yaitu “islamisasi ilmu”, “islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer”, “islamisasi ilmu pengetahuan modern”, “islamisasi disiplin”, dan “naturalisasi ilmu”. Berbagai istilah itu pada umumnya mengarah kepada upaya menjadikan Al-Quran dan Sunnah sebagai paradigma atau pandangan dunia (*world view*) berbagai bidang ilmu pengetahuan, khususnya ilmu-ilmu pengetahuan Barat modern yang sekuler. Artinya, ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dan ilmu-ilmu humaniora (*humanities*) harus diberi landasan legitimasi wahyu. Jadi, rekontruksi sains dan teknologi berangkat dari konteks ke teks (wahyu), sebagaimana diusung oleh S.M. Naquib al-Attas, S.H. Nasr, C.A. Qadir, Ismail Razi al-Faruqi, Mulyadhi Kartanegara, dan lain-lain.

Namun, bagi sebagian pihak, islamisasi ilmu pengetahuan tidak lebih dari sekedar ideologisasi keislaman di bidang ilmu pengetahuan zaman modern yang diklaim bersifat sekuler. Tanggapan seperti ini dikemukakan oleh berbagai intelektual muslim, seperti: Fazlur Rahman, Muhsin Mahdi, Abdussalam, Abdul Karim Soroush, dan Bassam Tibbi.

Dalam pandangan Fazlur Rahman, misalnya, ilmu pengetahuan tidak bisa diislamkan karena tidak ada yang salah di dalamnya. Persoalan yang sering muncul hanyalah dalam penggunaannya, ilmu pengetahuan layaknya “senjata bermata ganda” yang harus digunakan secara hati-hati dan bertanggung jawab. Ringkasnya, ilmu tidak memiliki urusan dengan pandangan hidup yang melatarbelakanginya, sebab kebenaran ilmu tidak memerlukan finalitas atau keyakinan. Abdus Salam mengemukakan, bahwa hanya ada satu sains yang berlaku secara universal, problem-problem dan modalitas-modalitasnya juga bersifat universal, sehingga tidak dikenal sains berkategori agama tertentu. Jadi, menurutnya, tidak ada sains Islam, Hindu, Yahudi, dan Kristen.

Islamisasi ilmu pengetahuan dalam konteks keindonesiaan zaman modern, ditandai dengan bergulirnya “Proyek Pembangunan Intelektualisme Islam dengan berbagai formulasi dan variasinya. Namun, pada umumnya, kelompok intelektual muslim Indonesia tidak terlalu menaruh perhatian yang serius atau bahkan menafikan perlunya islamisasi ilmu pengetahuan. Sebab, kebanyakan dari mereka memandang ilmu pengetahuan bersifat objektif dan berlaku universal sehingga tidak ditemukan perbedaan antara ilmu pengetahuan di dunia Barat dan di dunia Islam. Bagi mereka islamisasi ilmu pengetahuan sama artinya dengan ideologisasi agama terhadap ilmu pengetahuan, padahal menurut mereka ilmu pengetahuan sifatnya harus netral dan bebas nilai.

Berbeda dengan pandangan mereka terhadap sedikit intelektual Muslim Indonesia yang memberikan perhatian cukup serius terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan. Di antaranya, Kuntowijowo, misalnya, mengedepankan gagasan “Paradigma Islam/Ilmu Sosial Profetik”, Kadir menggagas “Paradigma Amali Ilmu Islam Terapan”, Abdullah mengemukakan “Paradigma Historisitas-Normalivitas Intergalistik-Interkonektif” dan Kartanegara menggagas “Revitalisasi Keilmuan Klasik atau Renaisans Ketiga”, dan lain-lain. Mereka

memberikan respons secara filosofis tentang pentingnya islamisasi ilmu pengetahuan dengan corak pemikiran variatif.

Para intelektual Muslim Indonesia menggunakan pendekatan, model analisis, dan gagasan-gagasan atau langkah-langkah strategis yang relatif berbeda dalam upaya melakukan islamisasi ilmu pengetahuan. Kartanegara, misalnya, berdasarkan studi kritisnya terhadap sejarah perkembangan keilmuan di dunia Barat Modern, dia berkesimpulan bahwa secara filosofis-etis dunia Barat tidak saja telah melakukan sekularisasi dan dikotomi ilmu pengetahuan, akan tetapi lebih daripada itu secara teologis telah melakukan kekafiran terhadap Tuhan.

Fenomena ini, menurutnya, berdampak terhadap pemisahan antara ilmu dari agama. Sekalipun tidak seluruh intelektual Barat sependapat dengan mereka, namun pengaruh para ilmuan sekuler ini masih sangat besar dan menentukan, sehingga dipandang sebagai tantangan dan ancaman terhadap sistem epistemologi Islam. Terutama dalam kaitannya dengan sumber ilmu pengetahuan, dan bahkan sistem teologis Islam. Penolakan ilmuan sekuler terhadap entitas metafisik berdampak pada pengukuhan pengalaman empirik-inderawi sebagai satu-satunya sumber ilmu pengetahuan dan sebaliknya penafian akal, intuisi, dan wahyu sebagai sumber ilmu pengetahuan. Artinya, validitas sumber-sumber ilmu yang bergantung pada dimensi metafisik mereka tolak oleh karena tidak punya pijakan logika saintifik-positivistik. Jadi epistemologi sekuler seperti itu dikaitkan dengan Islam; tentu wahyu ditolak sebagai sumber ilmu yang sah, sehingga seluruh sistem kepercayaan, teologis, dan mistis-filosofis Islam akan diruntuhkan. Sementara, dalam sistem epistemologi Islam, pengalaman inderawi, akal, intuisi, dan wahyu merupakan sumber-sumber ilmu pengetahuan.

Tantangan filosofis kontemporer ini, menurut Mulyadhi, jauh lebih radikal dan serius daripada tantangan yang dihadapi oleh kaum intelektual Muslim zaman al-Ghazali (w.1111), sehingga islamisasi ilmu pengetahuan harus dilakukan guna memberikan respons filosofis yang sebanding, bahkan lebih baik dan meyakinkan daripada argumen-argumen mereka. Berkaitan dengan hal ini, beliau mengedepankan sejumlah gagasan, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Revitalisasi Ilmu-ilmu Rasional Zaman Klasik Islam

Sebagaimana halnya al-Attas, Mulyadhi memandang perlu revitalisasi ilmu-ilmu rasional zaman klasik Islam, guna memberikan jawaban-jawaban filosofis yang seimbang untuk membendung dan mengkritisi sekularisme ilmu pengetahuan. Menurutnya, upaya itu hanya dapat dilakukan melalui argumentasi filosofis bukan dogma keagamaan. Konsekuensinya, intelektual Muslim, dalam hemat Mulyadhi, harus memperkuat kajian filsafat Islam klasik sebagaimana yang ditradisikan oleh dunia Islam Syiah hingga saat ini. Mulyadhi menginformasikan bahwa di tangan para filsuf Syiah inilah tradisi filsafat dan ilmu-ilmu rasional dipelihara, diolah, dan dikembangkan secara sistematis. Melalui konservasi dan pengembangan tradisi filosofis dan ilmiah itu, para filsuf Syiah tidak saja mampu membangun sistem pemikiran filsafat yang besar, kokoh, independen, dan canggih serta mampu menyusun metodologi filosofis dan sesuai dengan tantangan perkembangan zaman akan tetapi juga mampu merespons, berdialog, dan bahkan memberikan koreksi konstruktif terhadap pemikiran filsafat Barat modern. Misalnya, Thabathaba'i dan muridnya Muriadha Myhahari berhasil dengan baik dan jitu dalam berdialog atau mengkritisi paham Marxisme yang pernah dikembangkan di Iran oleh Partai Tudeh dan sangat berpengaruh terhadap kaum intelektual muda Iran. Demikian juga Mahdi Ha'ri, seorang profesor filsafat di Universitas Teheran, ia telah menegaskan bahwa pengalaman mistik merupakan pengalaman objektif dan bisa dijelaskan secara logis dan bukan sebagai halusinasi sebagaimana yang sering dianggap oleh para ilmuan sekuler.

Revitalisasi ilmu-ilmu rasional Islam klasik, dalam hemat Mulyadhi memiliki dua kategori tujuan, secara teoritis dan praktis. Secara teoritis revitalisasi itu bertujuan sebagai berikut. Pertama, untuk mengenal lebih dekat para filsuf muslim. Kedua, untuk mengetahui berbagai jenis metode ilmiah dan logis yang mereka gunakan (misalnya, retorik, puitis, dialektik, dan demonstratif) serta tingkat validitasnya. Ketiga, untuk mengenal lebih jauh ragam kegiatan ilmiah yang mereka lakukan, di bidang ilmu-ilmu kealaman maupun bidang spekulasi filosofis, dan pengalaman mistik. Keempat, untuk menggali secara lebih baik ajaran-ajaran metafisik, epistemologis, dan aksiologis termasuk asumsi-asumsi dasar tersebut, serta proses evolusi kreatif bangunan filsafat mereka dari yang sederhana sampai yang paling canggih.

Disamping itu, secara praktis, revitalisasi ilmu-ilmu rasional memiliki tujuan sebagai berikut. Pertama, melindungi kepercayaan agama dengan dan dalam sebuah benteng filosofis yang dibangun di atas dasar-dasar logika yang handal. Jadi, revitalisasi ilmu-ilmu rasional berbeda dengan tujuan proyek intelektual al-Ghazali (w.1111) bertajuk "*al-ihya' ulum ad-din*" (menghidupkan ilmu-ilmu agama). Jadi proyek intelektual al-Ghazali bertujuan untuk menghamtam ilmu-ilmu rasional pada zamannya, maka

revitalisasi ilmu-ilmu rasional model Mulyadhi bertujuan untuk menguatkan dan melindungi kepercayaan agama bukan untuk menggugat apalagi menyerang kepercayaan agama dari serangan-serangan filosofis dan ilmu yang dilancarkan para pendukung filsafat positivisme sekuler.

2. Integrasi Ilmu Pegetahuan Agama dan Non Agama

a. Integralisasi Interkoneksi

Setelah mengkaji berbagai persoalan modernisme seperti: *split personality*, *pluralisme*, *anarkhisme*, *disintegrasi* sosial, sikap dan perilaku antarumat beragama dan tuntutan perkembangan peradaban dunia kontemporer di satu sisi, dan juga mencermati dimensi filosofis dan ilmu-ilmu Islam klasik dan ilmu-ilmu kontemporer di sisi lain. M. Amin Abdullah senada dengan Ismail al-Faruqi, menawarkan gagasan integralisasi ilmu pengetahuan secara interkoneksi bercorak teo-antroposentrik. Artinya, perlu untuk mewujudkan atau mengartikulasikan bentuk pergumulan dan dialog antara sistem berpikir filsafat Islam kontemporer dengan filsafat Barat kontemporer secara konseptual.

Gagasan ini didasarkan atas realitas peradaban Islam zaman modern bahwa pertama, ilmu-ilmu keislaman klasik dipandang kurang siap merespons tantangan pluralisme agama dan budaya; serta dipertanyakan kcsanggupanuya dalam memberikan jawaban/solusi secara menyejukkan hati dan lapang dada. Kedua, ‘*rasionalitas*’, “teori-teori” atau “paradigma” ilmu-ilmu keislaman klasik, seperti: Ilmu Talsir, Ilmu Hadis, Falsafah, Tasawwut, Kalam, Tarbiyyah, senada dengan M. Arkoun, perlu didekonstruksi relevansinya, oleh karena situasi dan kondisi (ekonomi, politik, sosial, budaya, iptek) sekarang jauh berbeda dari zaman ketika ilmu-ilmu keislaman klasik tersebut disusun pada masa lebih dari seribu tahun yang lalu. Ketiga, terkait dengan sikap dan perilaku keberagamaan umat Islam zaman kekinian. Mengapa umat Islam terkesan lebih mengutamakan sikap dan peritaku eksklusif? Bagaimana anjuran Alquran sebenarnya, apakah ia lebih mengajak untuk membentuk sikap eksklusif-absolut atau inklusif-relatif? Apa balas-batas inklusivitas dan eksklusivitas tersebut? Keempat, dikotomi ilmu pengetahuan, antara ilmu-ilmu kealaman dan ilmu-ilmu keagamaan yang bersumber dari teks. Akibatnya, PTAI yang ada sekarang sama sekali tidak mengenal para ilmuan di bidang ilmu-ilmu kealaman terlebih-lebih perkembangan metodologinya. Padahal, perkembangan ilmu-ilmu kealaman dewasa ini dapat dimanfaatkan untuk pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang ada sekarang.

Untuk menjawab dan mencari solusi terhadap berbagai persoalan tersebut, Abdullah menggunakan dua sudut pendekatan, yaitu: pendekatan filsafat ilmu dan pendekatan kelembagaan Perguruan Tinggi. Berbeda dengan Kartanegara yang lebih banyak menaruh perhatiannya pada faktor eksternal, berupa tantangan pemikiran ontologis ilmu pengetahuan zaman modern, Abdullah lebih memilih menyoroiti faktor internal, berupa keteringgalan ilmu-ilmu keislaman klasik di zaman modern di bidang epistemologis dan aksiologis sebagai fokus perhatiannya. Menurutnya, aspek epistemologi dan aksiologi ini penting mendapatkan perhatian serius, mengingat kedua bentuk falsafah tersebut pada umumnya masih sangat terasa asing bagi komunitas intelektual Muslim, apalagi mendialogkan keduanya secara intensil.

Secara epistemologis, Abdullah mempertanyakan relevansi ilmu-ilmu keislaman klasik dalam kaitannya dengan penerapan teori-teori dan metodologi-metodologi ilmiah zaman modern. Lalu, beliau juga mengkritisi seluruh konstruksi ilmu-ilmu keislaman dan pemikiran Islam klasik yang menurutnya sangat luas terkait dengan upaya integrasi ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu non-agama secara interkoneksi, terutama di lembaga-lembaga Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia. Dalam pada itu, beliau juga mengkritisi fenomena keterpisahan ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), ilmu-ilmu Imumaniora (*humanities*), dan ilmu-ilmu keagamaan (*religious studies*) antara satu dengan lainnya berjalan sendiri-sendiri dan tanpa bertegur sapa secara dikotomis-parsial atomistik. Pengetahuan agama, misalnya, berdiri sendiri tanpa memerlukan bantuan metodologi yang digunakan oleh ilmu pengetahuan umum dan begitu pula sebaliknya (*single entity*). Kalau pun antara satu bidang ilmu dengan bidang ilmu yang lain saling mengetahui keberadaan rumpun ilmunya masing-masing, akan tetapi keduanya nyaris tidak pernah saling bersentuhan dan tidak bertegur sapa secara metodologis (*isolated entities*).

Lebih khusus, dalam pengamatan Abdullah, bidang ilmu-ilmu keislaman sebagaimana yang diajarkan di PTAIN juga masih berpola dikotomis-atomistik. Artinya, sekalipun masih berada dalam satu rumpun ilmu-ilmu keagamaan (*ulumuddin*), akan tetapi dalam praktiknya corak pemikiran dalam ilmu-ilmu keislaman hampir-hampir tidak pernah akurat. Antara satu dengan lainnya tidak jarang saling mendeskreditkan, tidak saling percaya-mempercayai, saling kafir-mengkafirkan,

murtad-memurtadkan, dan sekuler-mensekulerkan antarpenganut tradisi epistemologi keilmuannya masing-masing. Di sisi lain, terdapat pula “tembok pembatas yang sangat tebal” antara keilmuan umum dan keilmuan agama di fakultas-fakultas PTAIN, baik secara filosofis maupun administratif pendidikan.

Kerangka teori “trilogi paradigma ilmu-ilmu keislaman” model M. Abid al-Jabiri, Abdullah menguraikan realitas epistemologi ilmu-ilmu keislaman klasik seperti ilmu Kalam dan Ilmu Fiqh yang menurutnya sangat didominasi oleh paradigma *bayani*. Dominasi itu tidak saja menyebabkan sulitnya upaya dialog dengan paradigma *burhani*, sebagaimana yang digunakan oleh falsafat, ilmu-ilmu kealaman, kemasyarakatan, dan kemanusiaan; dan paradigma *irfani* sebagaimana dianut oleh ilmu tasawwuf, akan tetapi juga dominasi paradigma *bayani* telah menjadikan paradigma *burhani* dan *irfani* tersingkir dari panggung sejarah pemikiran Islam. Padahal, menurutnya, paradigma *bayani* yang mengandalkan dimensi normativitas-tekstualitas itu tidak dapat diandalkan ketika berhadapan dengan dimensi historisitas. Pola pikir *bayani* menghadapi kekakuan dan rigiditas ketika berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat lain yang berbeda agama, terlebih-lebih menjawab tantangan realitas perubahan sosial. Menyikapi persoalan keragaman ini, corak berpikir *bayani* pada ujungnya hanya akan menghasilkan sikap mental dogmatik, apologetik, dan polemik. Sebab fungsi dan peran akal pikiran manusia, dalam hal ini hanya untuk mengukuhkan dan membenarkan otontas teks. Kalau pun digunakan, hanyalah dalam pengertian analogi (*qiyas*) dan bukan dalam arti silogisme-filosofis. Tugas akal bagi epistemologi *bayani* tidak lebih dari sekedar alat pengatur dan pengekang hawa nafsu bukan untuk mencari sebab-akibat lewat analisis keilmuan yang akurat. Corak berpikir *bayani* selalu mencurigai akal, oleh karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Ironisnya, pelaksanaan dan implementasi ajaran teks dalam kehidupan masyarakat tidak dapat dipecahkan oleh epistemologi *bayani*.

Persoalan lain yang muncul dalam hal ini adalah terdapatnya sejumlah klaim kebenaran yang berbeda atas pemahaman terhadap teks di kalangan aliran, kelompok atau organisasi keagamaan tertentu sebagai sesama penganut agama yang sama maupun penganut agama yang berbeda. Guna mempertahankan pendapat dan pandangannya masing-masing, mereka sering terjebak dalam pola pikir dialektik (*jadaliyah*), sebagaimana yang biasa digunakan oleh kalangan fiqaha’ dan mutakallim. Atas dasar itu, Abdullah menegaskan bahwa jika pola pikir *bayani* ini terus dipertahankan dalam pengkajian, sulit dibayangkan akan terjadi pengembangan ilmu-ilmu keislaman dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer.

Di samping itu, epistemologi *burhani* bersumber pada realitas (*al-waqi’*) terkait dengan alam semesta, sosial, humanitas, maupun keberagaman. Epistemologi *burhani* mengkonseptualisasi dan mensistematisasi proses atau hasil pengkajiannya melalui premis-premis logika (*al-mantiq*) yang disusun lewat proses abstraksi akal dan pengamatan inderawi yang sah atau dengan menggunakan alat-alat tertentu. Di sini, peranan akal sangat menentukan karena fungsinya selalu diarahkan untuk mencari sebab-akibat terkait dengan peristiwa-peristiwa alam, sosial, kemanusiaan, dan keberagaman. Dalam hal ini, akal tidak memerlukan teks-teks keagamaan dan bukan pula untuk mengukuhkan teks, akan tetapi untuk menganalisis dan menguji secara terus-menerus (*heruistik*) kesimpulan-kesimpulan sementara atau teori yang dirumuskan lewat premis-premis logika keilmuan. Epistemologi *burhani* biasanya menggunakan pendekatan-pendekatan eksperimen, sosiologi, antropologi, politik, sejarah, dan lain-lain. Oleh karena itu, model penjelasannya pun bersifat eksploratif, eksploratif, dan verifikatif.

Dalam pandangan Abdullah, guna menjembatani epistemologi *bayani* (teks) dan epistemologi *burhani* (akal), dapat digunakan epistemologi *irfani* yang menjadikan pengamatan langsung secara batin (*direct experience*) sebagai sumber ilmu pengetahuan. Epistemologi *irfani* dapat dijadikan sebagai alat pengontrol dan alat penyeimbang pemikiran sekalipun epistemologi ini dipertanyakan keabsahannya oleh karena dianggap terlalu liberal sebab tidak mengikuti pedoman-pedoman yang diberikan oleh teks dan juga dianggap tidak mengikuti aturan-aturan dan analisis logika. Dalam hemat Abdullah, epistemologi *irfani* dalam konteks modern dapat direkonstruksi dengan cara meminjam tradisi pemikiran eksistensial di Barat yang mengakui adanya pengetahuan berdasarkan kesadaran batin (*preverbal, prerellective consciousness, prelogical knowledge*). Menurut Abdullah, pengalaman hidup manusia dapat diandalkan dan merupakan pelajaran yang tidak ternilai harganya. Ketika manusia menghadapi alam semesta yang cukup mengagumkan dalam lubuk hatinya yang terdalam telah dapat merasakan dan mengetahui adanya kehadiran Zat Yang Maha Suci dan Maha Kuasa. Pengalaman konkret pahit getirnya konflik, kekerasan, dan disintegrasi

sosial dan akibat yang ditimbulkannya dapat dirasakan langsung oleh siapa pun tanpa harus dipersyaratkan untuk menunggu turunnya atau mengetahui jenis-jenis teks keagamaan. Pengalaman-pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, dan fitri hampir-hampir tidak terkatakan oleh logika dan tidak dapat diungkapkan dengan bahasa. Pengalaman otentik ini dapat dirasakan secara langsung oleh seluruh umat manusia apapun warna kulit, ras, budaya, dan agama yang dipeluknya, tanpa harus mengatakannya terlebih dahulu lewat pengungkapan bahasa maupun logika.

Atas dasar itu, corak epistemologi *irfani* dipercaya dapat mencairkan sekat-sekat formalitas lahiriah, seperti bahasa, agama, ras, etnik, warna kulit, golongan, kuttur, tradisi, yang diciptakan oleh tradisi epistemologi *bayani* dan *burhani*. Sebab, jika epistemologi *bayani* dan epistemologi *burhani* membedakan dan memberikan jarak yang tegas antara subjek dan objek secara subjektif, maka pola pikir *irfani* memperlakukan hubungan objek dengan subjek secara intersubjektif. Jika epistemologi *bayani* dan *burhani* lebih mengedepankan dimensi eksoteris-eksternalitas, maka epistemologi *irfani* lebih menekankan aspek, batin atau esoteris-spiritualistik. Konsekuensinya, epistemologi *irfani* diyakini dapat menggiring sikap dan perilaku seseorang siap menerima kebersamaan dalam perbedaan (*unity in difference*), toleransi (*tolerant*), dan kemajemukan (*pluralism*). Apapun yang dirasakan oleh suatu pengamat suatu kultur, ras, agama, warna kulit, bangsa tertentu khususnya dalam hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan sosial keagamaan, mungkin dengan sedikit tingkat perbedaan, juga dapat dirasakan oleh manusia dalam kultur, ras, agama, warna kulit, dan bangsa yang lain.

b. Integralisasi *Amali* Transformatif

Relatif berbeda dengan fokus perhatian Kartanegara dan Abdullah, Muslim A. Kadir (selanjutnya disebut Kadir), lebih menyoroti Fungsi ilmu pengetahuan secara praktis-pragmatik. Sebab, menurutnya, pembentukan keberagaman tidak terhenti hanya pada paradigma *bayani* (*ahkami*), *burhani* (*falsafi*), dan *irfani* (*wijdani*), akan tetapi juga harus sampai pada paradigma *amali*. Pemikiran seperti itu didasarkan atas postulat bahwa ruang lingkup keberagaman dalam Islam menjangkau seluruh segi kehidupan kemanusiaan, mencakup: dimensi ruhaniah (kejiwaan), perilaku individu maupun kelompok, dan bahkan pembangunan tatanan kehidupan masyarakat. Cakupannya bukan hanya berhubungan dengan persoalan ibadah semata, tetapi juga bidang ekonomi, politik, sains dan teknologi, seni, budaya, dan lain-lain. Oleh karena itu, paradigma keilmuan dalam Islam tidak hanya berhubungan dengan aspek ontologis-metafisik akan tetapi juga aspek perbuatan nyata atau *amali*.

Di sisi lain, paradigma *amali* perlu dikembangkan dalam ihwal ilmu pengetahuan, oleh karena keterbatasan dan kemunduran ilmu keislaman klasik dalam hal ini menjelaskan, menjawab, dan menyelesaikan masalah-masalah kekinian dalam berbagai aspek kehidupan, sehingga tidak dapat berhasil secara maksimal mencapai tujuan risalah kenabian. Ringkasnya, senada dengan Abdullah, Kadir berpandangan bahwa Ilmu Islam klasik dewasa ini berada pada tahap anomali, padahal ia sangat diperlukan sebagai produk pikir untuk memahami ajaran wahyu dan cara melaksanakannya, termasuk mencari solusi dan berbagai masalah yang dihadapi oleh umat Islam dewasa ini. Oleh karena itu, sembari mengutip Thomas Kuhn, Kadir menyatakan perlunya upaya merumuskan ulang ilmu keislaman dalam bentuk paradigma baru bagi perkembangannya, mencakup pandangan dasar, objek pokok kajian, perspektif umum, dan metode pemecahan masalah. Kadir menambahkan bahwa pokok bahasan, perspektif umum, dan metode pemecahan masalah ilmu Islam tidak lagi berhenti pada norma atau pemikiran spekulatif, melainkan secara pasti harus menjangkau dimensi terapan ajaran dalam kehidupan praktis (berdimensi *amali*). Atas dasar pemikiran seperti itu, Kadir menegaskan bahwa paradigma Ilmu Islam *Amali* sebagai ilmu terapan merupakan alternatif tunggal bagi pemecahan masalah agar Islam masa kini berhasil mencapai tujuan risalah yang kualitasnya sama dengan masa Rasulullah.

Dengan demikian, paradigma *amali* ini menuntut pergeseran sejumlah aspek epistemologis, meliputi definisi, teori, dan sifat produk keilmuan. Sumber ilmu pengetahuannya berasal dari Alquran dan Sunah, namun materinya berpijak pada universalitas Islam yang belum tereduksi dalam batasan waktu dan waktu tertentu. Ketika berinteraksi dengan kehidupan nyata, ajaran universalitas itu menjadi bersifat fleksibel. Artinya, jika kehidupan sosial mengalami perubahan, unsur universalitas itu pun mengizinkan perubahan dalam sebagian aspek kehidupan. Pada tahap ajaran moral normatif berubah menjadi kenyataan, idealitas berubah menuju faktualitas, dan universalitas menjadi singularitas. Dalam tahap ini, materi yang semula berasal dari Alquran dan Sunah menyatu dengan materi yang berpangkal dari kenyataan konkret. Jadi, sumber pengertian tentangnya, dalam

tahapan ini bukan hanya Alquran dan Sunnah melainkan juga kenyataan konkrit keberagamaan orang beriman.

Dengan demikian, bagi paradigma *amali*, sumber ilmu hukan hanya wahyu (Islam ideal) akan tetapi juga realitas konkrit (Islam laktual). Konsep dan teori dalam Islam ideal bersifat asasi, sehingga dapat disebut *grand concept* (konsep besar) atau *grand theosy* (teori besar). Islam ideal disebut bersifat esensial dan besar oleh karena menjadi induk semua bentuk pelaksanaan yang lebih kecil (Islam laktual). Sementara itu, konsep dan teori dalam Islam faktual merupakan wujud konkrit realisasi Islam ideal dalam kenyataan, sehingga dapat disebut sebagai konsep dan teori empirik. Jadi, konsep dan teori dalam Alquran dan Sunnah (Islam ideal), demikian Kadir menegaskan, bukanlah teori tentang keberagamaan orang beriman yang melaksanakan ajaran itu.

Dengan perkataan lain, konsep besar (*grand concept*) dan teori besar (*grand theoty*), biasa juga disebutnya dengan istilah *ahkam* atau Islam ideal, berasal dari dan Sunnah dapat bergeser ke ranah empirik sebagaimana dilakukan oleh masyarakat beriman (Islam faktual). Jika dalam tahap Islam ideal, unsur-unsur yang terkandung di dalamnya belum terkait dengan kondisi riil ruang dan waktu tertentu, maka setelah terjadi proses faktualisasi terhadapnya, kondisi wang dan waktu turut mempengaruhinya. Dalam fase ini berbagai sifat, keadaan, hal ihwal, pelaku, objek kegiatan, corak, warna, tempat, waktu pelaksanaan dan semua unsur yang berkonotasi singularitas akan turut serta di dalamnya. Inilah “proses pertajaman” yang harus dilakukan sehingga *grand concept* atau *grand theory* sebagaimana yang terkandung dalam ajaran Islam ideal itu dapat melahirkan konsep atau teori secara empirik.

Oleh sebab itu, fase ini menuntut penjelasan sifat hubungan antara fenomena keberagaman yang satu dengan yang lainnya. Jika Islam faktual menampilkan keberagaman dalam kehidupan beragama orang beriman, maka teori akan menampilkan prosedur teknis untuk membentuk keberagamaan itu. Jika konsep menggambarkan tampilan corak singularitas keberagamaan, maka teori akan menggambarkan proses faktualisasi yang dilewati. Secara aksiologis, jika konsep dan teori empirik ini dipenuhi, selanjutnya pelaku dapat membentuk dan mewujudkan suatu satuan perilaku keberagamaan yang lebih besar dan mencakup berbagai aspek kehidupan. Pada gilirannya, hal ini berpotensi menentukan tingkat peluang pencapaian tujuan risalah secara ukhrawi dan duniawi serta sekaligus membuktikan bahwa Islam ideal tidak hanya terbukti unggul atau tinggi (*ya'lu*) secara konseptual atau teoritis kewahyuan, akan tetapi juga secara realitas empirik. Proses berpikir, untuk menajamkan konsep dan teori dalam argumentasi seperti itu, dapat mengembangkan produk keilmuan dalam Islam, demikian Kadir menegaskan. Inilah prosedur menemukan suatu teori dalam paradigma *amali*.

Paradigma *amali* yang dikemukakan Kadir, secara esensial senada dengan pandangan Kuntowijoyo yang beberapa tahun sebelumnya telah mengkonstruksi secara spesifik sebuah konsep pengembangan Ilmu Sosial berdimensi semangat profetik-keagamaan. Dalam pandangan Kuntowijoyo, ajaran-ajaran agama harus dielaborasi ke dalam bentuk suatu teori sosial, sehingga melahirkan Ilmu Sosial Profetik yang memiliki wang lingkup tidak hanya terbatas pada aspek-aspek normatif yang bersifat permanen, akan tetapi pada aspek-aspek yang bersifat empiris, historis, dan temporal. Tujuannya tidak sekedar bersifat transformatif dengan semangat “mengubah demi perubahan” semata, akan tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu secara humanistik-emansipatif, liberatif, dan transendental yang diderivasikan dari misi historis Islam sebagaimana terkandung dalam ajaran kewahyuan. Oleh karena itu, diperlukan upaya reorientasi terhadap epistemolog “*mode of thought*” dan “*mode of inquiry*”, bahwa ilmu pengelahuan tidak hanya bersumber dari rasio dan realitas empirik, akan tetapi juga dan wahyu. Pengetahuan kewahyuan merupakan pengetahuan *a-priori* yang sekaligus memiliki posisi sabagai salah satu pembentuk konstruk mengenai realitas empirik, sebab wahyu diakui sebagai “ayat-ayat Tuhan” yang memberikan pedoman dalam pikiran dan tindakan seorang Muslim. Tegasnya, Alquran sebagai paradigma ilmu pengetahuan.²⁹⁰

²⁹⁰ Tujuan humanisasi adalah memanusiakan manusia. Tujuan literasi adalah pembebasan bangsa dari kekejaman kemiskinan, keangkuhan teknologi, dan pemerasan kelimpahan. Tujuan transendensi adalah menambah dimensi transendental “pembersihan diri” dalam kebudayaan Kuntowijoyo, “Perlunya Ilmu Sosial Profetik”, dalam paradigma Islam interpretasi untuk Aksi, (Bandung: Mizan, 1993), h. 287-289 Kuntowijoyo, “*Paradigma al-Quran untuk Perumusan Teori*”, dalam paradigma Islam..., h. 327,331

Hal ini adalah suatu hal yang lazim di dunia ilmu pengetahuan, betapa tidak bahwa ilmu-ilmu yang empirik pada gilirannya tidak jarang menjadi konsep teoritis, maka dimungkinkan konsep normatif menjadi konsep teoritis. Oleh karena itu, dengan konsep-konsep Alquran dapat dikembangkan ilmu-ilmu Islam yang mempertimbangkan kejiwaan, masyarakat, dan sejarah manusia dengan konsep-konsep tersendiri. Misalnya, konsep-konsep Alquran tentang kejiwaan, seperti: *nafs al-'ammarah*, *nafs al-lawwamah*, *al-nafs al-muthma'innah*, *tazkiyah*, dan lain-lain selain menjadi konsep teoritis Ilmu Tasawwuf, dapat pula diturunkan menjadi konsep teoritis Ilmu Jiwa untuk mengukur kematangan seseorang.²⁹¹

Menjadikan Alquran sebagai paradigma dalam membangun teori ilmu pengetahuan, menurut Kuntowijoyo, memerlukan pendekatan sintetik-analitik. Pendekatan ini menganggap bahwa pada dasarnya kandungan Alquran terbagi kepada dua bagian, yaitu: konsep-konsep (abstrak maupun konkret) dan kisah-kisah sejarah/perumpamaan-perumpamaan (*amtsal*). Jika dalam bagian konseptual itu diperkenalkan berbagai tipe ideal (*ideal type*) ajaran normatif, maka dalam bagian kisah-kisah dan perumpamaan manusia diajak untuk mengenal tipe sempurna paling purba (*arche type*) tentang kondisi-kondisi yang universal sebagaimana terdapat dalam kisah perjuangan para nabi atau kekufuran para penentang ajaran Tuhan. Tujuannya agar manusia dapat menarik pelajaran moral dan peristiwa empirik yang terjadi dalam sejarah yang sifatnya universal dan abadi itu. Cara pemahaman seperti inilah yang dimaksudkan Kuntowijoyo sebagai pemahaman secara sintetik.²⁹² Artinya, manusia dapat merenungkan pesan-pesan moral Alquran dalam rangka mensintesis pengalaman dan pengalaman subjektif mereka dengan ajaran-ajaran normatif. Melalui pendekatan sintetik ini pula manusia dapat melakukan subjektivikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif, etik dan moral individual, selanjutnya melangkah ke level transformasi kemasyarakatan bagi terwujudnya perubahan sosial yang berdimensi risalah profetik dalam semangat humanisasi, emansipasi, dan transendensi.

Dengan demikian guna mengoperasionalkan konsep-konsep normatif Alquran menjadi objektif dan empirik perlu digunakan pendekatan analitik yang setidaknya memiliki tiga langkah kerja. *Pertama*, menjadikan Alquran sebagai data atau suatu dokumen bagi pedoman kehidupan yang berasal dari Tuhan. Tahapan ini merupakan tahapan penegasan postulat teologis dan teoritis. *Kedua*, pernyataan-pernyataan normatif Alquran tersebut dianalisis untuk kemudian diterjemahkan pada level yang objektif. Ini berarti ajaran-ajaran Alquran harus dirumuskan dalam bentuk konstruk-konstruk teoritis Alquran. *Ketiga*, mengelaborasi konstruk-konstruk teoritis Alquran guna membangun rumusan teori secara qur'ani (*Qur'anic theory building*). Dari pendekatan sintetik-analitik inilah akan muncul paradigma Alquran sebagai struktur transendental islamisasi ilmu pengetahuan.²⁹³ Kuntowijoyo tidak hanya berhenti pada gagasan menjadikan Alquran sebagai dasar bagi ilmu-ilmu sosial, tetapi lebih dari itu, ia menginginkan timbulnya ilmu-ilmu sosial yang mencoba menerjemahkan teks-teks Islam (Alquran, hadis, tafsir, fiqh, tasawul) dalam dunia nyata, dalam hidup sehari-hari, dalam fenomena sosial. Jadi, dan teks ke konteks.²⁹⁴

Meskipun demikian, lanjut Kuntowijoyo, dalam rangka reorientasi epistemologi Ilmu Sosial Profetik itu, intelektual Muslim tidak perlu bersikap sinis dan eksklusif terhadap khazanah intelektualisme Barat Modern, khususnya dalam proses pembangunan teori (*theory building*). Bahkan, peminjaman dari atau sintesis dengan temuan sains Barat tidak dapat dihindari. Artinya, islamisasi ilmu pengetahuan dengan proses peminjaman atau melalui sintesis, dalam hemat Kuntowijoyo tidak perlu dikhawatirkan sebagai westernisasi Islam, sebagaimana misalnya yang dikemukakan oleh Zianuddin Sardar. Akan sangat tidak realistis, demikian Kuntowijoyo menegaskan bahwa jika kita memandang pengaruh-pengaruh Barat maupun Timur dalam hal islamisasi sains dalam perspektif yang dikotomis. Bahkan, dalam proses globalisasi dan universalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi sebagaimana yang berlangsung dewasa ini, masyarakat Islam harus membuka diri terhadap seluruh warisan peradaban. Sebab, semua peradaban dan semua agama mengalami proses meminjam dan memberi dalam interaksi mereka satu sama lain sepanjang sejarah. Oleh karena itu, hampir tidak mungkin intelektual Islam bersikap eksklusif, sikap seperti itu adalah sikap yang a-historis dan tidak realistis. Sekalipun demikian, Kuntowijoyo

²⁹¹ Kuntowijoyo, "Konsep Teoritis Ilmu dan Konsep Normatif Agama", dalam paradigma Islam..., h. 308.

²⁹² Kuntowijoyo, *Paradigma al-Quran untuk Teori*, dalam paradigma Islam..., h. 329

²⁹³ Kuntowijoyo, paradigma al-Qur'an., h. 330

²⁹⁴ Kuntowijoyo, *Islam tanpa Masjid...*, h. 251.

menekankan bahwa tujuan final dan reorientasi epistemologi itu tetap diusahakan untuk mendekati cita-cita Islam yang otentik dan menjadikannya sebagai alternatif. Artinya, dalam proses peminjaman, sintesis, dan pengembangan itu tentu terdapat dialektika internal. Misalnya, untuk bidang-bidang kajian tertentu Islam menolak logika Yunani yang sangat rasional untuk digantikan dengan cara berpikir intuitif yang lebih mendekatkan diri pada rasa sebagaimana yang biasa digunakan dalam tasawwuf. Selain proses ini adalah wajar, juga menunjukkan bahwa islamisasi Ilmu tidak sekedar mewarisi tetapi juga melakukan pengayaan (*enrichment*) materi dan bentuknya. Melalui proses ini pada gilirannya tercipta warisan-warisan keilmuan Islam yang otentik. Ringkasnya, islamisasi ilmu pengetahuan dalam hemat Kuntowijoyo, dalam dilakukan melalui mekanisme konversi dan integrasi semua pemikiran dan warisan inelektual dari mana pun ke dalam paradigma teoritis yang sesuai dengan struktur transendental Alquran.²⁹⁵ Dalam pada itu, Kuntowijoyo menambahkan bahwa upaya islamisasi ilmu pengetahuan itu merupakan upaya yang inheren harus dilakukan oleh perguruan-perguruan tinggi Islam, negeri maupun swasta.²⁹⁶

PENUTUP

Islamisasi ilmu pengetahuan di Indonesia dilakukan dengan cara merekonstruksi struktur paradigmatik ilmu-ilmu keislaman zaman modern bercorak integralistik dalam tiga variasi, yaitu: integratif-revitalistik, integratif-interkoneksi, dan integratif-transformatif terapan (*amali*). Rekonstruksi ilmu pengetahuan keislaman zaman kekinian dalam konteks keindonesiaan dilakukan dengan cara dekonstruksi atau membongkar adagium-adagium keilmuan modern dan ilmu keislaman klasik untuk kemudian dicari dan disusun kembali dengan menekankan aspek relevansinya dan manfaatnya dalam kaitannya dengan upaya memahami realitas masyarakat, realitas keberagamaan, dan menjelaskan realitas alam. Berkaitan dengan upaya itu, ada empat pola dasar yang digunakan oleh kalangan intelektual Muslim Indonesia dalam upaya melakukan rekonstruksi ilmu pengetahuan zaman modern. Pertama, mengubah tata pikir normatif menjadi teoritis. Kedua, mengubah tradisi ideologis menjadi rasional-empirik. Ketiga, mengubah tradisi penyakralan pemikiran menjadi kritik terhadapnya. Keempat, mengubah cara berpikir yang menekankan penguasaan materi menjadi penekanan epistemologi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Falsafat Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abdullah, M. Arnie, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Ahmad, Kainaruzzaman Bustaman. "Diaspora Pemikiran Islam di Indonesia (Perspektif Sejarah)", dalam *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- Alias, S.M. Naquib al- *Islam dan Filsafat Sains*, Penerjemah Saiful Muzani. Bandung: Mizan, 1995.
- Attas, V. S.M. Naquib al-, *Secularism and the Philosophy of the Future*, London: Mansell, 1985.
- Faruqi, Ismail Raji al-, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplans*. Washington DC: IIIT, 1981.
- Ali, A. Mukti. *Beberapa Persoalan Agama Dewasa ini*, Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Arkoun, M. *Rethinking Islam Today*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1987.
- Band, Nona Barlow (ed.). *The Autobiography of Charles Darwin*. London: Collins, 1958.
- Kadir, Muslim A. *Ilmu Islam Terapan Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam*. Jakarta: Pustaka Pelajar dan STAIN Kudus, 2003.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005.
- , *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- , *Mengislaman Nalar Sebuah Respons terhadap Modemitas*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.
- , "Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Telaah Kritis terhadap Epistemology Banal", dalam *Refleksi*, Vol. 1 No. 3, Juni-Agustus 1999, h. 59-70.
- Kuntowidjoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, 1998.
- Kuntowidjoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1993.
- Nasr, S.H, *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World of Islam Festival Publishing, 1976.
- Nasr, S.H, *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: A Mandala Book, 1976.
- Nasr, S.H, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifes Iasi*, Bandung: Mizan, 2003.

²⁹⁵ Kuntowijoyo, *Islam tanpa Masjid..*, h. 335.

²⁹⁶ Kuntowijoyo, *Kebijakan Pengembangan Pendidikan Tinggi Islam*", dalam paradigma..., h. 35-41

- Qadir, C.A. *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge, 1988.
- Rahardjo, M. Dawam, *Perspektif Deklarasi Makkah: Menuju Ekonomi Islam*. Mizan: Bandung, 1987.
- Rahman, Fazlur, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Suatu Tanggapan”, dalam *Jurnal al-Hikmah*, Jumada al-Ula-
Jumada al-Tsaniyah 1413/Nopember-Desember, 1992.
- Russell, Bertrand. *Religion and Science*. London: Oxford University Press, 1984.
- Safi, M. Louay. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western, Methods of Inquiry*, Malaysia: International Islamic University Malaysia Press, 1996.