

Al-Ta'wīl Al-'Ilmī : Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci

M. Amin Abdullah

المخلص

يحاول هذا البحث بيان نظرة التأويل العلمي كنموذج بديل لتفسير النصوص مستخدماً الخط الدائري الهيرمينوطيقي الذي يناقش جدياً بين مناهج الايستيمولوجيات البياني والبرهاني والعرفاني.

ويرى الكاتب أن التأويل العلمي كنموذج بديل لفهم آيات القرآن والنصوص المقدسة الأخرى لا يمكن أن يبنى على العلاقة المتوازية أو الخطية. فإن نظام العلاقة المتوازية لا يمكن أن يفتح الآفاق والأفكار والإبداعات ذات الصفة التحويلية وفي هذه الحالة تتوقف الايستيمولوجيات في مواقعها كل على حدة ويصعب كل لون منها أن يتحاور مع الآخر. وهو بمثابة خط سكة الحديد للقطار حيث أن تلك الايستيمولوجيات قائمة على مواقعها كل على حدة ولا يمكن أن يلتقي في نقطة تقارب ما، أما النظام الخطي الذي له افتراضات للتفكير النهائي يجعل الشخص أو الجماعة في موقف منغلِق على نفسه جدياً دوغماتيكي كما أنه ينظر الى الايستيمولوجيا الأخرى من موقع غير صحيح وبالتالي يجبر الآخرين لاعتناق ما عنده من الايستيمولوجيات والذي يستوعبه وينفر غيره ولا يفتح أي باب من إسهامات الايستيمولوجيا الأخرى. وبهذا يجعل الإنسان في موقف يدعي أنه فقط صاحب الحق بمعنى أنه يرى أن نوع الايستيمولوجيا الذي يدينه هو صاحب الحق الوحيد ويرى الأخرى أنه الباطل.

ويرى الكاتب بأن منهج الدراسات الإسلامية التقليدية كما يسير الآن لا يؤدي إلا أن يجعل علماء الدين ومن له اهتمام به قدرة الاختيار. لأحد من تلك الاستيمولوجيات ولم يستطع لأن يجعلهم في عملية نضج إسلامية أحد لاسيما في جعل المسلمين كجماعة فكل منهما يقع في التفكير حول جماعتهم وخاصة عندما واجهتهم قضيتهم العدالة الاجتماعية والدينية في المجتمع التعددي. فلذلك يحتاج إلى ما يكمله وهو نظام العلاقة بين تلك الاستيمولوجيات الثلاث والذي يبشر بروح جديد تتسمى بنوع من العلاقات الدائرية. بمعنى أن كل نوع منها في الدراسات الإسلامية له جوانب الضعف والنقص والحدودية وبالتالي مستعد لأن ينتفع بالاكتشافات العلمية التي استحدثتها التقاليد العلمية الأخرى كما أنه يملك القدرة على إتمام ما نقص فيه.

Abstract

This article tries to describe *al-ta'wil al-'ilmi* approach as an alternative model of exegeses on text by using Hermeneutic circle which dialogize exactly between paradigm of *Bayani* epistemology and paradigm of *Irfani* epistemology.

According to the writer, *al-ta'wil al-'ilmi* cannot be developed on either parallel or linear relation pattern. This is because parallel relation pattern cannot open newly transformable horizon, views and ideas. Each epistemology stops and remains at its own position and has difficulty in dialoging between one kind of epistemology and others. Like a railway, these three epistemologies will remain at each own track and will not meet in a convergent point. Whereas linear relation pattern that assumes that there is finality will trap someone or a group of people on exclusive-polemic-dogmatic situ-

ations. Linear relation pattern will regard other kinds of epistemology as not valid. Then, he/she will enforce one of epistemologies that has been habit of mind to be implemented at the expense of inputs from other epistemologies. Therefore, he/she is easily trapped into truth claim, i.e. to regard that it is only its own kind of epistemology that is right, while others are wrong. Contemporary approach of Islamic studies and conventional *Ulumuddin* is, according to the writer, can only take scholars and students of religious sciences to a choice between one of the two forms of above relation of scientific epistemology. Both forms of choices are less conducive to take to one's Islamic maturity and even to Muslim community as a group. Both are easily trapped into communalism thought, especially if they are faced to problems of socio-religious relations in a pluralistic society.

For this reason, this epistemology should be complement with relation pattern of the three existing epistemologies that offer alternative new way of thinking which are reformative, re-constructive and transformable. This is regarded as circular relation. This means that each epistemology of Islamic science used in Islamic studies can recognize its limitation and weaknesses and at the same time, can take advantage of inventions offered by other scientific tradition as well as have ability to make up the weaknesses which embody in its own.

Pendahuluan

Dalam khazanah ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'an*) ada dua cara untuk memahami al-Qur'an, yaitu *Tafsīr* dan *Ta'wil*. Hingga kini, penggunaan istilah *Tafsīr* di tanah air bahkan mungkin di seluruh dunia Islam lebih populer daripada *Ta'wil*. *Tafsīr* dikenal sebagai cara untuk mengurai *bahasa*, *konteks* dan *pesan-pesan moral* yang terkandung dalam teks atau nas kitab suci. Disini teks dijadikan "Subjek". Dalam tulisan ini paradigma tersebut dikategorikan sebagai paradigma penafsiran yang menggunakan epistemologi Bayani. Sedangkan *Ta'wil* adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks dan/atau lebih tepat disebut pemahaman, pemaknaan dan interpretasi terhadap teks sebagai "Objek" kajian. Terus terang, dalam tradisi studi keislaman konvensional, tradisi baru ini yaitu menjadikan teks sebagai "objek" kurang begitu dikenal, karena lagi-lagi adanya anggapan dari *mainstream* studi keislaman yang sudah berjalan

bahwa 'uluḡ al-Qur'an telah "matang" dan "baku"¹. Termasuk salah satu hal yang telah dibakukan adalah bahwa apa yang disebut-sebut sebagai *ta'wil* tidak lain dan tidak bukan adalah *al-ta'wil al-batini* yang agaknya equivalen dengan *al-tafsir al-isyary*. Pendekatan *al-ta'wil al-'ilmi* yang hendak diperkenalkan dalam tulisan ini berupaya menjadikan teks atau lebih tepatnya pemahaman orang-perorang, kelompok, mazdhab, aliran, organisasi, kultur terhadap teks sebagai "objek" telaah keilmuan keislaman yang baru. *al-Ta'wil al-'ilmi* memanfaatkan pendekatan hermeneutis (*al-Qira'ah al-muntijah*) terhadap khazanah intelektual Islam baik klasik, modern maupun kontemporer.

Pendekatan *al-ta'wil al-'ilmi* sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkaran hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi Bayani, paradigma epistemologi Burhani dan paradigma epistemologi Irfani dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing paradigma berdiri sendiri-sendiri, terpisah antara yang satu dan lainnya. Pesan kemanusiaan dan keadilan yang melekat dalam al-Qur'an yang sering disebut dengan istilah *rahmatan li al-'alamin* (universal) hanya dapat dipahami dengan baik jika para penafsir kitab suci kontemporer memahami adanya tiga paradigma epistemologi pemikiran keislaman dan mampu mendialogkan secara kritis-dinamis-proporsional baik secara pribadi maupun kelompok sehingga eksklusivitas pemikiran (*Ideas; Thought*) dan kelembagaan sosial-keagamaan (*Institution*) dapat dihindari sedapat mungkin dan kerjasama atau *cooperation* antar berbagai kelompok sosial-keagamaan menjadi *niscaya*, tanpa harus mendahulukan *prejudice-prejudice* kultural, sosial *maupun* keagamaan. Hanya dengan demikian, barangkali apa yang disebut transformasi sosial dan humanisasi ilmu-ilmu keislaman lewat penafsiran dan pemaknaan pesan-pesan kitab suci yang bersifat emansipatoris dapat teraktualisasikan baik secara teori maupun praxis.

¹ Istilah "baku" ini penulis pinjam dari Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi dalam *al-Itqan fi' uluḡ al-Qur'an*, yang menjelaskan bahwa ilmu-ilmu al-Qur'an itu telah "matang dan gosong" (*nadhaja wa ihtaraqa*). Lebih lanjut Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an : Kritik terhadap 'Ulūm al-Qur'an (Maḡnūm an-Naṣ : Dirāṣah fi' Uluḡ al-Qur'an)* terjemahan Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta : LKIS, 2001, h.4. Dalam istilah Thomas S. Kuhn ilmu-ilmu yang dikategorikan "matang dan gosong" adalah *Normal science*, yang ia bedakan dari *Revolutionary Science* dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago : The University of Chicago Press, 1970).

Kegelisahan akademik ilmuan *Islamic Studies* kontemporer

Beberapa pemikir Muslim kontemporer, sebut saja diantaranya almarhum Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Shahrur, Abdullahi Ahmed al-Na'im, Riffat Hassan, Fatima Marnisi menyorot secara tajam paradigma keilmuan *Islamic Studies* khususnya paradigma keilmuan fikih. Fikih dan implikasinya pada pranata sosial dalam Islam dianggapnya terlalu kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan jaman, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan persoalan-persoalan *hudud*, hak asasi manusia, hukum publik, wanita, dan pandangan tentang non-Muslim. Meskipun pintu ijtihad telah dibuka, —banyak juga yang berpendapat bahwa sebenarnya pintu ijtihad tidak pernah ditutup— tetapi tetap saja 'Ulu'muddin khususnya ilmu syari'ah atau ilmu-ilmu fikih tidak dan belum berani mendekati, apalagi memasuki pintu yang selalu terbuka tersebut. Tegasnya, ilmu-ilmu fikih yang berimplikasi pada tatanan pranata sosial dalam masyarakat Muslim belum berani dan selalu menahan diri untuk bersentuhan dan berdialog langsung dengan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke-18-19, seperti antropologi, sosiologi, budaya, psikologi, filsafat dan begitu selanjutnya.²

Adalah Richard C. Martin seorang ahli studi keislaman dari Arizona University dalam bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies*³ dan Muhammed Arkoun dari Sorbonne, Paris dalam bukunya *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islāmy*⁴ juga Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir dalam bukunya *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*⁵ yang dengan tegas ingin membuka kemungkinan kontak dan pertemuan langsung antara tradisi berpikir keilmuan dalam *Islamic Studies* secara konvensional atau apa yang disebut oleh Imam Abu Hamid al-Ghazzali sebagai 'Ulu'muddin pada abad ke-10-11 dan tradisi berpikir keilmuan dalam *Religious Studies* kontemporer yang telah me-

²Kegelisahan akademik para ilmuan *Islamic Studies* sebahagian dihimpun secara baik oleh Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam A Sourcebook*, (New York:Oxford University Press, 1988). Sudah barang tentu ungkapan ini terlalu digeneralisasikan, karena mulai ada beberapa cendekiawan muslim Indonesia yang menyadari pentingnya hal ini sehingga mendorong munculnya matakuliah Sejarah Sosial Hukum, Islam. Lebih lanjut M. Atho Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law" *al-Jāmi'ah*, No. 61/1998, h. 87-88.

³Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tucson:The University of Arizona Press, 1985), khususnya h. 1-18.

⁴Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-'Islāmy*, (Libanon, :Markaz al-inma' al-qaumy, 1986), h. 51-63

⁵Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*, (Qahira, Sina li al-nasyr, 1994).

manfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan *humanities* yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19. Dialog dan pertemuan antara keduanya telah mulai dirintis oleh ilmuan-ilmuan muslim kontemporer yang sebahagian diantara mereka telah disebutkan dimuka.⁶

Ketika kedua tradisi pola pikir keilmuan tersebut bertemu dan berdialog, maka kerangka teori, metode dan epistemologi yang digunakan pun perlu berubah. Kerangka teoritik yang digunakan Fazlur Rahman menganggap bahwa tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori fikih/usul fikih yang biasa sangat populer di kalangan *uṣūliyyun* dan *fuqahā* yaitu "qaṭ'iyyat" dan "zanniyyat". Ia telah memodifikasinya dalam formula "ideal moral" al-Qur'an dan "legal spesifik" fikih dan syari'at.⁷ Muhammed Arkoun mempertanyakan menghilangnya dimensi "tārīkhiyyat" (historisitas) dari keilmuan fikih dan *Kalam*. Ia dengan tegas mempertanyakan keabsahan pengekaln teori-teori *Kalam*, fikih dan sudah barang tentu tasawwuf yang disusun beberapa puluh abad yang lalu untuk diajarkan terus-menerus pada era sekarang setelah permasalahan dan tantangan jaman terus-menerus berubah tidak lagi seperti sediakala. Saya kutip penggalan pendapat Arkoun sebagai berikut :

... para ahli fikih yang sekaligus teolog (*Mutakallimūn*) tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktikkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fikih dan perundang-undangan. Dua hal ini mengubah diskursus Al-Qur'an yang mempunyai makna mitis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi diskursus baku yang kaku dan ... telah menyebabkan diabaikannya historisitas norma-norma etika-keagamaan dan hukum-hukum fikih. Jadilah norma-norma dan hukum-hukum fikih itu seakan-akan berada di luar sejarah dan di luar kemestian sosial; menjadi suci: tidak boleh disentuh dan didiskusikan ... Para ahli fikih telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tak dapat diubah dan tak dapat diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktik yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapat aarde (ardiyah) pengkudusan/pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari persyaratan-persyaratan biologis, sosial, ekonomi, dan ideologis. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoksi yang mapan.

⁶Sebagai perbandingan lihat "Kata Pengantar" yang penulis tulis untuk terjemahan buku Richard C. Martin dalam bahasa Indonesia *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, (Surakarta : Muhammadiyah University Press, 2001), h. iii-ix

⁷Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982), khususnya 13-42.

Keadaan seperti itu berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah-tambah dengan perjalanan waktu⁸

Al-Na'im mempertanyakan teori *naskh – mansukh* yang biasa dipahami ulama usul fikih selama ini dengan mengajukan tesis bahwa ayat-ayat Makkiyyah yang lebih menekankan pada bobot nilai-nilai universal kemanusiaan tidak dapat dihapus begitu saja oleh ayat-ayat Madaniyyah yang lebih berorientasi pada persoalan yang lebih partikular – spesifik.⁹ Sedangkan Fatima Mernissi, Riffat Hassan, dan Amina Wadud – Muhsin dan banyak yang lain mempertanyakan keabsahan hadis-hadis misogynik¹⁰ dengan menggunakan perangkat analisis gender. Jika analisis mereka benar dan diterima secara luas oleh kalangan akademisi dan praktisi dalam masyarakat muslim kontemporer, maka dampaknya pada keilmuan hukum Islam dan fikih atau *Ulumuddin in its classical paradigm* pada umumnya akan sangat luas sekali. Karya-karya Muhammad Shahrour seperti *al-Kitab wa al-Qur'an*, juga mempertanyakan akurasi analisis dan kerangka keilmuan Islam klasik jika harus diterapkan seluruhnya pada era kontemporer.¹¹ Kesemuanya ini hanyalah dimaksudkan untuk mengupayakan “pengembangan” dan pengayaan wacana analisis keilmuan dan penelitian *Dirasat Islamiyyah* (Islamic Studies), khususnya dimensi fikih dan pranata sosial, lantaran cara berpikir, beribadah dalam artian luas, bergaul, berdialog berhubungan dengan orang lain, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara era abad ke-20 dan lebih-lebih abad ke-21 adalah sama sekali berbeda dari era abad ke-10 ketika kerangka fondasi formulasi keilmuan Islam era *asr tadwin* itu dilakukan. Istilah yang muncul belakangan sesuai dengan perkembangan paradigma filsafat ilmu adalah adanya keinginan bahkan tuntutan untuk melakukan *humanisasi hukum Islam*, bahkan lebih luas lagi yaitu *humanisasi ilmu-ilmu keislaman*¹² dan *Ulumuddin* yang berbeda dari cara kerja Islamisasi Ilmu Pengetahuan.

⁸ Muhammed Arkoun, *Al-Islām: al-Akhlaq wa al-Siyāṣah*, (Beirut :Markaz al-inma' al-qaumi, 1986), h. 172-173. Terjemahan dalam bahasa Indonesia oleh Penulis.

⁹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990).

¹⁰ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in the Modern Muslim Society*, (Bloomington: Indian University Press, 1987).

¹¹ Muhammad Shahrour, *Al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah mu'asirah*, (Dimasq, 1990).

¹² Istilah “humanistik” begitu populer sekarang sebagai *counter theory* terhadap kecenderungan “positivistik” dalam filsafat ilmu. Perubahan paradigma filsafat ilmu ini meramban kemana-mana sampai-sampai ada judul buku yang diberi titel *Humanizing*

“Filsafat Ilmu” ilmu-ilmu keislaman : perangkat alat analisis keilmuan yang hilang ?

Ilmu apapun yang disusun, dikonsep, ditulis secara sistematis kemudian dikomunikasikan, diajarkan dan disebarluaskan baik lewat lisan maupun tulisan tidak bisa tidak mempunyai paradigma kefilosofan. Asumsi dasar seorang ilmuwan berikut metode (proses dan prosedur) yang diikuti,¹³ kerangka teori, peran akal, tolok ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, hubungan subjek dan objek¹⁴ adalah merupakan beberapa hal pokok yang terkait dengan struktur fundamental yang melekat pada bangunan sebuah bangunan keilmuan, tanpa terkecuali baik ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu sosial, humaniora, ilmu-ilmu agama (*Ulumuddin*), studi agama (*religious studies*) maupun ilmu-ilmu keislaman. Dengan demikian, tidak ada sebuah ilmupun —lebih-lebih yang telah tersistimatisasikan sedemikian rupa—yang tidak memiliki struktur fundamental yang dapat mengarahkan dan menggerakkan kerangka kerja teoritik maupun praksis keilmuan serta membimbing arah penelitian dan pengembangan lebih lanjut. Struktur fundamental yang mendasari, melatarbelakangi dan mendorong kegiatan praksis keilmuan adalah yang dimaksud dengan filsafat ilmu dalam tulisan ini.

Dalam membahas wilayah kerja filsafat ilmu Harold I. Brown menulis sebagai berikut :

“Most scientific research consists, in this view of a continuing attempt to interpret nature in terms of a presupposed theoretical framework. This framework plays a fundamental role in determining what problems must be solved and what are to count as solutions to these problems; the most important events in the history of science are revolutions which change the framework. Rather than observations providing the independent data against which we test our theories, fundamental theories play a crucial role in determining what is observed, and the significance of observational data is changed when a scientific revolution takes place. Perhaps the most important theme of the new philosophy of science is its emphasis on *continuing research, rather than accepted result*, as the core of science. As a result, analysis of the logical structure of completed theories is of much less interest than attempting to understand the rational basis of scientific discovery and theory

the classroom oleh John P. Miller. Tanpa terkecuali, wacana tersebut juga masuk ke ilmu-ilmu keislaman.

¹³Untuk menyebut diantaranya adalah metode deduksi *qiyās mantiqiy* untuk bidang aqidah, analogi *qiyās fiqhy* untuk bidang syari'ah, proses falsifikasi (*ta'arudl al-adillah*) dan verifikasi (*tahqiq*).

¹⁴Lebih lanjut bandingkan dengan skema perbandingan antara tradisi keilmuan *Bayani*, *Irfani* dan *Burhani* pada halaman 17-20 tulisan ini.

change.”¹⁵

Terjemahan bebas kedalam bahasa Indonesia oleh penulis kurang lebih sebagai berikut: “Sebahagian besar penelitian keilmuan merupakan usaha terus-menerus untuk menafsirkan dan memahami seluk-beluk *alam* (*dalam tulisan ini penulis kembangkan menjadi sosial, kemanusiaan, keagamaan, keislaman*) lewat kerangka kerja teoritik yang disusun terlebih dahulu oleh para ilmuwan/peneliti: Kerangka kerja teoritik memainkan peran yang sangat besar dalam menentukan permasalahan (problem) apakah yang harus dipecahkan dan hal-hal apa sajakah yang dapat dianggap sebagai pemecahan terhadap permasalahan tersebut; sebahagian besar peristiwa-peristiwa penting yang tercatat dalam sejarah ilmu pengetahuan (*history of science*) selalu merupakan temuan-temuan radikal (*revolution*) yang mampu merubah kerangka kerja teoritik keilmuan yang disusun oleh para ilmuwan sebelumnya. Bukannya penelitian dan pengamatan (*observation*) yang menyuguhkan data-data lepas dan dengan data-data tersebut kita uji teori-teori yang kita miliki, tetapi *teori-teori yang fundamentallah yang lebih memerankan peran yang sangat berarti didalam menentukan arti data yang sedang diteliti*. Lebih-lebih lagi, dalam kenyataan di lapangan, arti penting data-data yang terkumpulkan dari lapangan akan segera berubah maknanya ketika revolusi ilmu pengetahuan terjadi. Boleh jadi, tema-tema yang paling penting dalam filsafat ilmu yang baru adalah penekanannya pada *penelitian yang berkesinambungan* dan bukannya pada hasil-hasil yang telah diterima sebagai inti pokok kegiatan ilmu pengetahuan. Sebagai hasilnya, analisis terhadap struktur logika dari teori-teori yang telah mapan dan sempurna tidak lagi begitu menarik dibandingkan usaha-usaha untuk memahami basis-basis rasionalitas dari penemuan-penemuan ilmiah dan perubahan-perubahan kerangka teori”¹⁶

Dalam sudut pandang filsafat Ilmu, *Kerangka Teori* ternyata sangat pokok dan memiliki kedudukan yang vital dalam wilayah kerja keilmuan, karena basis rasionalitas keilmuan memang ada disitu. Tidak hanya itu, arah dan kedalaman analisis akademik juga dapat dilacak dan dipantau dari kerangka teori yang digunakan. Untuk itu, adalah tugas para pemerhati, praktisi, dan pengajar *Islamic Studies* dan *'Ulūmuddīn* pada umumnya untuk menjawab, mencermati dan merumuskan ulang kerangka berpikir filsafat ilmu dalam wilayah *Islamic Studies*. Jika *Islamic Studies* adalah bangunan

¹⁵ Sebagai bahan perbandingan Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977), h. 9-11. Untuk wilayah humanities dan Social Sciences lihat Steve Fuller, *Social Epistemology*, (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988).

¹⁶ Dalam perspektif filsafat ilmu post positivistik, ungkapan bahwa ilmu-ilmu al-Qur'an telah “matang dan gosong” justru dianggap tidak menarik karena dengan demikian menutup rapat-rapat kemungkinan dilakukannya penelitian terhadap basis-basis rasionalitas yang melatarbelakangi rumusan-rumusan atau dalil-dalil keilmuan keagamaan yang dianggap matang tersebut.

keilmuan biasa, karena ia disusun dan dirumuskan oleh ilmuan agama, ulama, *fuqahā*, *mutakallimūn*, *mutaṣawwifūn*, *mufasssirūn*, *muhaddithūn*, dan cerdik pandai pada era terdahulu dengan tantangan kemanusiaan dan keagamaan yang dihadapi saat itu seperti layaknya bangunan ilmu-ilmu yang lain, maka tidak ada alasan lain yang dapat dipertanggungjawabkan untuk menghindarkan diri dari pertemuan, perbincangan dan pengumpulannya dengan telaah filsafat ilmu.¹⁷

Terus terang saya pribadi agak ragu apakah semua dosen yang mengajarkan ilmu-ilmu keislaman di IAIN maupun di STAIN memahami dengan baik persoalan yang amat fundamental ini. Jangan-jangan mereka mengajarkan cabang-cabang keilmuan *Islamic Studies* (*Dirāsāt Islāmiyyah*), yang mungkin saja sudah sangat mendetail, tetapi terlepas begitu saja dan kurang begitu memahami asumsi-asumsi dasar dan kerangka teori yang digunakan oleh bangunan keilmuan tersebut serta implikasi dan konsekwensinya pada wilayah praksis sosial-keagamaan. Apalagi sampai mampu melakukan perbandingan antara berbagai sistem epistemologi pemikiran keagamaan Islam dan melakukan auto kritik terhadap bangunan keilmuan yang biasa diajarkan untuk maksud pengembangan lebih lanjut. Belum lagi kemampuan menghubungkan asumsi dasar, kerangka teori, paradigma, metodologi serta epistemologi yang dimiliki oleh satu disiplin ilmu dan disiplin ilmu yang lain untuk memperluas horizon dan cakrawala analisis keilmuan.

Belum lagi jika harus pula mempertimbangkan perkembangan diskusi filsafat ilmu era post positivistik. Pada era post positivistik, tidak ada satu bangunan keilmuan dalam wilayah apapun —termasuk didalamnya wilayah agama— yang terlepas dan tidak terkait sama sekali dari persoalan-persoalan kultural, sosial dan bahkan sosial politik yang melatarbelakangi munculnya, disusunnya dan bekerjanya sebuah paradigma keilmuan. Dengan demikian, untuk era sekarang, filsafat ilmu tidak dapat berdiri sendiri. Ia perlu berdampingan dan berdiskusi dengan sosiologi ilmu pengetahuan.¹⁸ Jika per-

¹⁷ Lebih lanjut M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science" *al-Jami'ah*, No. 61, TH. 1998, h. 1-26; juga "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga" *al-Jami'ah*, No. 65/VI/2001. h. 78-101.

¹⁸ Gregory Baum, *Truth Beyond Relativisme : Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*. Telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Achmad Mustajib (dkk) dengan judul. *Agama, dalam bayang-bayang relativisme : Sebuah analisis sosiologi pengetahuan Karl Mannheim tentang sintesa kebenaran historis-normatif*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999).

sentuhan dan dialog antara keduanya tidak dilakukan maka apa yang disinyalir oleh Muhammed Arkoun, tentang adanya gejala pensakralan pemikiran keagamaan (*Taqdīs al-afkār al-dīniyyah*) di lingkungan umat Islam baik di lingkungan orang awam, para aktivis gerakan sosial - keagamaan maupun para pengajar dosen-dosen *Islamic Studies* di IAIN, STAIN dan dosen-dosen agama pada perguruan-perguruan tinggi umum dapat dipahami. Akibatnya, hanya lantaran perbedaan kerangka teori, metodologi, epistemologi serta variasi dan kedalaman literatur yang digunakan, umat Islam mudah sekali saling murtad-memurtadkan bahkan saling kafir-mengkafirkan. Dengan lain ungkapan, fenomena *taqdīs al-afkār al-dīniyyah* lebih mudah menyulut emosi individu dan kelompok dibandingkan kemampuannya untuk mematangkan kepribadian, membina integritas dan mendewasakan cara berpikir individu dan kelompok.

Dalam kenyataan di lapangan, agak sulit diperoleh jawaban mengapa dosen-dosen yang mengajarkan *Islamic Studies* atau 'Uluṁuddīn (*Kalam/ Aqidah, Fikih, Falsafah Islam, Nahwu, Balaghah, Ulum al-Qur'an, Ulum al-Hadis, Tasawuf, juga Pendidikan dan Dakwah*) di IAIN, STAIN dan perguruan tinggi baik negeri maupun swasta kurang begitu tertarik untuk memahami asumsi dasar, kerangka teori, paradigma, epistemologi, cara kerja dan struktur fundamental keilmuan yang melatarbelakangi dibangunnya ilmu-ilmu tersebut oleh generasi pencetus ilmu-ilmu tersebut ratusan tahun yang lalu. Salah satu jawaban yang paling mudah diperoleh diantaranya adalah oleh karena belum banyak penelitian dan buku yang disusun khusus untuk wilayah kajian tersebut. Sedang jawaban lain yang dapat diduga lebih umum dijumpai adalah bahwa wilayah filsafat dan epistemologi keilmuan *Islamic Studies* atau 'Uluṁuddīn memang sengaja dihindari pembahasannya, karena wilayah yang lebih bersifat "konseptual-filosofis" (pure sciences) ini lebih rumit dan lebih pelik pembahasannya daripada pembahasan dan pengajaran ilmu-ilmu praktis yang telah "jadi" dan "mapan" dan tinggal melaksanakan atau mempraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Bukan rahasia lagi bahwa diskusi falsafah pada umumnya, apalagi filsafat ilmu sangat dihindari oleh para *fūqahā* dan *mutakallimūn*¹⁹ karena dianggap akan membingungkan umat.

¹⁹Muhammad Abid al-Jabiry mengungkapkan bahwa hampir selama 400 tahun (dari tahun 150 H s.d 550 H) seluruh khazanah intelektual Muslim yang tertulis dalam bahasa Arab (baca kitab kuning) menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai metode, epistemologi maupun disiplin. Lebih lanjut baca *Bunyah al-'Aql al-'Araby: Dirasah tahliliyyah naqdiyyah li nudzumi al-ma'rifah fī al-thaqafah al-'Arabiyyah*, (Beirut : Markaz dirasah al-wihdah al-arabiyyah, 1990), h. 497-8.

Dengan demikian, secara otomatis dan alami terjadi proses kekeringan dan bahkan pengeringan sumber mata air dinamika keilmuan keislaman yang merupakan jantung dan prasyarat bagi pengembangan keilmuan *Islamic Studies* dan *'Ulūmuddīn* khususnya dalam menghadapi tantangan-tantangan baru yang muncul kepermukaan sebagai akibat langsung dari pengembangan jangkauan wilayah pengalaman manusia. Pada gilirannya, hal ini mengakibatkan "terpencilnya" *Islamic Studies* dan *Ulumuddin* dari wilayah pergaulan keilmuan sosial dan budaya dan sulitnya upaya pengembangan wilayah (*contribution to knowledge*) bagi *Islamic Studies* atau *Dirāsāt Islāmīyyah* itu sendiri.²⁰

Sedikit ilustrasi di lapangan dapat penulis kemukakan disini. Ketika penulis mengintrodusir perlunya mencermati, mencari dan membangun *metode, epistemologi, kerangka teori*, bahkan pentingnya *prior research* untuk pengembangan keilmuan keislaman (*contribution to knowledge*) kepada mahasiswa program magister (S2), juga program doktor (S3) di IAIN, mereka merasa sangat asing terhadap pertanyaan-pertanyaan dan persoalan-persoalan tersebut. Hampir semua alumni Fakultas Adab, Dakwah, Syari'ah, Tarbiyah maupun Ushuluddin, baik yang dikelola oleh IAIN, STAIN maupun PTAIS, belum lagi institusi-institusi keilmuan yang dikelola oleh pesantren-pesantren, menyatakan bahwa mereka belum pernah dikenalkan hal-hal tersebut oleh dosen-dosen mereka pada level S1 terdahulu. Mereka mengenal serba sedikit istilah-istilah tersebut dan diakui oleh mereka bahwa pengenalan tersebut sangatlah tidak memadai—karena walaupun ada pintu masuk pengenalannya lewat matakuliah *Metodologi Penelitian* di masing-masing fakultas. Padahal *Metodologi Penelitian* yang mereka peroleh juga sangat praktis dan hanya terbatas pada bidang *social-sciences*, belum terlalu terkait dengan persoalan-persoalan *humanities*, lebih-lebih lagi dalam hubungannya dengan filsafat ilmu dan sosiologi ilmu pengetahuan. Idealnya setiap dosen yang mengajarkan *Islamic Studies* dan *'Ulūmuddīn* pada umumnya perlu memberi porsi yang cukup memadai untuk menjelaskan bagaimana kerangka filsafat keilmuan dan epistemologi ilmu-ilmu *Islamic Studies* yang akan dipelajari serta operasionalisasinya dalam wilayah penelitian dan pengembangannya dalam bidang masing-masing. Penyampaian hal tersebut

²⁰Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity*, *op.cit* h. 157-8. Juga Hasan Hanafi, "Fi al-fikr al-Islamy al-mu'asir" dalam bukunya *Dirāsāt Islāmīyyah*, Qahira : Maktabah al-anjilo al-misriyyah, h. 345-456.

tidak perlu harus menunggu diberikannya mata kuliah Metodologi Penelitian, yang seringkali diberikan terlalu jauh melenceng dari *vocal focus* yang dibutuhkan oleh masing-masing disiplin keilmuan *Islamic Studies*.

Dari uraian ini dapat digarisbawahi bahwa prasyarat yang harus dipenuhi untuk mengembangkan ilmu-ilmu keagamaan Islam (*Ulumuddin*) dan studi keislaman pada umumnya (*Islamic Studies/Dirāsāt Islāmiyyah*) adalah perlunya bersentuhan dan berdialog seintensif mungkin terlebih dahulu dengan filsafat ilmu dan sejauh mana ilmuan *Ulumuddin* mampu berdialog dan bersentuhan dengan disiplin-disiplin keilmuan sejenis yang lain khususnya yang terkait dengan ilmu-ilmu sosial dan humanities seperti, sosiologi, sejarah, filsafat, kritik sastra, linguistik, hermeneutik *cultural studies*, psikologi, antropologi dan begitu seterusnya.²¹

Mempertimbangkan ulang khazanah epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani dalam format baru *al-takwil al-'ilmiy*

Filsafat ilmu yang dikembangkan di dunia Barat seperti Rasionalisme, Empirisme dan Pragmatisisme, menurut hemat penulis, tidak begitu cocok untuk dijadikan kerangka teori dan analisis terhadap pasang-surut dan perkembangan *Islamic Studies*. Perdebatan, pergumulan dan perhatian epistemologi keilmuan di Barat tersebut lebih terletak pada wilayah *Natural Sciences* dan bukannya pada wilayah *humanities* dan *social sciences*, sedangkan *Islamic Studies* dan '*Ulūmuddīn*, khususnya syari'ah, aqidah, tasawuf ulum al-Qur'an dan ulum al-Hadits lebih terletak pada wilayah *classical humanities*. Untuk itu, diperlukan perangkat kerangka analisis epistemologis yang khas untuk pemikiran Islam, yakni apa yang disebut oleh Muhammad Abid al-Jabiry dengan epistemologi *Bayāniy*, *Irfāniy* dan *Burhāniy*.

Kedua buku al-Jabiry, yakni *Takwīn al-'Aql al-'Araby*²² dan *Bunyah al-'Aql al-'Araby: Dirāsah tahlīliyyah naqdiyyah li nuḏzumi al-ma'rifah fī al-thaqafah al-'Arabiyyah* untuk sementara penulis anggap cukup representatif untuk melihat struktur fundamental kefilosofatan ilmu kajian-kajian keislaman dalam dataran *humanities*, sedangkan buku ketiganya *al-'Aql al-Siyāsy al*

²¹Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, p. 196. Juga Mohammed Arkoun. "Tatbiq ulumi al-insan wa al-mujtama' 'ala dirasat al-Islam" dalam bukunya *al-Fikr al-Islami: Qiraah 'Ilmiyyah*, terjemahan Hashim Salih, (Beirut: Markaz al-inma' al-qauumi, 1987), h.87-112.

²²Muhammad Abid al-Jabiry, *Takwīn al-'Aql al-'Araby*, (Beirut: al-Markāz al-thaqafy al-Araby, 1990).

'*Araby*²³ merupakan pengejawantahan dari konsep-konsep dan paradigma *humanities* dalam pemikiran keislaman dalam wilayah kehidupan sosial-politik yang konkrit dalam masyarakat Muslim. Dengan begitu buku ketiga tersebut lebih terkait dengan operasionalisasi atau *social application* dari konsep-konsep *humanities* dalam pemikiran keislaman.

Dalam skema dan bagan dibawah ini, dengan modifikasi oleh penulis disana-sini sesuai perkembangan telaah epistemologi dalam tradisi ilmu pengetahuan, penulis ingin memperlihatkan struktur fundamental '*Ulūmuddīn* dalam perspektif epistemologi *Bayāniy* sekaligus dalam perbandingannya dengan epistemologi *Irfāniy* dan *Burhāniy*. Menurut al-Jabiry, corak *Epistemologi Bayani* didukung oleh pola pikir Fikih dan *Kalam*. Dalam tradisi keilmuan agama Islam di IAIN dan STAIN, mungkin juga pengajaran agama Islam di perguruan tinggi umum negeri dan swasta, dan lebih-lebih di pesantren-pesantren, corak pemikiran keislaman model *Bayani* sangatlah mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit berdialog dengan tradisi epistemologi *Irfani* dan *Burhani*. Corak pemikiran *Irfani* (*tasawuf; intuitif; al-'atify*) kurang begitu disukai oleh tradisi berpikir keilmuan *Bayani* (Fikih dan *Kalam*) yang murni, lantaran bercampuraduknya bahkan dikaburkannya tradisi berpikir keilmuan *Irfani* dengan kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi tarekat dengan *satahat-satahatnya* serta memang kurang dipahaminya struktur fundamental epistemologi dan pola pikir *Irfani* berikut nilai manfaat yang terkandung didalamnya.

Sebenarnya ketiga kluster sistem epistemologi *Ulumuddin* ini adalah masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam praktiknya hampir-hampir tidak pernah mau akur. Bahkan tidak jarang saling kafir-mengkafirkan, murtad-memurtadkan dan sekuler-mensekulerkan antar masing-masing penganut tradisi epistemologi ini. Oleh karena itu, pola pikir tekstual *Bayani* lebih dominan secara politis dan membentuk *mainstream* pemikiran keislaman yang hegemonik. Sebagai akibatnya pola pemikiran keagamaan Islam model *Bayani* menjadi kaku dan rigid. Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi *usul fiqh klasik* lebih diunggulkan dari pada sumber otoritas keilmuan yang lain seperti alam (*kauniyyah*), akal (*aqliyyah*) dan intuisi (*wijdaniyyah*). Dominasi pola pikir tekstual-ijtihadiah menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli

²³ Muhammad Abid al-Jabiry, *al-'Aql al-Siyāsy al-'Araby : Muhaddidatuhu wa tajalliyatuhu*, (Beirut : al-Markaz al-tsaqafy al-Araby, 1991).

terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual - bahtsiyyah. Menurut hemat penulis, pengembangan pola pikir *Bayani* hanya dapat dilakukan jika ia mampu memahami, berdialog dan mengambil manfaat sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir *Irfani* maupun pola pikir *Burhani* dan begitu pula sebaliknya. Jika saja masing-masing sistem kefilosofan ilmu keagamaan dalam *Islamic Studies* atau *Ulumuddin* ini berdiri sendiri-sendiri, tidak bersentuhan antara satu dan lainnya sebagaimana yang tercermin dengan kokohnya dinding-dinding pembatas fakultas di lingkungan IAIN dan STAIN, belum lagi tembok pembatas antara keilmuan umum dan keilmuan agama maka agak sulit dibayangkan akan terjadi pengembangan ilmu-ilmu keislaman dalam menghadapi problem-problem kontemporer.

Kelemahan yang paling mencolok dari tradisi nalar epistemologi *Bayani* atau tradisi berpikir tekstual-keagamaan adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat yang beragama lain.²⁴ Dalam berhadapan dengan komunitas lain agama, corak argumen berpikir keagamaan model tekstual-*Bayani* biasanya mengambil sikap mental yang bersifat dogmatik, defensif, apologis, dan polemis, dengan semboyan kurang lebih semakna dengan "*right or wrong my country*". Itulah jenis pengetahuan keagamaan yang biasa disebut-sebut sebagai *al-'ilm al-tauqifiy*, yang dibedakan dari *al-'ilm al-huduri* dan *al-'ilm al-husuli* dalam tradisi pemikiran Islam klasik. Hal demikian dapat saja terjadi karena fungsi dan peran akal pikiran manusia tidak lain dan tidak bukan hanyalah digunakan untuk mengukuhkan dan membenarkan otoritas teks. Sama sekali di luar kalkulasi pendukung corak epistemologi ini apakah pelaksanaan dan implementasi ajaran teks dalam kehidupan masyarakat luas masih seoirisinal dan seotentik lafal teks itu sendiri atau tidak, karena diskusi seperti ini akan dintrodusir dan diambil alih oleh pola pemikiran epistemologi *Burhani*. Sebagaimana dimaklumi bahwa kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh aliran, kelompok atau organisasi tertentu belum tentu dapat dipahami dan diakui secara sama dan sebangun oleh aliran, kelompok, atau organisasi lain yang menganut agama yang sama. Belum lagi harus ditambahkan disini bahwa kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh

²⁴Studi yang cukup mendalam tentang ini, lebih lanjut lihat Farid Esack, "Mendefinisikan kembali Diri Sendiri dan Orang lain : iman, Islam dan Kufr", juga "al-Qur'an dan kaum lain : Pluralisme dan Keadilan" dalam bukunya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme : Membebaskan yang Tertindas*, (Bandung : Mizan, 2001).

penganut agama tertentu pasti berbeda dari kebenaran teks yang dipahami, diakui dan diyakini oleh penganut agama yang lain. Dari sinilah sumber munculnya apa yang disebut dalam tradisi ilmu *Kalam* sebagai *al-'uqul al-mutanafisah*, pola berpikir *jadaliyyah* atau dialektik. Jika dilacak kebelakang, pola logika yang biasa digunakan *fuqaha* dan *mutakallimūn* adalah pola logika dan cara berpikir yang biasa digunakan oleh Stoik (Inggris : the Stoics ; Arab: al-Rawaqiyyūn) dan bukannya pola logika yang digunakan oleh Aristotle.²⁵ Dengan demikian, peran *akal pikiran* dalam memahami dan menafsirkan hal-hal yang terkait dengan soal-soal keberagamaan atau religiositas manusia memang sangatlah terbatas. Sejak dari dulu pola pikir *Bayani* lebih mendahulukan dan mengutamakan *qiyās* (*qiyās al 'illah* untuk fikih dan *qiyās al-dalalah* untuk *Kalam*) dan bukannya *mantiq* lewat silogisme dan premis-premis logika. Epistemologi *tekstual-lughawiyah* (*al-asl wa al-far'*; *al-lafz wa al-ma'na*) lebih diutamakan daripada epistemologi kontekstual- bahtsiyyah maupun spiritualitas-*Irfaniyyah*-batiniyyah. Disamping itu, nalar epistemologi *Bayani* selalu mencurigai akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Sampai-sampai pada kesimpulan bahwa wilayah kerja akal pikiran perlu dibatasi sedemikian rupa dan perannya dialihkan menjadi pengatur dan pengeang hawa nafsu,²⁶ bukannya untuk mencari sebab dan akibat lewat analisis keilmuan yang akurat.

Menyatunya "teks" dan "akal" rupanya memunculkan kekakuan-kekakuan dan ketegangan-ketegangan tertentu, bahkan tidak jarang konflik dan kekerasan (*violence*) yang bersumber dari pola pikir ini. Untuk menghindari *kekakuan* dan *rigiditas* dalam berpikir keagamaan yang menggunakan teks sebagai sumber utamanya, epistemologi pemikiran keagamaan Islam, sesungguhnya telah mempunyai dan menyediakan mekanisme kontrol perimbangan pemikiran dari dalam (*internal control*) lewat epistemolog *Irfani*.

²⁵Penelitian yang cermat tentang struktur logika *Kalam* telah dilakukan oleh Josep Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology" dalam Issa J Boullata, (Ed.), *Anthology of Islamic Studies*, (Montreal McGill, Indonesia IAIN Development Project, 1992). Dengan temuan Van Ess ini para peminat ilmuwan Islamic Studies harus berhati-hati ketika disebut-sebut bahwa pola pikir logika Yunani sangat berpengaruh pada pola pikir keislaman, karena pengaruh pola pikir logika Yunani kepada *fuqaha* dan *mutakallimūn* bukannya berasal dari logika Aristotle atau Plato tetapi pengaruh itu rupanya datang dari pola pikir logika Stoik yang dalam berbagai hal justru dikritik oleh logika Aristotle.

²⁶Bandungkan dengan Ibnu Manzur, *Lisān al-'Araby*. Lebih lanjut lihat Muhammad Abid al-Jabiry, *Takwīn al-'Aql al-'Araby*, (Beirut : Markaz dirāsah al-wiḥdah al-'Arabiyyah, 1989), h. 29-30.

Pola *Epistemologi Irfani* lebih bersumber pada *intuisi* dan bukannya teks. Menurut sejarahnya, epistemologi ini telah ada baik di Persia maupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan baik oleh Yahudi, Kristen maupun Islam.

Status dan keabsahan *Irfani* selalu dipertanyakan baik oleh tradisi berpikir *Bayani* atau *Burhani*. Epistemologi *Bayani* mempertanyakan keabsahannya karena dianggap terlalu liberal karena tidak mengikuti pedoman-pedoman yang diberikan teks, sedang epistemologi *Burhani* mempertanyakan keabsahannya karena dianggap tidak mengikuti aturan-aturan dan analisis yang berdasarkan logika. Apalagi dalam tradisi sejarah pemikiran Islam, apa yang disebut *intuisi*, *ilhām*, *qalb*, *dlomir*, *psikognosis* telah terlanjur dikembangkan atau diinstitutionalisasi menjadi apa yang disebut-sebut sebagai "tarekat" dengan wirid-wirid dan *satahat-satahat* yang mengiringinya.²⁷ Agak sulit mengembalikan citra positif epistemologi *Irfani* dalam pangkuan gugus epistemologi Islam yang lebih komprehensif-utuh-integrated karena kecelakaan sejarah dalam hal kedekatannya dengan perkumpulan tarekat. Padahal tarekat itu sendiri tidak lain dan tidak bukan adalah *institutional* atau *organizational expression* dari tradisi Gnosis (*tasawwuf*) dalam budaya Islam. Fazlur Rahman sampai-sampai pernah menyebutnya sebagai "religion within religion".²⁸

Untuk mengembalikan *intuisi* (*dlomir*) pada pengertian epistemologis — bukan institusi atau organisasi sosial-keagamaan — diperlukan keberanian untuk melakukan *passing over* dengan meminjam khazanah tradisi pemikiran eksistensial di Barat. Falsafah Barat pun pernah mempertanyakan dominasi dan keangkuhan rasionalitas dalam sejarah pemikiran mereka. Diperlukan keberanian untuk rekonstruksi dan reformulasi pemikiran Islam dalam wilayah *tasawwuf-Irfani* era kontemporer, seiring munculnya tuntutan-tuntutan untuk lebih melihat dan mencermati kembali dimensi spiritualitas dalam Islam.

Jika sumber terpokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *Bayani* adalah "teks" (wahyu), maka sumber terpokok ilmu pengetahuan dalam tradisi berpikir *Irfani* adalah "*experience*" (pengalaman). Pengalaman hidup sehari-hari yang otentik, sesungguhnya, merupakan pelajaran yang tak ternilai

²⁷ Lebih lanjut Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago : The University of Chicago Press, 1979), h. 132-133; 135

²⁸ Kritik cukup keras datang dari Fazlur Rahman, *Ibid*, h. 150.

harganya. Ketika manusia menghadapi alam semesta yang cukup mengagumkan dalam lubuk hatinya yang terdalam telah dapat mengetahui adanya dzat yang maha suci dan maha segalanya. Untuk mengetahui Zat yang Maha Pengasih dan Penyayang, orang tidak perlu menunggu turunnya "teks".²⁹ Pengalaman konkrit pahitnya konflik, kekerasan dan disintegrasi sosial dan akibat yang ditimbulkannya dapat dirasakan oleh siapapun, tanpa harus dipersaratkan mengenal jenis-jenis teks-teks keagamaan yang biasa dibacanya.

Pengalaman-pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, *ḥanāfiyyah samḥah* dan hampir-hampir tak terkatakan oleh logika dan tak terungkap oleh bahasa inilah yang disebut - sebut sebagai *al-'ilm al ḥuḍūrī* (*direct experience*) oleh tradisi *isyraqī* di Timur atau *preverbal, prereflective consciousness* atau *prelogical knowledge*³⁰ oleh tradisi eksistensial di Barat. Semua pengalaman otentik tersebut 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". Validitas kebenaran epistemologi *Irfani* hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*al ru'yah al-mubāsyirah; direct experience*), intuisi, *al-dzauq* atau psiko-gnosis. Sekat-sekat formalitas lahiriyah yang diciptakan oleh tradisi epistemologi *Bayani* maupun *Burhani* baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik, kulit, golongan, kultur, tradisi, yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan interpersonal antar umat manusia, ingin diketepikan oleh tradisi berpikir orisinal *Irfani*. Spiritualitas- esoterik yang bersifat lintas agama, bahasa dan kultur dan *bukannya* eksternalitas-eksoterik yang lebih menekankan identitas lahiriyah agama, bahasa, ras, kulit, kultur yang ingin dikedepankan oleh corak nalar epistemologi *Irfani*.

Untuk itulah prinsip *memahami* keberadaan orang, kelompok dan peng-

²⁹Dalam tradisi pemikiran *Kalam*, istilah "*qabla al-bi'tsah*" atau sebelum turunnya wahyu kenabian sangat tipikal dan menjadi topik yang menarik dalam pemikiran keislaman sejak dari dahulu hingga sekarang. Dalam telaah antropologi agama, permasalahan ini dibahas dalam pokok bahasan *Literate* dan *Non-Literate religions*. Lebih lanjut Jarich Oosten, "Cultural Anthropological Approaches" dalam Frank Whaling (Ed.) *Contemporary approaches to the study of religion*, vol. II, (Berlin: Mouton Publishers, 1985), h. 245-52.

³⁰Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism ; the existentialists and their nineteenth- Century Backgrounds*, (New York : Harper & Row Publisher, 1972), h. 255, 257: 263.

anut agama lain (*Verstehen; Understanding Others*) dengan cara menumbuhkan sikap *empati, simpati, social skill* serta berpegang teguh pada prinsip-prinsip *universal reciprocity* (Bila merasa sakit dicubit, maka janganlah mencubit orang lain) akan mengantarkan tradisi epistemologi *Irfani* pada pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference, tolerant* dan *pluralist*.³¹

Dengan demikian hubungan antar "subjek" dan "objek" bukannya bersifat subjektif (seperti yang biasa terjadi dalam tradisi *Bayani*) dan bukan pula bersifat objektif (seperti yang biasa ditanamkan pada tradisi *Burhani*), tetapi lebih pada intersubjektif. Kebenaran apapun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial-keagamaan adalah bersifat intersubjektif. Apa yang dirasakan oleh penganut suatu kultur, ras, agama, kulit, bangsa tertentu-dengan sedikit tingkat perbedaan-juga dirasakan oleh manusia dalam kultur, ras, agama, kulit dan bangsa yang lain.

Disinilah perlunya rekonstruksi dan pemahaman ulang arti istilah *ittihad, fana* dan juga *hulul* yang biasa diambil dari khasanah pemikiran *tassawuf* klasik yang sering dikritik oleh para *fuqaha* dan *mutakallimūn* baik klasik maupun kontemporer. Konsep *wihdah al-wujūd* bukannya berarti *manunggaling kawulo gusti*, tetapi lebih berarti *Unity in multiplicity* atau *Unity in difference*. Baik *wihdah al-wujūd, hulul* maupun *ittihad* bukannya berarti menyatunya unsur ketuhanan dan kemanusiaan, tetapi lebih mengandung arti menyatunya *basic human need* (kebutuhan sandang, pangan, papan, afilias keagamaan atau religiusitas, makna kehidupan yang paling dalam atau spiritualitas, kebutuhan untuk aktualisasi diri dan begitu seterusnya), tanpa terlalu memandang perbedaan ras, kulit, etnis dan agama. Itulah pemahaman baru tentang apa yang disebut-sebut sebagai *ittihad al-'arif wal ma'ruf*. Istilah *bilā wasīṭah* (tanpa perantara) dan *bilā hijab* (tanpa sekat) bahkan juga *kasyf al-mahjub* hanya dapat dipahami dengan mencairnya batas-batas formal antar agama, etnis, kelamin, ras dan begitu seterusnya.³²

³¹ Lebih lanjut Hasan Askari & Jon Avery, *Towards A Spiritual Humanism : A Muslim - Humanist Dialogue*, (Ledds : Seven Mirrors Publishing House Limited, 1991), Khususnya Bab 6, h.69-90.

³² Dengan demikian para peminat studi keislaman kontemporer memerlukan alat metodologi baru agar dapat mengapresiasi kembali khazanah intelektual Muslim era klasik. Warisan spiritualitas Islam sangat kaya, hanya saja untuk memahaminya kembali diperlukan pendekatan fenomenologi, dan lebih-lebih fenomenologi agama. Sebagai bahan perbandingan Jean-Francois Lyotard, *Phenomenology*, terjemahan dari Perancis oleh Brian Beakley, (Albany : State University of New York Press, 1991).

Dalam pengertian dan makna seperti itulah agama-agama dapat dimaknai dan diinterpretasikan ulang secara lebih mendalam, eksoterik, batiniyyah, rohaniyyah. Untuk itu kajian-kajian baru dan serius tentang kerangka berpikir epistemologi *Irfani* perlu terus menerus digali dan dikaji ulang agar dapat dipahami secara praktis-fungsional. Agama-agama dunia yang tidak memiliki pola pikir *Irfani* akan sangat kesulitan menghadapi realitas pluralitas keberagamaan umat manusia baik internal maupun eksternal. Hanya pola pikir epistemologi *Irfani* inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap saja sah untuk tersekat-sekat dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal-tekstual keagamaannya. Dalam tradisi epistemologi *Irfani*, istilah "arif" lebih diutamakan daripada istilah "alim", karena *alim* lebih merujuk pada nalar *Bayani*, sedang *arif* (diambil dari akar kata yang serupa 'a-r-f) lebih merujuk pada tradisi *Irfani*. Secara sosiologis, budaya dan masyarakat Indonesia juga lebih menghormati karakter arif dan bukannya alim untuk hal-hal yang terkait dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya dan keagamaan.

Belum lengkap rasanya jika epistemologi pemikiran keagamaan Islam tidak dilengkapi dengan *Epistemologi Burhani*. Ibnu Rusyd sebagai tokoh filosof Muslim klasik, telah menyebut-nyebut jenis epistemologi ini.³³ Namun, hegemoni epistemologi *Bayani* menjadikan corak epistemologi *Burhani* dan juga *Irfani* tersingkir dari panggung sejarah pemikiran keislaman. Oleh karena keduanya yakni epistemologi *Burhani* dan *Irfani* cukup vital perannya dalam pemikiran keislaman, maka keduanya perlu direkonstruksi ulang dengan pemaknaan-pemaknaan yang baru (*al-qira'ah al-muntijah*), untuk mendampingi epistemologi *Bayani*.

Jika sumber (origin) ilmu dari corak epistemologi *Bayani* adalah teks, sedang *Irfani* adalah *direct experience* (pengalaman langsung), maka epistemologi *Burhani* bersumber pada realitas atau *al-waqi'* baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *Burhani* disebut sebagai *al-ilm al-husuli*, yakni ilmu yang dikonsep, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *al-mantiq*, dan bukannya lewat otoritas teks atau salaf dan bukan pula lewat otoritas intuisi.

³³ Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, (Mesir : Daar al-Ma'arif, 1981, h. 787-787); Juga Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, (Oxford : Clarendon Press, 1988), khususnya bab philosophy and sharia, h. 144-160. Bahasan yang mendalam adalah Muhammad Abid al-Jabiriy, *Bunyah al-'Aql al-'Araby ...*, *op.cit.*, h. 383-482.

Premis-premis logika keilmuan tersebut disusun lewat kerjasama antara proses abstraksi (*al-maujūdat barī'ah min al-mādah*) dan pengamatan inderawi yang sah atau dengan menggunakan alat-alat yang dapat membantu dan menambah kekuatan indera seperti alat-alat laboratorium, proses penelitian lapangan (*grounded research*) dan penelitian literer yang mendalam. Peran akal pikiran sangat menentukan disini, karena fungsinya selalu diarahkan untuk mencari sebab-akibat (*idrak al-sabab wa al-musabab*)³⁴

Untuk mencari *sebab dan musabab* yang terjadi pada peristiwa-peristiwa alam, sosial, kemanusiaan dan keagamaan, akal pikiran tidak memerlukan teks-teks keagamaan. Untuk memahami realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial-keislaman, menjadi lebih memadai apabila digunakan pendekatan-pendekatan seperti sosiologi (*sosiolujiyyah*), antropologi (*antrupulujiyyah*), kebudayaan (*tsaqafiyah*) dan sejarah (*tarikhiyyah*). Fungsi dan peran akal bukannya untuk mengukuhkan kebenaran teks seperti yang ada dalam nalar *Bayani*, tetapi lebih ditekankan untuk melakukan analisis dan menguji terus menerus (*heuristik*) kesimpulan-kesimpulan sementara dan teori yang dirumuskan lewat premis-premis logika keilmuan. Filosof Muslim Ibn Rusyd sangat menekankan proses kerja akal pikiran seperti ini sebagaimana yang dilakukan dan dikonseptualisasikan oleh Aristotle. Fungsi akal pikiran yang bersifat heuristik dengan sendirinya akan membentuk budaya kerja penelitian, baik yang bersifat eksplanatif, eksploratif maupun verifikasi.

Tolok ukur validitas keilmuannya pun sangat berbeda dari nalar *Bayani* dan nalar *Irfani*. Jika nalar *Bayani* tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau nas dan realitas, dan nalar *Irfani* lebih pada kematangan *social skill* (empati, simpati, *verstehen*), maka dalam nalar *Burhani* yang ditekankan adalah korespondensi (*al-mutabaqah baina al-'aql wa nizam al-ṭabī'ah*, yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam). Selain korespondensi juga ditekankan aspek koherensi

³⁴Dengan modifikasi dari penulis, bandingkan dengan Muhammad Abid al-Jabiry, *Takwin al-'Aql al -Araby*, *Op.cit.* h. 20. Logika *Burhani* yang pada dasarnya hanya terbatas pada pola pikir induktif dan deduktif dianggap tidak lagi cukup memadai untuk dapat menjelaskan perkembangan ilmu pengetahuan selama 200 tahun terakhir. Logika *Burhani* kontemporer perlu ditambah pola pikir *abductive*. Filsafat Ilmu yang baru sangat dipengaruhi oleh perkembangan pola pikir *abductive*. Lebih lanjut Eugene Freeman, *The Relevance of Charles Peirce*, Illinois : The Hegeler Institute, 1993, khususnya h. 132-144. Juga Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc., Khususnya bab 2, 1981.

(keruntutan dan keteraturan berpikir logis) dan upaya yang terus menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh jerih payah akal manusia (pragmatik).

Akhirnya kita perlu sampai pada kesimpulan sementara bahwa kebudayaan ilmu (*ḥadārah al-'ilm*) dibangun diatas pondasi tata kerja nalar *Burhani*, sedang kebudayaan fikih (*ḥadārah al-fiqh*) dibangun diatas otoritas teks dan otoritas salaf dengan qiyas sebagai metode kerja yang utama, sedang kebudayaan filsafat (*ḥadārah al-falsafah*) dibangun diatas koherensi argumen-argumen logika.

Skema Perbandingan antara tradisi epistemologi keilmuan *Bayani*, *Irfani* dan *Burhani*

EPISTEMOLOGI NALAR BAYANI (I)

1.	ORIGIN (SUMBER)	<ul style="list-style-type: none"> ● Nas/Teks/Wahyu (Otoritas Teks) <ul style="list-style-type: none"> - <i>Al-Khabar, Al-Ijma'</i> (Otoritas Salaf) ● <i>al-'Ilm Al-Tauqify</i>
2.	METODE (PROSES DAN PROSEDUR)	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Ijtihādiyyah</i> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Istinbāṭiyyah / Istintajiyah / Istidlaliyyah / Qiyas</i> ● <i>Qiyās (Qiyās al-ghaib 'ala al-shāhid)</i>
3.	APPROACH (EPISTEMOLOGI)	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Lughawiyyah (Bahasa)</i> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Dalalah Lughawiyyah</i>
4.	THEORETICAL FRAMEWORK (KERANGKA TEORI)	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>al-Asl – al-Far'</i> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Istinbatiyyah (Pola pikir deduktif yang berpangkal pada Teks)</i> - <i>Qiyas al-'Illah (Fikih)</i> - <i>Qiyas al-Dalalah (Kalam)</i> ● <i>al-Lafz – al-Ma'na</i> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Am, Khas, Musytarak, Haqīqat, Majāz, Muḥkam, Mufaṣṣar, Zahir, Khafi, Musykil, Mujmal, Mutasyabih.</i>
5.	FUNGSI DAN PERAN AKAL	<ul style="list-style-type: none"> ● Akal sebagai pengegang/pengatur hawa nafsu Bandingkan <i>Lisan al-Arab Ibn Manzur</i> ● Justifikatif – Repetitif – <i>Taqlidiy</i> (Pengukuh Kebenaran/Otoritas Teks) ● <i>al-'Aql al-Dīniy</i>

6.	TYPES OF ARGUMENT	<ul style="list-style-type: none"> ● Dialektik (<i>Jadaliyyah</i>); <i>al-'Uqul al-Mutanafisah</i> <ul style="list-style-type: none"> - Defensif – Apologetik – Polemik – Dogmatik ● Pengaruh pola Logika Stoia (bukan logika Aristotle)
7.	TOLOK UKUR VALIDITAS KEILMUAN	<ul style="list-style-type: none"> ● Keserupaan/kedekatan antara Teks atau nas dan Realitas
8.	PRINSIP-PRINSIP DASAR	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Infīṣāl</i> (Discontinue) = Atomistik 2. <i>Tajwīz</i> (Keserbabolehan) = Tidak Ada Hukum Kausalitas 3. <i>Muqarabah</i> (Kedekatan, Keserupaan) <ul style="list-style-type: none"> - Analogi Deduktif; Qiyas
9.	KELOMPOK ILMU-ILMU PENDUKUNG	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Kalam</i> (Teologi) 2. Fikih (Jurisprudensi)/<i>Fuqaha'</i> ; Ushuliyyun. 3. <i>Nahwu</i> (Grammar); <i>Balaghah</i>
10.	HUBUNGAN SUBJEK DAN OBJEK	<ul style="list-style-type: none"> ● Subjective (<i>Theistic</i> atau <i>Fideistic Subjectivism</i>)

EPISTEMOLOGI NALAR IRFANI (II)

1.	ORIGIN (SUMBER)	<ul style="list-style-type: none"> ● Experience <ul style="list-style-type: none"> - <i>Al-Ru'yah al-mubāsyirah</i> - <i>Direct Experience</i>; <i>al-'Ilm al-Ḥuduri</i> - <i>Preverbal</i>; <i>Prelogical Knowledge</i>
2.	METODE (PROSES DAN PROSEDUR)	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>al-Dzauqiyyah</i> (<i>al-Tajribah al-Baṭīniyyah</i>) ● <i>al-Riyaḍah</i>; <i>al-Mujadah</i>; <i>al-Kasyfiyyah</i>; <i>al-Israqiyyah</i>; <i>al-Laduniyyah</i>; <i>Penghayatan batīn/tasawuf</i>.
3.	APPROACH (EPISTEMOLOGI)	<ul style="list-style-type: none"> ● Psiko-Gnosis; <i>Intuitif</i>; <i>Dzauq</i> (<i>Qalb</i>) <ul style="list-style-type: none"> - <i>al-La'aqlaniyyah</i>
4.	THEORETICAL FRAMEWORK (KERANGKA TEORI)	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Zahir – Baṭīn</i> ● <i>Tanzīl – Ta'wīl</i> ● <i>Nubuwwah – Wilāyah</i> ● <i>Ḥaqiqi – Majāzi</i>
5.	FUNGSI DAN PERAN AKAL	<ul style="list-style-type: none"> ● Partisipatif <ul style="list-style-type: none"> - <i>al-Hads wa al-Wiḍān</i> - <i>Bilā Wasīṭah</i>; <i>Bilā Ḥijab</i>

6.	TYPES OF ARGUMENT	<ul style="list-style-type: none"> ● 'Atīfīyyah – Wijdañīyyah ● Spirituality (Esoterik)
7.	TOLOK UKUR VALIDITAS KEILMUAN	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Universal Reciprocity</i> ● Empati ● Simpati ● <i>Understanding Others</i>
8.	PRINSIP-PRINSIP DASAR	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>al-Ma'rifah</i> 2. <i>al-Ittiḥād/Al-Fana'</i> (al-Insan yadzubu fi al-Allah); al-Insan (Partikular) yadzubu fi al-nas (Universal) 3. <i>al-Ḥulūl</i> (Allahu nafsuḥu yaḡhzu al-nafs al-insāniyyah fa yahulla fiḥa wa yataḡwalu al-insānu ḥina idzin ila kainin jaḍīdin)
9.	KELOMPOK ILMUAN PENDUKUNG	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>al-Mutaṣawwifah</i> ● <i>Ashāb al-'Irfan/Ma'rifah</i> (Esoterik) ● Hermes/'Arifun.
10.	HUBUNGAN SUBJEK DAN OBJEK	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>Intersubjective</i> ● <i>Wiḡdatul al-wujūd (Unity In Difference; Unity In Multiplicity)</i> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Ittiḥād al-'Arif wa al-Ma'rif</i> (Lintas Ruang Dan Waktu); <i>Ittiḥād al-'aql, al-'āqil wa al-ma'qul</i>

EPISTEMOLOGI NALAR BURHANI (III)

1.	ORIGIN (SUMBER)	<ul style="list-style-type: none"> ● Realitas/al-Waqi' (Alam, Sosial, Humanitas) ● <i>al-'Ilm al-Ḥuṣūli</i>
2.	METODE (PROSES DAN PROSEDUR)	<ul style="list-style-type: none"> ● Abstraksi (<i>al-maujūdah al-bari'ah min al-mādah</i>) ● <i>Baḡḡhiyyah – Tahliyyah - Tarkibīyyah - Naqḍīyyah</i> (<i>al-Muḡakamah al-Aqliyah</i>)
3.	APPROACH (EPISTEMOLOGI)	<ul style="list-style-type: none"> ● Filosofis-Scientifik
4.	THEORETICAL FRAMEWORK (KERANGKA TEORI)	<ul style="list-style-type: none"> ● <i>al-Tasawwurat - al-tasdiqat</i> ; <i>al-Had - al-Burhan.</i> ● Premis-premis logika (<i>al-Mantiq</i>)

		<ul style="list-style-type: none"> - Silogisme (2 premis + konklusi) $\begin{array}{l} A = B \\ B = C \\ \hline A = C \end{array}$ - <i>Tahlilu al-anasir al-asasiyyah li tu'ida bina'ahu bi syaklin yubarrizu ma huwa jauhariyyun fih</i> ● Kulliy - Juziy ; Jauhar - 'Aradh
5.	FUNGSI DAN PERAN AKAL	<ul style="list-style-type: none"> ● Heuristik-Analitik-kritis (<i>al-Mu'annah wa al-mukabadah wa ijarah al-nazr</i>) ● <i>Idraku al-sabab wa al-musabbab</i> ● <i>al-'Aql al-Kauniy</i>
6.	TYPES OF ARGUMENT	<ul style="list-style-type: none"> ● Demonstratif (Eksploratif; Verifikatif; Explanatif) - Pengaruh pola Logika Aristotle dan logika keilmuan pada umumnya.
7.	TOLOK UKUR VALIDITAS KEILMUAN	<ol style="list-style-type: none"> 1. Korrespondensi (Hubungan antar akal dan alam) 2. Koherensi (Konsistensi Logik) 3. Pragmatik (<i>Fallibility of knowledge</i>)
8.	PRINSIP-PRINSIP DASAR	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Idrak al-asbab (Nizām al-sababiyyah al-thābit)</i>; Prinsip Kausalitas 2. <i>al-Hatmiyyah</i> (Kepastian; Certainty) 3. <i>al-Mutabaqah baina al-'aql wa nizām al-ṭabī'ah</i>
9.	KELOMPOK ILMU-ILMU PENDUKUNG	<ul style="list-style-type: none"> - Falasifah (<i>Fakkār/Scholars</i>) - Ilmuan (Alam, Sosial, Humanitas)
10.	HUBUNGAN SUBJEK DAN OBJEK	<ul style="list-style-type: none"> ● Objective (<i>al-Nazrah al-mauḍu'iyah</i>) ● Objective Rationalism (Terpisah antara Subjek dan Objek)

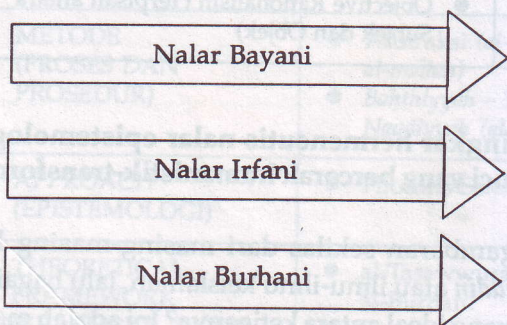
al-Ta'wil al-'ilmī : Gerak lingkaran hermeneutis nalar epistemologi keislaman dalam tafsir kitab suci yang bercorak humanistik-transformatif-emansipatoris.

Jika memang begitu gambaran sekilas dari masing-masing ketiga wilayah epistemologi 'Ulūmuddīn atau ilmu-ilmu keislaman, lalu bagaimana bentuk relasi atau hubungan yang ideal antara ketiganya? Ini adalah merupakan persoalan tersendiri. Paralelkan, linearkah atau sirkularkah? Setelah kita

mengenal ketiga corak epistemologi pemikiran keislaman di atas, langkah penting lain yang tidak kalah nilai fundamentalnya adalah menentukan bentuk hubungan antara ketiganya. Kembali lagi, filsafat yang bersifat *kritis-reflektif-heuristik* diminta sumbang sarannya untuk menentukan bentuk hubungan yang tepat antara ketiganya. Ketepatan dan kekeliruan penentuan pola hubungan antara ketiganya menentukan *out put* yang akan dicapai.

Jika hubungan antara ketiga corak epistemologi terurai di atas dipilih dalam bentuk **paralel**,* maka masing-masing corak epistemologi akan berjalan sendiri-sendiri tanpa ada hubungan dan persentuhan antara yang satu dan yang lain dalam diri seorang ilmuan, ulama, aktivis, da'i atau agamawan. Nilai manfaat teoritis maupun praktis yang akan diperoleh juga akan minim sekali. Bentuk hubungan yang paralel mengasumsikan bahwa dalam diri seorang ilmuwan agama Islam dan cendekiawan agama Islam terdapat tiga jenis epistemologi keilmuan agama Islam sekaligus, tetapi masing-masing metode dan epistemologi tersebut berdiri sendiri-sendiri dan tidak saling berdialog dan berkomunikasi antara yang satu dan lainnya. Tergantung pada situasi dan kondisi. Jika seseorang berada pada wilayah komunitas doktrinal teologis, dia gunakan epistemologi *Bayani* sepenuhnya dan tidak berani memberi masukan —kepada dirinya sendiri, apalagi kepada orang lain— yang diambil dari hasil temuan epistemologi keilmuan agama Islam yang lain. Meskipun begitu, seminim-minimnya hasil yang akan diperoleh dari bentuk hubungan yang paralel ini, si pemilik wawasan ketiga pola epistemologi masih jauh lebih baik daripada hanya menguasai satu corak epistemologi saja dan tidak mengenal sama sekali jenis epistemologi yang lain.

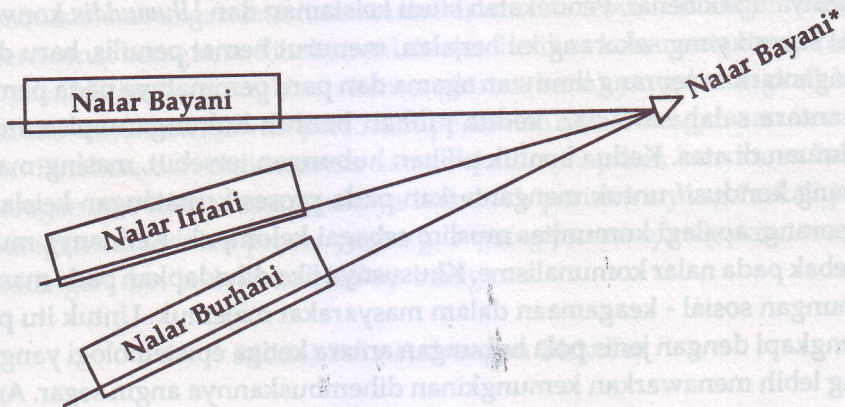
* Model Pola Hubungan Paralel



Sedangkan pola hubungan yang bersifat **linear***, pada ujung-ujungnya

akan menghadapi jalan buntu keilmuan. Pola hubungan linear dari semula telah berasumsi bahwa salah satu dari ketiga epistemologi tersebut akan menjadi primadona. Seorang ilmuwan agama Islam akan menepikan masukan yang ia peroleh dari berbagai corak epistemologi yang ia kenal, karena ia secara apriori telah menyukai dan mengunggulkan salah satu dari tiga corak epistemologi yang ada. Jenis epistemologi yang ia pilih dianggap sebagai satu-satunya epistemologi yang ideal dan final. Jenis pilihan semacam ini pada gilirannya akan mengantarkan seorang pada kebuntuan. Kebuntuan itu bisa berbentuk kebuntuan dogmatis-teologis (biasanya terekspresikan pada *truth claim* yang berlebihan dan eksklusivitas yang tidak mengenal kompromi serta mencerminkan pola pikir "*right or wrong is my country*", atau juga kebuntuan nihilistik (dalam bentuk pandangan yang bersifat skeptis terhadap semua tata bangunan rasionalitas manusia), juga dapat pula berbentuk kebuntuan scientifik (tergantung pada jenis tradisi atau aliran keilmuan yang diangung-agungkan).

*** Model Pola Hubungan Linear**



* Nalar Bayani disini bisa berubah menjadi Nalar Burhani atau Nalar Irfani tergantung pada latar belakang pendidikan, keilmuan serta kecenderungan dan kepentingan masing-masing pribadi atau kelompok.
(*Knowledge and human interest*)

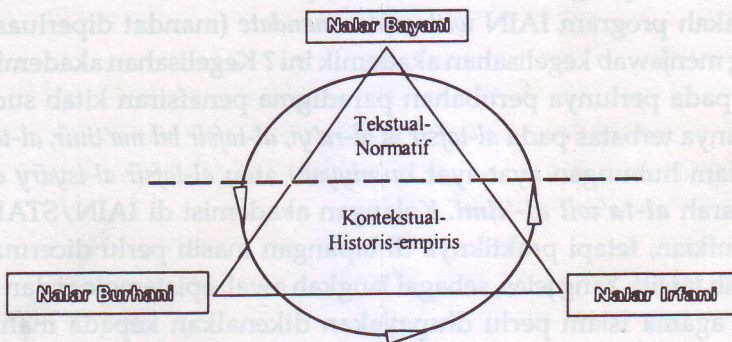
Keduanya —baik bentuk hubungan yang *paralel* maupun *linear* — bukan merupakan pilihan ideal yang dapat memberikan *guidance* untuk umat beragama era kontemporer yang sarat dengan berbagai tantangan dan ke-

prihatinan. *al-Ta'wil al-ilmi*, sebagai bentuk model tafsir alternatif dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks suci lain, tidak dapat dibangun diatas pola hubungan paralel maupun *linear*. Pola hubungan yang *paralel* tidak dapat membuka horizon, wawasan dan gagasan-gagasan baru yang bersifat transformatif. Masing-masing epistemologi terhenti dan bertahan pada posisinya sendiri-sendiri dan sulit untuk berdialog antara satu corak epistemologi dan epistemologi lainnya. Ibarat rel kereta api, maka ketiganya akan berada pada jalurnya sendiri-sendiri dan tidak akan dapat bertemu dalam satu titik *convergent*. Sedang pola hubungan *linear* yang mengasumsikan adanya finalitas akan menjebak seorang atau kelompok pada situasi-situasi eksklusif-polemis-dogmatis. Pola hubungan yang bersifat *linear* akan melihat epistemologi yang lain sebagai epistemologi yang tidak valid. Kemudian, ia akan memaksakan salah satu jenis epistemologi yang biasa dimiliki atau dikuasainya (*habit of mind*) dengan menafikan dan meniadakan masukan yang diberikan oleh teman sejawat epistemologi yang lain. Oleh karenanya, ia mudah terjebak pada *truth claim*, yakni menganggap bahwa corak epistemologi yang dimilikinya sajalah yang paling benar, sedang selebihnya tidak benar. Pendekatan studi keislaman dan *Ulumuddin* konvensional seperti yang sekarang ini berjalan, menurut hemat penulis, baru dapat mengantarkan seorang ilmuwan agama dan para peminatnya pada pemilihan antara salah satu dari kedua pilihan bentuk hubungan epistemologi keilmuan di atas. Kedua bentuk pilihan hubungan tersebut, masing-masing kurang kondusif untuk mengantarkan pada proses kematangan keislaman seseorang, apalagi komunitas muslim sebagai kelompok. Keduanya mudah terjebak pada nalar komunalisme. Khususnya jika dihadapkan pada masalah hubungan sosial - keagamaan dalam masyarakat majemuk. Untuk itu perlu dilengkapi dengan jenis pola hubungan antara ketiga epistemologi yang ada yang lebih menawarkan kemungkinan dihembuskannya angin segar. Angin segar yang lebih bernuansa reformatif, rekonstruktif dan transformatif.

Di lingkungan komunitas intern umat Islam yang pluralistik, dan lebih-lebih dalam era multikultural dan multireligius secara ekstern, hubungan yang baik antara ketiganya adalah hubungan atau relasi yang berbentuk *sirkular*,* dalam arti bahwa masing-masing corak epistemologi keilmuan agama Islam yang digunakan dalam studi keislaman dapat memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan yang lain serta memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri. Karena

kompleksnya persoalan keagamaan pada era kontemporer maka sulit dipertahankan —meskipun secara keilmuan— klaim yang menyatakan bahwa corak nalar epistemologi yang dimilikinya sajalah yang “paling benar” dan menolak kebenaran yang dimiliki oleh corak nalar epistemologi yang lain. Cara berpikir, mentalitas, etos dan spirit keilmuan keislaman seperti dimaksud adalah apa yang penulis namakan dengan *al-Ta'wil al-'Ilmi*. Model kerjanya memanfaatkan gerak putar hermeneutis antar ketiga corak tradisi epistemologi keilmuan Islam yang telah baku tersebut. Dengan begitu, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, anomali-anomali, dan kesalahan yang melekat pada masing-masing epistemologi pemikiran keagamaan Islam dapat dikurangi dan diperbaiki, setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis epistemologi yang datang dari luar dirinya, baik masukan itu datang dari epistemologi *Bayani*, epistemologi *Irfani*, maupun epistemologi *Burhani*. Corak hubungan yang bersifat berputar-melingkar sirkular tidak menunjukkan adanya finalitas, eksklusivitas, serta hegemoni lantaran finalitas untuk kasus-kasus tertentu hanya mengantarkan seseorang dan kelompok pada jalan buntu (*dead lock*) yang cenderung menyebabkan ketidakharmonisan hubungan intern antar umat Islam dan lebih-lebih lagi hubungan ekstern umat beragama. Finalitas tidak memberikan kesempatan munculnya *new possibilities* (kemungkinan-kemungkinan baru) yang barangkali lebih kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan sosial-keagamaan kontemporer. Finalitas dan eksklusivitas sama sekali menepikan kenyataan bahwa keberagamaan Islam sesungguhnya bukanlah peristiwa yang “sekali jadi”. Keberagamaan adalah proses panjang (*ongoing process of religiosity*) menuju kematangan dan kedewasaan sikap beragama.

*** Model Pola Hubungan Sirkuler**



Catatan Penutup

Spesialisasi keilmuan apapun —termasuk ilmu-ilmu agama Islam— yang terlalu rigid-kaku tidak lagi menarik bagi generasi ilmuwan *Islamic Studies* kontemporer. Diperlukan multi dan interdisiplin untuk mengembangkan dan memperkaya wawasan keilmuan ilmu-ilmu agama Islam serta membongkar eksklusivisme, ketertutupan dan kekakuan disiplin keilmuan agama yang hidup dalam bilik-bilik sempit epistemologi dan institusi fakultas yang dibangun sejak dini di fakultas-fakultas yang ada di IAIN/STAIN maupun oleh organisasi-organisasi sosial-keagamaan. Sering sekali terjadi alumni Ushuluddin sama sekali tidak mengenal dan kurang begitu peduli terhadap paradigma keilmuan Syari'ah, dan begitu juga sebaliknya, alumni fakultas Syari'ah tidak memahami paradigma keilmuan yang dibangun dan dikembangkan oleh Ushuluddin. Begitu juga Tarbiyah, Adab dan Dakwah dengan berbagai jurusan yang ada didalamnya.

Belum lagi ilmu dan paham keislaman yang ditawarkan oleh alumni bidang-bidang studi umum seperti MIPA, Kedokteran dan seterusnya yang sedikit banyak nuansa sosial dan humanioranya kurang begitu diperhatikan.

Jika itu yang terjadi, maka hasilnya bukanlah *enrichment* dan *development* (pengayaan dan pengembangan keilmuan) tetapi adalah penyempitan wilayah horizon keilmuan *Islamic Studies* (*Dirasah Islamiyyah*) atau *Ulumuddin* itu sendiri, bahkan tidak mustahil akan terjadi pengulang-ulangan yang tidak perlu yaitu pengulang-ulangan materi dari Ibtidaiyyah, Tsanawiyah, 'Aliyah dan Jami'ah (perguruan tinggi). Alumni IAIN/STAIN, begitu juga para tokoh masyarakat dan aktivis gerakan sosial-keagamaan di kampus-kampus dan masyarakat luas pada umumnya akan gamang menghadapi realitas kehidupan keilmuan didalam dan diluar dirinya dan mereka kurang begitu "percaya diri" ketika harus bertatap muka, berdialog, dan menghadapi dinamika perkembangan ilmu pengetahuan diluar dirinya.

Apakah program IAIN *with wider mandate* (mandat diperluas) akan menolong menjawab kegelisahan akademik ini? Kegelisahan akademik yang berujung pada perlunya perubahan paradigma penafsiran kitab suci yang dahulu hanya terbatas pada *al-tafsir bi al-ra'yi*, *al-tafsir bil ma'thur*, *al-tafsir al-'ilmiy* (dalam hubungan ayat-ayat *kauniyyah*) atau *al-tafsir al-isyary* atau *al-ba'iniiy* kearah *al-ta'wil al-'ilmi*. Kalangan akademisi di IAIN/STAIN berharap demikian, tetapi praktiknya di lapangan masih perlu dicermati dan diteliti lebih lanjut. Yang jelas, sebagai langkah awal, epistemologi dan filsafat keilmuan agama Islam perlu diupayakan dikenalkan kepada mahasiswa pecinta ilmu-ilmu keislaman di masing-masing fakultas oleh masing-masing

dosen bidang studi sehingga proses humanisasi ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu keagamaan (*'Ulūmuddīn*) dapat dipahami sejak dini dan dengan demikian dapat mengantarkan keilmuan *Islamic Studies* berdialog dengan disiplin-disiplin keilmuan humaniora dan keilmuan sosial yang lain di atas platform epistemologi dan filsafat keilmuan studi keislaman dalam wajahnya yang baru.

Wallahu a'lam bi al-sawab.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, "Preliminary remarks on the Philosophy of Islamic religious Science", *al-Jami'ah*, No. 61 Th. 1998.
- _____, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Millenium Ketiga" *al-Jami'ah*, No. 65/VI/2000.
- Arkoun, Muhammed, *Tārīkhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islāmy*, terjemahan Hasim Shalih, Libanon : Markaz al-inma' al-qaumy, 1986.
- _____, *al-Islam : al-Akhlaq wa al-Siyāṣah*, terjemahan Hasim Shalih, Beirut: Markaz al-Inma' al-qaumy, 1986.
- Avery, Jon & Hasan Askari, *Towards A Spiritual Humanism : A Muslim - Humanist Dialogue*, Ledds : Seven Mirrors Publishing House House Limited, 1991.
- Baum, Gregory, *Agama dalam bayang-bayang relativisme : Sebuah analisis sosiologi pengetahuan Karl Manheim tentang sintesa kebenaran historis-normatif, (Truth Beyond Relativism : Karl Manheim's Sociology of Knowledge)*, terjemahan Achmad Murtaqib dkk., Yogyakarta : PT. Tiara Wacana, 1999.
- Boullata, Issa J. (Ed.), *Anthology of Islamic Studies*, Montreal : McGill Indonesian IAIN Development Project, 1992.
- Brown, Harold I., *Perception, Theory and Commitment : The New Philosophy of Science*, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1997.
- Esack, Farid, *al-Qur'an, Liberalism, Pluralisme : Membebaskan yang Tertindas*, Bandung : Mizan, 2001. (Judul asli : *Qur'an, Liberation & Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression.*)
- Freeman, Eugene, *The Relevance of Charles Peirce*, Illinois : The Hegeler Institute, 1983.
- Fuller, Steve, *Social Epistemology*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1988.
- Hanafi, Hasan, *Dirāṣat Islāmīyah*, Qāhira : Maktabah al-Anjilo al-Miṣriyah.
- al-Jabiry, Muhammad Abid, *Bunyah al-'aql al-'araby : Dirāṣah ṭahlīliyyah naqdiyah li nuzumi al-ma'rifah fī al-thaqāfah al-'arabiyah*, Beirut : Markaz dirasah al-wihdah al-arabiyah, 1990.
- _____, *Takwīn al-'aql al-'araby*, Beirut : Markāz al-thaqafy al-'araby, 1990.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago : The University of Chicago Press, 1970.
- Kurzman, Charles (Ed.), *Liberal Islam : A Sourcebook*, New York : Oxford Uni-

- versity Press, 1988.
- Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 1988.
- Lyotard, Jean-Francois, *Phenomenology*, Albany : State University of New York, 1991.
- Martin, Richard C. (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson : The University of Arizona Press, 1985. Juga terjemahan Indonesiannya, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terjemahan Zakiyuddin Baidhawiy, Surakarta : Muhammadiyah University Press, 2001.
- Mernisi, Fatima, *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in the Modern Muslim Society*, Blomington : Indiana University Press, 1987.
- Mudzhar, M.Atho', " Social history approach to Islamic law ", *al-Jami'ah*, No. 61 Th. 1988.
- Munitz, Milton K, *Contemporary Analytic Philosophy*, New York : Macmillan publishing co., Inc., 1981.
- al-Naim, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation : Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York : Syracuse University Press, 1990.
- Oosten, Jarich, "Cultural Anthropological Approaches" Frank Whaling (Ed.) *Contemporary approaches to the study of religion, vol.II Berlin : Mouton publisher, 1985.*
- Rahman, Fazlur, *Islam and Medernity : Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago dan London : The University of Chicago Press, 1982.
- Rusyd, Ibn, *Tahaḥfut al-Falaṣīfah*, Mesr : Daar al-ma'arif, 1981.
- Shahrour, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qira'ah Mu'aṣīrah*, Dimasq, 1990.
- Solomon, Robert C., *From Rationalism to Existentialism : the Existentialists and their nineteenth-century backgrounds*, New York : Harper & Row Publisher, 1972.
- al-Suyuthi, Jalal al-Din, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Dār al-Fikr, tt.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Khiṭāb al-dīni*, Qāhira : Sina li al-nasry, 1994.
- _____, *Tekstualitas al-Qur'an : Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Mafhūm al-nash : *Dirāṣah fī 'Ulūm al-Qur'ān*), terjemahan Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta : LKIS, 2001.

M. Amin Abdullah is the Directur of Graduate Faculty IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta