

**TRANSFORMASI RELIGIO-KULTURAL;
Telaah atas *Hikmah Wahdâtiyyah* Armahedi Mahzar**



SKRIPSI

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh
Gelar Sarjana Filsafat Islam**

OLEH :

**ABU AMAR
NIM : 01510745**

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2008**

Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah.
Fahrudin Faiz, S.Ag., M.Ag.
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Nota Dinas

Hal : Skripsi Saudara Abu Amar
Lamp : Tiga Bundel Skripsi

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Sesudah beberapa kali melakukan bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut dibawah ini:

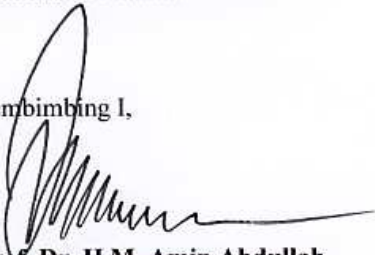
Nama : Abu Amar
N I M : 01510745
Jurusan : Aqidah dan Filsafat
Judul : **Transformasi Religio-Kultural; Telaah Konsep Hikmah Wahdâtiyah Armahedi Mahzar**

Maka selaku pembimbing dan pembantu pembimbing, kami berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak diajukan untuk dimunaqasyahkan.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing I,


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
NIP. 150.216.071

Yogyakarta, 29 Juli 2008

Pembimbing II,


Fahrudin Faiz, S.Ag., M.Ag.
NIP. 150.298.986



PENGESAHAN

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/VIII/2008

Skripsi dengan judul : **Transformasi Religio Kultural; telaah konsep Hikmah Wahdâtiyyah Armahedi Mahzar**

Diajukan oleh :

1. Nama : Abu Amar
2. NIM : 01510745
3. Program : Sarjana Strata 1 Jurusan Aqidah dan Filsafat

Telah dimunaqosyahkan pada hari Rabu, tanggal 20 Agustus 2008 dengan nilai; A-(90) dan telah dinyatakan sah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu(S-1).

TIM MUNAQOSYAH

Ketua Sidang

Fahruddin Faiz, S.Ag., M.Ag.
NIP. 150 298 986

Penguji I

Dr. Alim Ruswanto, M.Ag.
NIP. 150 289 262

Penguji II

Dr. Zuhri H., S.Ag., M.Ag.
NIP. 150 318 017

Yogyakarta, 20 Agustus 2008

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Fakultas Ushuluddin

DEKAN



Dr. Seba Ayu Aryani, M.Ag.
NIP. 159 232 692

MOTTO

Kemarin adalah sejarah,
Masa depan adalah misteri
dan hari ini adalah hadiah

PERSEMBAHAN

For my Brothers and my Sisters:

Lipah-

Pipit-

Albert-

Ida-

Iqbal-

Zulfa-

Ririn-

Nabila-

Rafi

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 157/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	s'a'	ś	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	h}a'	<u>h</u>	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	żal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	za'	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sād	<u>s</u>	es (dengan titik di bawah)
ض	d}a>d	<u>d</u>	de (dengan titik di bawah)
ط	t}a	<u>t</u>	te (dengan titik di bawah)
ظ	z}a'	<u>z</u>	zet(dengan titik di bawah)
ع	'ain	‘	koma terbalik di atas

غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qāf	q	qi
ك	kāf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	wawu	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis Rangkap

طَيِّبَةٌ	Ditulis	<i>Tṭayyibatun</i>
وَرَبِّ	Ditulis	<i>Wa rabbun</i>

C. *Ta' marbutah*

1. Bila dimatikan ditulis h

سِيَّاسَةٌ	Ditulis	<i>Siyāsah</i>
مُعَامَلَةٌ	Ditulis	<i>Mu'āmalah</i>

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang 'al serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h

مصلحة المرسلات	Ditulis	<i>Maslahah al-Mursalah</i>
----------------	---------	-----------------------------

3. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t.

شرة الدابة	Ditulis	<i>Syarrati ad-dābbah</i>
------------	---------	---------------------------

D. Vokal Pendek

—	<i>Kasrah</i>	Ditulis	<i>i</i>
—	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
—	<i>dammah</i>	ditulis	<i>u</i>

E. Vokal Panjang

1	<i>fathah + alif</i> ما	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>mā</i>
2	<i>fathah + ya' mati</i> يسعى	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>yas'ā</i>
3	<i>kasrah + ya' mati</i> نهى	ditulis	<i>ī</i>
		ditulis	<i>nahī</i>
4	<i>dammah + wawu mati</i> حقوق	ditulis	<i>ū</i>
5		ditulis	<i>huqūq</i>

F. Vokal Rangkap

1	<i>Fathah + ya' mati</i> بينكم	ditulis	<i>bainakum</i>
2	<i>fathah + wawu mati</i> قول	ditulis	<i>Qaulun</i>

G. Vocal Pendek Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أنتم	ditulis	<i>A'antum</i>
أنذرتهم	ditulis	<i>A'anz\artahum</i>
إذا	ditulis	<i>A'iz\></i>

H. Kata Sandang *Alif + Lam*

1. Bila diikuti Huruf Qamariyyah ditulis dengan menggunakan huruf “l”

القرآن	ditulis	<i>al-Qur' ān</i>
□□□□□□□□□□ □□	ditulis	<i>al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)nya.

السماء	ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>asy-Syams</i>

I. Penyusunan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penyusunannya.

إذا علمت	Ditulis	<i>'alimat> iz\></i>
أهل الحلّ	Ditulis	<i>ahl al-h}all</i>

Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, Tuhan yang maha mengetahui atas sebelum dan sesudah yang terjadi. Sholawat serta salam semoga tetap terlimpahkan pada diri Muhammad SAW, berkat *tauladan* beliau kita dapat menapaki tangga kehidupan dengan bahagia.

Ditengah kegalauan hidup untuk menapaki jenjang kehidupan yang hakiki, penulisan skripsi dengan judul “**Transformasi Religio Kultural; telaah konsep Hikmah Wahdâtiyyah Armahedi Mahzar**” dapat Penyusun selesaikan. Sebagai manusia biasa sudah barang tentu dalam penyusunan Skripsi ini Penyusun melibatkan beberapa kalangan. Untuk itu izinkan Penyusun mengucapkan terima kasih kepada:

1. Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, beserta Stafnya.
2. Ketua Jurusan, Sekretaris Jurusan, Dosen Pengajar serta bagian tata usaha Jurusan Aqidah Filsafat, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
3. Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah dan Fahrudin Faiz, M.Ag. yang sudi meluangkan waktu ditengah kesibukannya untuk memeriksa guratan tinta yang Penyusun buat.
4. Prof. Dr. H. Simuh dan Dr. H. Zuhri, M.Ag. sebagai Penasehat akademik awal dan pengganti.
5. Bapak, Ibu, Eyang Putri, Adik, Om dan Tante yang ada dipinggiran Provinsi Jawa Timur, Ibunya Zulfa Nahdia Rahmi, Bapak dan Ibunya Arifa Khansa Nabila, Bapak dan Ibunya Mohammad Rafi Hasbiuddin serta Bapak dan Ibunya Albert Alfani Bishri dkk. semoga selalu dapat *inayah* Allah SWT.
6. Drs. Armahedi Mahzar, Msc. Atas email-email yang dikirimkannya, Serta Ki Haji Ashad Kusuma Djaya (Direktur Pesantren Multimedia *Ulil Albab* Yogyakarta) *no proper word to reciprocate anything*.

7. Teman-teman seperjuangan yang tak dapat disebutkan satu persatu, *thank's for everything*.

Sebuah kata-kata yang mudah diucapkan namun memiliki ekses yang luar biasa dalam keragaman adalah ucapan terima kasih. Tiada *reward* yang paling mulia dan diidamkan seluruh umat manusia kecuali *rahmat* dan *rahim* Tuhan Yang Maha Esa.

Sapare aude.

Yogyakarta, 2 Juni 2008

Penyusun

Abu Amar

ABSTRAK

Jargon ”*al Islâm shâlihun li-kullî zamân wa makân*” begitu melekat dan menghujam kedalam keyakinan teologis umat Islam. Klaim Islam sebagai ajaran universal yang melampaui batas ruang dan waktu bahkan melintasi sekat-sekat kemanusiaan, membuat umat Islam selalu yakin bahwa mereka lebih utama dibanding dengan umat yang lain. Keutamaan umat Islam terlihat berbeda bahkan berbanding terbalik ketika dibenturkan dengan realitas faktual kekinian, yang mana umat Islam dalam percaturan global banyak diposisikan sebagai *the other*.

Tercerabutnya umat Islam dalam percaturan global diindikasikan sebagai akibat kesalahannya memandang capaian modernitas dan tradisi. Tradisi dalam kalangan umat Islam digeneralisir sebagai yang sakral sehingga tidak perlu dipertanyakan kembali, sedangkan modernitas yang kemunculannya diawali pemberontakan terhadap doktrin agama digeneralisir tidak profan sehingga perlu dihindari. Pemahaman demikian yang mengakibatkan terjadinya *alienasi* dalam diri umat Islam terkait laju pengetahuan modern, padahal dalam perkembangannya, ilmu pengetahuan kontemporer membutuhkan dogma agama sebagai penyempurna bagi pengetahuan kontemporer atas problem-problem kemanusiaan, ekologi yang dihasilkannya. Persoalannya kini adalah bagaimana Islam sebagai ajaran universal mampu mentransformasikan dogma-dogmanya agar turut mewarnai peradaban manusia kontemporer.

Skripsi ini yang secara hakikat merupakan penelitian kepustakaan akan mengeksplorasi konsep-konsep *hikmah wahdâtiyyah* dan mengkomparasikannya dengan realitas sosial faktual utamanya terkait problem-problem kultur keagamaan. Keilmiahan sebuah pemikiran bukan hanya terletak pada keselarasannya dengan ajaran primordial yang sakral, namun keilmiahan sebuah pemikiran terkait juga dengan jawaban atas pertanyaan; Apakah ia berdaya guna dalam sebuah transformasi dalam realitas kemasyarakatan?, *hikmah wahdâtiyyah* sebagai rumusan reaksi kognisi manusia, sepatutnya dilihat dari dua sisi tersebut.

Pengetahuan *qâûliyyah* dan pengetahuan *kaûniyyah* sebagai ekspresi manusia dalam mencandera makna kebenaran pada dasarnya tidak saling bertentangan, perbedaan pendekatan dalam menggali makna kebenaran yang membuat kedua pengetahuan tersebut seolah-olah saling menegasikan, hal inilah yang diungkapkan *hikmah wahdâtiyyah* dalam beberapa pandangannya tentang pengetahuan manusia. Pandangan ini dilandasakan pada konsepsinya tentang alam semesta sebagai jejaring matrik *rektangular*, yang mana jejaring tersebut tersusun atas dua sumbu yang saling tegak lurus, dimana sumbu vertikal disebut sebagai dimensi internalitas dan sumbu horizontal yang disebut sebagai dimensi eksternalitas. Secara hakikat dimensi internalitas dan eksternalitas dalam konteks ajaran Islam merupakan implementasi dari rukun Îmân dan rukun Islâm.

Matrik pemikiran *hikmah wahdâtiyyah* sekiranya patut diapresiasi sebagai tawaran paradigma alternatif dalam pembangunan peradaban Islam di masa depan, *Alienasi* yang terjadi dalam diri umat Islam saat ini merupakan bias dari hilangnya paradigma yang komprehensif dan adaptif dalam diri umat Islam terkait penjelasan dogma agama mengenai percepatan perkembangan masyarakat kontemporer, sehingga sejauhmana kapabilitas *hikmah wahdâtiyyah* dalam menjawab persoalan sosial keagamaan akan dilihat dan dieksplorasi dalam penelitian ini.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA DINAS	ii
PENGESAHAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vi
KATA PENGANTAR	x
ABSTRAKSI.....	xii
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	11
C. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian.....	11
D. Kajian Pustaka.....	12
E. Metode Penelitian.....	14
F. Sistematika Penulisan.....	16
BAB II WACANA PEMBAHARUAN DALAM ISLAM.....	18
A. Ragam Pandangan Terhadap Modernitas.....	19
B. Tipologi Pemikiran Islam Kontemporer.....	25
a) Transformatif.....	25
b) Reformatik.....	30
1. Reformatik-Rekonstruksionis.....	31
2. Reformatik-Dekonstruksionis.....	34
c) Ideal-Totalistik.....	39
BAB III SISTEMATIKA DASAR <i>HIKMAH WAHDATIYAH</i>	44
A. Asal Usul <i>Hikmah Wahdatiyah</i>	44
B. Landasan Perumusan <i>Hikmah Wahdatiyah</i>	44
C. Biografi Armahedi Mahzar.....	49
D. Struktur Dasar <i>Hikmah Wahdatiyah</i>	52

a.	Pandangan <i>Hikmah Wahdatiyah</i> Tentang Kosmologi.....	53
1.	Alam Semesta	53
2.	Manusia.....	59
3.	Relasi Alam Dan Manusia.....	66
b.	Pandangan <i>Hikmah Wahdatiyah</i> Tentang Pengetahuan.....	71
1.	Sumber Pengetahuan.....	75
2.	Metodologi Pengetahuan.....	76
3.	Struktur Pengetahuan.....	79
4.	Praksis Pengetahuan.....	81
5.	Paradigma Pengetahuan.....	83
BAB IV MENGUSUNG <i>HIKMAH WAHDATIYAH</i>		
DALAM KULTUR KEAGAMAAN		86
A.	Transformasi Religio-Kultural.....	87
B.	Disharmoni Transformasi Religio-Kultural.....	91
1.	Skhisma Peradaban.....	92
2.	Problematika Dualisme	95
a)	Relasi Moral Dan Teknologi.....	97
b)	Problematika Metafisika.....	99
3.	Problematika Masa Depan.....	104
BAB V PENUTUP		108
A.	Kesimpulan.....	108
B.	Saran-Saran.....	111
Daftar Pustaka		113
Curriculum Vitae		117

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Serangan pasukan Mongol pada tahun 1258 M terhadap Daulah Abbasiyah, dalam pandangan Orientalis merupakan titik awal mati-surinya peradaban Islam. M. M. Syarief, seorang Cendekiawan Muslim Pakistan berkata lain, bagi M.M Syarief, Peradaban Islam menggapai puncak kejayaannya selama kurun dua periode, yakni periode Peradaban Islam I antara tahun 661-1160 dan Kurun periode Peradaban Islam II antara tahun 1389 M-1922 M. Pendapat M.M. Syarief dapat dilacak dari artefak sejarah dunia, dimana peradaban Islam I dengan Pusat peradaban di Damaskus, Kordoba, Baghdad, Kairo,¹ serta peradaban Islam II dengan pusatnya di Samarkand, Istambul, Isfahan, Delhi.²

Dua peradaban Islam tersebut diatas secara paradigmatik memiliki karakteristik yang berbeda. Periode peradaban Islam I (661-1160 M) yang runtuh karena invasi bangsa Mongol,³ karakteristik pemikiran atau budaya yang

¹Peradaban Islam I tersebar di empat wilayah yakni di Damaskus (Daulah Umayyah I) antara 661-756 M, di Kordoba (Daulah Umayyah II) antara 756-1027 M, di Baghdad (Daulah Abbasiyah) antara 750-1242 M dan di Kairo (Daulah Fatimiyah) antara 908-1160 M. lihat Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 49.

²Kejayaan peradaban Islam periode II dapat dilihat pada masa Daulat Timuriah di Samarkand antara 1369-1452 M, Daulah Usmaniah berkuasa antara 1452-1922 M, Daulat Shafawiyah di Isfahan antara 1487-1720 M, dan Daulat Mughul di Delhi antara 1526-1857 M. lihat Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 49.

³Arnold Toynbe, *Sejarah Umat Manusia*, terj. Agung Prihantoro(dkk.) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 584.

berkembang bersifat rasional-inklusif. Inklusifitas yang ada dapat dilihat dari akomodatifnya umat Islam pada masa itu terhadap beberapa kebudayaan non-Islami, sehingga boleh dikata, peradaban Islam pada masa itu merupakan peradaban yang *saracen*,⁴ yakni peradaban yang memadukan budaya Persia, Yunani, Romawi serta Arab dalam bingkai Islam.

Kekalahan dinasti Abbasiyah dari bangsa Mongol pada tahun 1258 M. telah merubah karakteristik peradaban Islam, selain hancurnya negara kesatuan Islam dalam masyarakat Islam muncul kecenderungan bersikap involusi dalam persoalan sosial, umat Islam lebih banyak berkuat pada peningkatan persoalan *uhrowi* daripada persoalan sosial keummatan.⁵ Periode ini disebut oleh M.M Syarief sebagai “*shock absorbing period*” sebuah kurun masa dimana banyak umat Islam apriori terhadap persoalan keduniawian.⁶

Sikap involusi dalam diri umat Islam membawa pada kecenderungan pencarian bentuk keagamaan yang sesuai dengan semangat zaman (*zeitgeist*) dan model keagamaan semacam ini ditemukan pada pemikiran keagamaan *sinkretik-asketis* Al Ghazali, menurut Toynbee pada periode inilah Al Ghazali menemukan titik kepemimpinannya dalam perihal keagamaan.⁷ Tindakan ekstrim yang dilakukan sebagian besar umat Islam boleh dikata sebagai masa transisi,

⁴ Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 19.

⁵ Arnold Toynbee, *op. cit.*, hlm. 561.

⁶ Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 49.

⁷ Arnold Toynbee, *op. cit.*, hlm. 562.

artinya dalam peradaban Islam telah terjadi konversi corak atau karakter peradaban; dari peradaban kosmopolit kearah peradaban *asketis*. Karakter peradaban *asketis* inilah yang mewarnai kurun peradaban Islam kedua dengan tokohnya Syihabuddin al-Suhrawardi(w. 1191) dan Shadrudin Syirazi(w. 1640).⁸

Lanskap historis dua peradaban Islam yang pernah mewarnai peradaban manusia menunjukkan bahwa kegemilangan peradaban Islam pada masa lampau dikonstruksi atas nilai aqidah yang sama namun berbeda dalam menggunakan pendekatan. Peradaban Islam pertama implementasi nilai aqidah ditekankan secara rasional sehingga pengetahuan yang dirumuskan didominasi oleh pengetahuan ilmiah-rasional. Kurun peradaban Islam kedua, nilai aqidah diimplementasikan dalam ragam tarekat sehingga khasanah pengetahuan yang berkembang banyak bersifat *asketis*.⁹

Perbedaan paradigma dalam dua kurun peradaban Islam diatas secara sosiologis memperlihatkan universalitas Islam dimasa lalu. Nilai universalitas Islam mampu diimplementasikan dalam kerangka budaya inklusif tanpa didahului pretensi tercederainya sendi-sendi ajaran pokok(*hard core*) Islam. Inklusifitas yang terbangun sebagai petanda umat Islam tidak apriori terhadap kebudayaan lain. Distingsi pengetahuan tentang Islam dan pengetahuan ilmiah non Islam tidak mengemuka dalam wacana kemasyarakatan pada mas itu.

Sikap menutup diri yang dilakukan sebuah masyarakat dari perubahan seperti yang dilakukan oleh umat Islam pada saat ini hanya akan menghadirkan

⁸ Armahedi Mahzar, *op. cit.*, hlm. 52.

⁹ *Ibid.*

alienasi diri, membuka diri atas perkembangan ilmu pengetahuan merupakan keniscayaan dalam kehidupan bermasyarakat. Menurut Mohammad Iqbal, sebuah cita-cita yang telah usang (*out of date*) tiada akan pernah kembali untuk kedua kalinya dalam masyarakat yang mengusungnya,¹⁰ artinya menanti hadirnya masa lampau dalam masa kekinian sebuah hal utopis. Masa lampau atau masa kini merupakan hasil konstruksi kognitif manusia dan memiliki batasan ruang dan waktu tertentu, pemutlakan atasnya merupakan sebuah kesalahan sejarah yang dibuat umat manusia.

Meskipun demikian, Pencanderaan terhadap masa lalu, masa kini dan probabilitas masa depan dalam diri umat Islam memiliki vitalitas bagi perkembangan sebuah masyarakat. Pencanderaan ini bukan dimaksudkan upaya mengunggulkan salah satu diantara ketiganya tetapi pencanderaan atas ketiganya dimaksudkan sebagai upaya mencari formulasi yang tepat atas sistem nilai yang hendak diimplementasikan dalam realitas sosial keagamaan. Keberadaan sistem nilai ini akan dapat mengidentifikasi posisi umat Islam dalam peradaban global, ketiadaan sistem nilai ini hanya akan menghasilkan umat yang *pandir*. Apabila perubahan terpaksa dilangsungkan maka perubahan yang dihasilkan hanyalah perubahan yang bersifat anarkis.¹¹

Ratifikasi teori fisika klasik oleh teori fisika baru memicu terjadinya pergeseran paradigma dalam masyarakat Barat. Paradigma Cartesian-Newtonian

¹⁰ Mohammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama Dalam Islam*, terj. Ali Audah(dkk) (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 176.

¹¹ Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhamad (Bandung: Pustaka. 1985), hlm. 32.

yang selama beberapa dekade begitu kokoh menjadi landasan ilmu pengetahuan Barat modern dalam beberapa teori dasarnya diantitesa oleh penemuan mutakhir fisika baru. Pandangan Newtonian yang menyatakan alam semesta bersifat mekanis-material ditolak oleh fisikawan kontemporer, teori fisika baru mengartikulasikan materi hanyalah suatu satuan getaran tenaga yang didalamnya unsur-unsurnya selalu bergerak dan berkaitan.¹² Logikanya, jika materi merupakan satuan getaran tenaga maka dapat dipastikan materi merupakan unsur bentukan dari getaran energi tersebut sehingga dalam teori fisika baru semesta bukan terpolakan dalam mekanika material akan tetapi semesta dipolakan sebagai mekanika kuantum. Ratifikasi ini secara simultan berimplikasi pada bergesernya subsistem pengetahuan modern yang melandaskan konsep dasarnya pada paradigma Cartesian-Newtonian dan salah satunya adalah peradaban Barat modern.

Bagaimana dalam peradaban Islam?. Ilmu pengetahuan apapun yang disusun, dikonsepsi, dan ditulis secara sistematis kemudian dikomunikasikan, diajarkan, dan disebarluaskan tidak bisa tidak pasti memiliki paradigma kefilosofan.¹³ Peradaban Islam dengan sub-sistemnya seperti Ilmu Kalam, Fiqh tidak bisa lepas dari hukum pengetahuan tersebut. Peradaban Islam dengan subsistemnya yang lahir dengan *setting* ruang dan waktu tertentu terbuka untuk disangkal keabsahannya, meskipun subsistem tersebut menggunakan kitab suci sebagai sumbernya.

¹²J. Sudarminta, *Filosafat Proses; Sebuah Pengantar Sistematis Filsafat Alfred North Whitehead* (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 32.

¹³Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 191.

Pemutlakan keabsahan nilai dalam sistem pemikiran akan menghadirkan totaliterianis sistem menjadi semacam ideologi tertutup. Fenomena pemutlakan semacam ini hampir menggejala dalam khasanah pengetahuan umat Islam. Kejumudan pemikiran hampir dapat dijumpai dalam setiap lini ilmu pengetahuan Islam, upaya rekonstruksi selalu berujung pada friksi internal umat Islam. Friksi yang demikian pada akhirnya akan mengkondensasi dan membentuk ritus-ritus kecil sebagai wahana implementasi nilai yang diyakininya. Ritus yang terwujud akan berbahaya manakala telah muncul kecenderungan *truth claim* dalam ajaran nilai atau dogma yang diusungnya. Kondisi demikian memperlihatkan pembaharuan Islam (*i'datul islâm*) bagaikan surat yang tak pernah sampai pada alamatnya.

Prof. Aziz Ahmad dalam bukunya *Islamic modernisme in India-Pakistan* (Oxford, London: 1967) mengklasifikasi tiga sikap umat Islam dalam merespon pembaharuan dalam Islam, yakni, modernisme Islam, tradisionalisme Islam dan fundamentalisme Islam.¹⁴ Klasifikasi ini juga memperlihatkan adanya skhisma ideologi atau paradigma yang telah mengkondensasi dalam skhisma sosial. Konsep “kemajuan Islam” seperti yang diusung kaum modernis atau konsep “kemerdekaan Islam” seperti yang diusung kaum fundamentalis adalah *clue* atau kata kunci untuk memahami gagasan sebagai respon yang dimunculkan ketika Islam direlasikan dengan kemajuan modernitas.

¹⁴ Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 80.

Mana yang benar?, dari fakta historis dapat dilacak, Islam hadir ke dataran masyarakat Arab bukan pada masyarakat yang belum atau tidak berbudaya (awam). Dataran Arab pada masa itu, merupakan tempat bertemunya ragam budaya yang dibawa oleh para pedagang dari beberapa daerah diluar Arab, Horden sebagaimana yang telah dikutip Mohammad Iqbal mengatakan;

Sejarah Islam dapat digambarkan sebagai satu interaksi antara kebudayaan dan pengetahuan bangsa Arya dengan Semit diranah lain. Hal ini dapat dilihat dalam fakta sejarah bahwa antara tahun 800-1100 M masyarakat Islam telah menghasilkan kurang lebih 100 aliran teologi dengan sistemnya. sifat eklektis dalam Islam hanya menolak budaya atheis.¹⁵

Senada dengan pernyataan Mohammad Iqbal, tokoh Oksidental Hassan Hanafi sebagaimana dikutip oleh Amin Abdullah menunjukkan bahwa pemikiran Islam itu sifatnya temporal dan tidak baku ;

Filsafat pola pemikiran Yunani merupakan pola pemikiran yang berlaku pada era atau penggal sejarah tertentu dalam pemikiran manusia, dengan demikian kita tidak boleh hanya berhenti disitu saja untuk selama-lamanya. Filsafat Islam pun sebenarnya, bukan hanya terbatas pada era penggal sejarah klasik saja, filsafat Islam merefleksikan gerak pergumulan dialektik antara peradaban Islam dan peradaban yang hidup disekelilingnya, pada waktu kapanpun. Konsekuensinya diskursus falsafah Islam era kontemporer seharusnya mampu bergumul dan berhadapan langsung dengan riak gelombang pemikiran dan peradaban Barat.¹⁶

Sejak awal tahun 1960-an, Agama dalam bentuk spiritualitas kembali diperbincangkan sebagai *problem solving* krisis multidimensi yang tengah melanda masyarakat pada peradaban modern. Krisis yang terjadi menurut Fritjof

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 190.

¹⁶ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 4, dikutip dari Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Al Anjlu Mishiriyah, 1981), hlm. 2004-2005.

Capra sebagai konsekuensi atas diterapkannya paradigma Cartesian-Newtonian, reduksi realitas hanya sebagai mekanika struktur materi yang dapat dikenali dengan pembagian atasnya memberi pendangkalan makna kehidupan. Pendangkalan ini dalam peradaban modern dapat dilihat dengan dicera-butnya akal manusia dari “akal objektif” menjadi sebatas “akal capaian”.¹⁷

Menurut T.S. Eliot, Tradisi Pemikiran filsafat yang berkembang di Barat cenderung memperluas keretakan antara hidup dan berfikir sehingga teriakan kenabian; “Dimanakah kehidupan yang telah hilang dalam perjalanan hidup kita?, Dimanakah kebijakan yang telah raib dalam pengetahuan kita?, Dimanakah pengetahuan yang telah lenyap di dalam informasi kita?,” berbunyi lebih nyaring dimasa kini daripada masa sebelumnya.¹⁸ Cendekiwan Barat, Goerge Bernard Snow melihat, jalan keluar dari kemelut krisis modernitas dengan re-presentasi dimensi spiritual yang selama ini sengaja dihilangkan dalam kehidupan masyarakat, aspek spiritualitas tersebut terkandung dalam ajaran-ajaran agama.¹⁹

Para filsuf tumbuh diatas tantangan-tantangan, karena setiap filsafat yang baru adalah suatu tantangan *par excellent*(yang tiada tanding) yang dilemparkan pada batas-batas pengertian umum akan dunia. Saat ini filsafat Barat dalam tahap kronis, dimana ia harus menantang batas-batas pemahaman analitis dan empiris

¹⁷Fransisco Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 53.

¹⁸Henryk Skolimowski, *Filsafat Lingkungan*, terj. Saut Pasaribu (Yogyakarta: Bentang, 2004), hlm. 33.

¹⁹Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam* (Jakarta: Titian Illahi Press, 1997), hlm. 259.

atas dunia seraya menyusun kerangka kerja konseptual dan filosofis yang dapat menampung bermacam-macam masalah sosial, etis ekologis, epistemologis dan ontologis yang baru. Pada sisi yang lain, peradaban Islam telah tertunduk lesu sejak abad ke-16 M. Ketertundukan ini sebagai akibat telah tertutupnya pintu *ijtihad* dalam diri individu umat Islam, kreativitas dalam wujud artefak atau penemuan-penemuan teori baru hampir tidak dapat ditemukan dalam pengetahuan peradaban ini. Krisis yang melanda dua peradaban yang pernah monumental tersebut diatas menyisakan sebuah pertanyaan; Apa yang sebenarnya sedang terjadi?.

Cendekiawan kritis Barat telah melakukan *ih̥tiâr* penyelamatan dengan memunculkan konsep Postmodernisme. Terlepas dari ambiguitas istilah dan makna yang digunakan, Postmodernisme memberikan sedikit asa bagi keberlangsungan peradaban manusia, Postmodernisme dengan kedua sayapnya yakni post-strukturalisme dan *holisme* dalam beberapa teorinya merupakan kelanjutan keterpilahan kebudayaan modern menjadi cabang-cabang budaya yang otonom seperti seni, teknologi dan sains. Kedua sayap postmodernisme pada dasarnya sama-sama mencoba menyatukan apa yang telah dipisahkan oleh modernisme, post-strukturalis menawarkan pluralisme, relativisme mutlak dan fragmentasi, sedangkan *holisme* menawarkan monodualisme, relativisme kontekstual, dan integrasi.²⁰

²⁰ Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. XXVII.

Dalam kalangan Ilmuan dan Agamawan tawaran paradigma baru Barat banyak ditentang, saint dan agama dalam kaca mata post-strukturalis sama-sama relatifnya dengan seni, sedangkan *holisme* melihat saint dan teknologi bersifat objektive sedangkan agama dan seni bersifat subjektive. Kesimpulan yang dapat diambil adalah pandangan post-strukturalis dan *holisme* relatif masih sama dengan filsafat Barat modern pendahulunya, bahkan cenderung menghantarkan nihilisme.²¹

Islam sebagai ajaran universal sudah sepatutnya mengambil peran-peran penyelamatan. Armahedi Mahzar dengan kesatuan hirarki sebagaimana *holarki* Wilberian dalam wujudnya hirarki Integralitas yang mempunyai dua sumbu saling tegak lurus memandang nilai fundamental Islam dan paradigma Barat kontemporer memiliki relasi yang komplementaritas, relasi ini melihat banyak kemiripan diantara keduanya, namun tidak melupakan perbedaan penting diantara keduanya.

Berdasarkan penemuannya tersebut Armahedi menyusun sebuah paradigma alternative yang dikonsepsi sebagai jembatan antara nilai-nilai Qur'ani dengan saint kontemporer, seperti halnya filsafat *peripatetik* yang menjadi penghubung antara nilai Qur'ani dengan budaya *helenis*.²² Paradigma ini tidak menafikan paradigma Barat kontemporer sebagai paradigma yang sesat, tetapi paradigma ini mengambil langkah menyempurnakan dengan menambah satu hirarki sumber nilai dalam hirarki integralitas struktur peradaban Barat.

²¹Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 127.

²²Armahedi Mahzar, *Integralisme; Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 02.

Atas asumsi dasar diatas, Penyusun membuat penelitian literatur kepustakaan dengan tema “**Transformasi Religio-Kultural; Telaah Konsep Hikmah Wahdâtiyyah Armahedi Mahzar**”. Terminologi ”transformasi religio-kultural” merupakan sebuah istilah yang dimunculkan Armahedi Mahzar sebagai elaborasi dua sistem transformasi, yakni transformasi psiko-kultural Al Ghazali dan transformasi peradaban Alvin Toefler. Berdasarkan polanya, transformasi ini meniscayakan transformasi ranah spiritual yang diwakili kata *religio* dan ranah material yang diwakili kata kultural.

B. Rumusan Masalah

Berdasar latar belakang masalah diatas, Penyusun membatasi Penelitian ini pada pembahasan persoalan–persoalan yang berkaitan dengan struktur dasar *hikmah wahdâtiyyah* sebagai basis perubahan sosial. Secara spesifik penelitian ini untuk menjawab rumusan masalah, yakni;

1. Bagaimana Sistematika Dasar *Hikmah Wahdâtiyyah*?
2. Bagaimana Konsep *Hikmah Wahdâtiyyah* tentang perubahan religio-kultural?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa tujuan dan kegunaan baik secara formal atau non-formal;

1. Mengetahui sistematika dasar *hikmah wahdâtiyyah* serta signifikansinya sebagai paradigma dalam transformasi sosial keagamaan.
2. Menambah referensi dalam diskursus *Islamic studies*.

D. Tinjauan Pustaka

Sejak ditemukannya teori *kuantum* dalam fisika baru pembicaraan tentang Tuhan mendapatkan tempatnya kembali. Peran Tuhan sebagai sebab utama atas penciptaan alam semesta menjadi perhatian diskursus dikalangan ilmuwan ataupun filosof dan teolog disisi lain. Istilah Tuhan sebagai Pencipta yang hampir hilang dalam kosakata masyarakat modern mengemuka kembali dalam diskursus tentang alam. Hal ini disebabkan tidak tuntasnya para Ilmuwan menemukan sebab awal dari teori yang ditemukannya. Ekses dari fenomena pemikiran tersebut dapat dilihat dengan banyaknya karya-karya yang membahas hubungan Sainat dan Agama serta semakin kuatnya niat melakukan *ijtihâd* untuk memadukan saint yang sekuler-ilmiah dan fondasi nilai-nilai spiritual.

Mulyadi Kartanegara dalam bukunya *Integrasi Sainat dan Agama* memandang perpaduan saint dan agama harus didasari pada semangat *tauhiid* sebagai basis ontologis. Dalam pemaparannya lebih lanjut, penempatan *tauhiid* sebagai basis ontologis dalam keilmuan menurut Mulyadi dapat membentuk carapandang atau pendekatan *integral-proporsional* dalam menafsir objek pengetahuan sebagai langkah awal perumusan pengetahuan.²³

Bagi Mulyadi, proporsionalitas dalam pemilihan metode pendekatan dalam menafsir realitas tidak pernah ditemukan dalam khasanah pemikiran modern, justru yang berjalan adalah diktum hegemonik atas nama universalitas kebenaran yang berdasar ukuran ilmiah rasional-materialistik, pendekatan ilmiah yang

²³ Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Sainat dan Agama* (Bandung: Teraju, 2004), hlm. 23.

rasional-materilistik inilah yang telah banyak mereduksi pengetahuan manusia. Berdasarkan fakta demikian Mulyadi menawarkan metode pendekatan dalam menafsir realitas dalam konsep *tajribī*, *burhāni* dan *irfāni*. Dengan pemilahan proporsi metode tersebut celah yang selama ini melebar antara agama dan saint dalam pandangan Mulyadi dapat diminimalisir.²⁴

John F. Haught seorang guru besar Teologi Universitas Goergetown, USA. Dalam sebuah karyanya yang berjudul *Perjumpaan Saint dan Agama: dari Konflik ke Dialog* membuat lanskap relasi ilmu dan agama dalam konflik, kontras, kontak dan konfirmasi. Berbeda dengan Ian G. Barbour, menurut Haught keempat relasi ini bukan sebagai bentuk tipologi yang statis namun sebagai bentuk perjalanan. Tahapan konflik terjadi karena adanya pengaburan batasan-batasan saint dan agama dan sifatnya bersaing(konflik) sehingga ada keharusan memilih satu diantara keduanya.²⁵

Batasan wilayah yang jelas antara saint dan agama dapat membawa pada relasi selanjutnya yakni kontras, setelah terlihat jelas posisi diantara keduanya langkah kontak baru dijalankan. Lebih lanjut menurut Haught, langkah kontak didorong oleh dorongan psikologis yang kuat bahwa bagaimanapun perbedaan dalam sebuah pengetahuan harus ditarik pada garis yang koheren disinilah teori ilmiah ditarik dalam ranah teologi bukan sebagai pembuktian atasnya namun

²⁴ *Ibid.*, hlm.15.

²⁵ John. F. Haught, *Perjumpaan Saint dan Agama: Dari Dialog ke Konflik* (Bandung: Mizan, 2004). hlm.10.

sekadar penafsiran ilmiah dalam pemaknaan agama.²⁶ Langkah yang terakhir adalah konfirmasi, pada tahap ini ada upaya dari para Teolog dan Ilmuan mengemukakan asumsi metafisik saint pada pandangan dasar realitas keagamaan.²⁷

Ian G. Barbour dalam karyanya *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers And Partner?* yang diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh E. R. Muhammad dengan judul *Juru Bicara Tuhan antara Saint dan Agama*, mempolakan hubungan saint dan agama dalam empat *cluster* yakni konflik, independensi, dialog dan integrasi. Dari pemaparannya, Barbour lebih bersimpati pada model relasi dialog dan integrasi.²⁸ Dalam karyanya ini Barbour tidak hendak menyepadukan agama dengan saint namun hanya sebatas memberi peta bagi kajian antardisiplin dalam menemukan jalan bagi perpaduan antara saint dan agama.²⁹

Sepanjang studi pendahuluan yang telah penyusun lakukan, penyusun belum menemukan sebuah karya yang secara spesifik membahas *hikmah wahdâtiyyah* atau secara general membahas pemikiran Armahedi Mahzar, dengan kata lain pemikiran Armahedi boleh dibilang masih berupa rimba belantara dan masih banyak sisi-sisi yang dapat diambil.

E. Metode Penelitian

²⁶ *Ibid.*, hlm. 19.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 27.

²⁸ Ian G. Barbour, *Juru Bicara Tuhan antara Saint dan Agama*, terj. E.M. Muhammad (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 40-42.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 45.

Penelitian ini bersifat kepustakaan murni (*library research*) dimana sumber data yang digunakan adalah data-data kepustakaan, seperti buku, majalah, jurnal, dan beberapa tulisan lepas yang terkait dengan pokok bahasan dalam perihal ini pemikiran Armahedi Mahzar. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini diklasifikasikan dalam dua *cluster*; Pertama, sumber data primer yakni literatur kepustakaan yang secara langsung ditulis oleh Armahedi Mahzar, seperti; *Integralisme: sebuah rekonstruksi filsafat Islam*,³⁰ *Islam masa depan*,³¹ *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan paradigma saint dan teknologi Islam*.³²

Kedua, sumber data sekunder yakni literatur kepustakaan yang berasal dari orang lain yang masih ada korelasinya dengan pokok bahasan. Data sekunder merupakan sebuah karya yang ditulis sebagai respon atas pemikiran Armahedi dan atau sumber data yang ditulis tidak terkait pemikiran Armahedi Mahzar namun memiliki kesamaan gagasan atau ide dalam pembahasannya.

Berdasarkan jenisnya, penelitian ini adalah penelitian *historis-factual*, yakni sebuah penelitian yang menitikberatkan objek kajiannya pada pemikiran seorang tokoh.³³ Pengolahan data dalam penelitian ini menggunakan metode interpretatif, *holistik* dan deskriptif. Metode *holistik* akan membantu mengidentifikasi data-data yang ada dalam kerangka keseluruhan, dimana data

³⁰ Armahedi Mahzar, *Integralisme; Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983).

³¹ Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Pustaka, 1993).

³² Armahedi Mahzar, *op. cit.*

³³ Anton Bakker dan A. Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 47-61.

yang tersaji dilihat sebagai sebuah kesatuan dalam trilogi realitas yakni; alam-manusia-Tuhan. Keutuhan identifikasi ini akan menentukan secara definitif kedudukan masing-masing unsur hasil pembahasan.³⁴

Metode *Interpretatif* mengupayakan pendalaman pemahaman terhadap pemikiran tokoh yang menjadi pokok pembahasan. Penggunaan metode ini sebagai upaya menangkap arti dan nuansa yang dimaksudkan dalam pemikiran Armahedi Mahzar secara khas. Terurainya makna yang terkandung dalam fakta atau data hingga terjadi pengkristalan dalam sebuah pemahaman baru akan memicu evaluasi kritis dan memungkinkan tersajinya pemikiran alternatif yang lebih utuh dan memadai.³⁵

Metode *deskriptif* adalah uraian teratur yang dihadirkan peneliti atas keseluruhan pemikiran Armahedi Mahzar. Metode *deskriptif* menjadi penting karena salah satu unsur hakiki untuk menemukan *eidos* pada suatu fenomena sebagaimana yang diyakini Husserl adalah dengan jalan menguraikannya dalam sebuah bahasa,³⁶ atau dengan bahasa Paul Ricour menjadikan realitas dalam sebuah cerita.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah klasifikasi dan pengolahan data, maka penulis membuat sistematika penulisan hasil penelitian sebagai berikut;

³⁴ *Ibid.*, hlm. 117.

³⁵ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Grafindo Persada, 1996), hlm. 96-99.

³⁶ Anton Bakker dan A. Charis Zubair. *op.cit.*, hlm. 54.

- Bab I Pendahuluan. Bab ini berisikan tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan penelitian.
- Bab II Pada bab ini akan membahas wacana transformasi dalam Islam terkait dengan pandangan Muslim terhadap tradisi dan capaian modernitas serta pengumpulan tanggapan tersebut dalam bentuk gagasan pembebasan baik dari tradisi atau dari modernitas.
- Bab III Bab ini memaparkan sistematika dasar *hikmah wahdâtiyyah*. Latar historis perumus *hikmah wahdâtiyyah* akan mengawali pembahasan pada bab ini, kemudian menengok struktur dasar *hikmah wahdâtiyyah* terkait dengan pandangan kosmologinya serta pandangan epistemologinya.
- Bab IV Pada Bab ini akan mengurai bagaimana konsepsi perubahan yang ditawarkan *hikmah wahdâtiyyah* terkait dengan problematika internal peradaban Islam, modernitas serta problematika manusia dimasa depan.
- Bab V Penutup. Bab ini berisi rumusan jawaban atas pertanyaan dalam rumusan masalah, dan juga saran-saran bagi penelitian tentang *hikmah wahdâtiyyah* dimasa datang.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan pembahasan tentang *hikmah wahdâtiyyah* dan kaitannya dengan perubahan kultur keagamaan, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut;

1. Sistematika Dasar *Hikmah Wahdâtiyyah*

Tentang kosmologi, *hikmah wahdâtiyyah* menggaris bawahi perlunya meratifikasi konsep kosmologi dalam filsafat Islam konvensional dimana dalam pemahaman tradisi Islam konvensional masih menggunakan logika geometri Ptolomy-Aristotelian. Ratifikasi yang dilakukan *hikmah wahdâtiyyah* dengan jalan menghadirkan geometri Copernican dalam pemikiran Islam dan hasilnya adalah tersusunannya hirarki alam semesta dalam Metakosmos, Mesokosmos, Makrokosmos, Suprakosmos dan Mikrokosmos. Lapisan-lapisan kosmologi yang disusun *hikmah wahdâtiyyah* tersubstitusikan oleh *holarki-holarki* dan jika *holarki-holarki* tersebut disusun dalam sebuah skema, maka skema proses evolusi kosmologis akan muncul disana.

Pembagian alam semesta dalam lima bagian diatas juga berkaiatan erat dengan eksistensi Tuhan dalam penciptaan semesta. Eksistensi Tuhan dalam proses penciptaan alam semesta menurut *hikmah wahdâtiyyah* bukan sebagai awal atau akhir dari evolusi akan tetapi peranan Tuhan dalam penciptaan sebatas mencipta prinsip-prinsip alam atau boleh disebut sebagai *af'al*, berdasarkan *af'al* Tuhan inilah proses evolusi berjalan hingga tercipta jagat raya dan segala isinya.

Berkaitan dengan konsep manusia, *hikmah wahdâtiyyah* berpandangan bahwa manusia secara eksistensial memiliki dimensi *multipolar* dan *multistratal*, berdasarkan dimensi ini manusia dapat dilihat sebagai bagian yang tak terpisahkan dengan semesta. Manusia merupakan eksistensi titik balik dari proses evolusi bumi, manusia yang pada awalnya merupakan hasil evolusi kosmologis dalam perkembangannya beralih peran sebagai pengarah jalannya proses evolusi tersebut. Hilangnya hakikat manusia dalam teori kosmologi menjadi penyebab kerancuan dalam menjelaskan proses evolusi yang dilihat Charles Darwin dalam menjelaskan asal usul manusia, hadirnya eksistensi manusia dalam penjelasan kosmologi akan menghantar pada pemahaman tentang prinsip evolusi dan evolusi dalam perjalanan semesta. Prinsip ini dalam *hikmah* Islam konvensional dilihat sebagai proses *illuminatif* dan *emanatif*.

Pengetahuan Barat modern dengan pengetahuan Islam bukanlah suatu yang saling menegasikan namun keduanya saling menyempurnakan. Pengetahuan Barat modern dapat dipersalahkan karena mereduksi nilai ketuhanan dalam beberapa penjelasan teorinya, sedangkan pengetahuan Islam lemah dalam abstraksi yang empirik-eksperimental. Mengembalikan aras nilai fundamental yang terdapat dalam ajaran agama dalam pengetahuan Barat modern memungkinkan kembalinya ilmu pengetahuan manusia pada hakikat tujuannya (transendensi). Berdasarkan tujuan ilmu pengetahuan yang demikian maka akan dihasilkan sebuah pengetahuan yang jauh dari dominasi singularitas teknokratis, statistik dan developmentalis seperti yang terjadi pada masyarakat Barat modern.

2. Signifikansi *Hikmah Wahdâtiyyah* Dalam Konteks Perubahan Sosial

Terkait problem *skhisma* peradaban dalam transformasi yang dilakukan umat Islam, dalam hemat *hikmah wahdâtiyyah* disebabkan kesalahan dalam menyimpulkan serta merumuskan problem solving atas persoalan kemunduran umat Islam saat ini. Tidak berjalannya komunikasi secara ideal sebagai akibat munculnya *truth claim* dari pihak yang bertikai semakin memperkeruh persoalan dan persoalan ini, kini seolah-olah sebagai lorong hitam yang tak berujung.

Keteguhan kaum fundamental untuk melakukan memurnikan *aqidah* dengan jalan kembali pada zaman keemasan Islam, keterbukaan pemikiran Islam dengan membuka kembali *ijtihâd* seperti yang diusung kaum Islam modernis serta penghargaan *local wisdom* dalam kehidupan sosial agama seperti yang diperjuangkan kaum Islam traditionalis, bukanlah suatu persoalan yang harus dipertentangkan karena segmentasi perjuangan mereka berbeda wilayah. Kaum fundamental berbicara pada wilayah nilai, modernis pada wilayah informasi sedangkan traditionalis berbicara pada wilayah energi. Keselarasan ketiga perjuangan diatas dalam frame nilai *qur'ani* akan menghantar Islam pada puncak peradabannya.

Terkait disparitas perjalanan moral dan teknologi, dapat dilakukan dengan membongkar kembali ontologi ekspresi manusia yakni saint, seni dan teknologi. Sebagai ekspresi manusia yang berarti kepanjangan dari peran-peran otak manusia; saint, seni dan teknologi dapat dikatakan sebagai sebuah kebudayaan. Disparitas yang terjadi sebagai akibat adanya singularitas kuantitatif dalam kebudayaan manusia dan hal ini dalam pandangan *hikmah wahdâtiyyah* dapat diminimalisir dengan melandaskan kebudayaan manusia pada dimensi ke-*illâhi*-an. Perubahan landasan kebudayaan akan merubah cara pandang manusia dalam

berekspresi, yakni ekspresi sebagai proses *ta'âllûm*, *tasyâkur* dan *ta'âbbud*, perubahan ini juga akan merubah cara pandang masyarakat terhadap eksistensi saint dan teknologi, dimana kedua hal ini tidak lagi dipersepsi sebagai rival yang harus disingkirkan atau “agama baru” yang harus ditaati, tetapi teknologi dipersepsi sebagai ibadah dan saint-seni terintegrasi dalam makna berterima kasih.

Reduksi atas realitas metafisik dalam pengetahuan manusia hanyalah kesalahan dalam menggunakan pendekatan. Pengetahuan yang bersifat metafisik dalam *hikmah wahdâtiyyah* berkaitan erat dengan aktivitas kimiawi sel-sel otak, kecenderungan manusia mengeksplorasi otak kirinya yang analitis hanya akan menghadirkan tingkat pengetahuan pada level biasa dan parsial. Apabila manusia mampu mendayagunakan semua potensi otaknya dan memanfaatkannya untuk menganalisa objek pengetahuan diluar batas objek pengetahuan konvensional, maka secara simultan otak manusia akan menghadirkan suatu pengetahuan diatas pengetahuan biasa, dalam konsep *hikmah wahdâtiyyah* manusia memiliki potensi untuk menggapai tingkat kesadaran diatas kesadaran biasa atau sesuatu yang selama ini masih bersifat metafisik. Pengetahuan ini di era kontemporer dipelajari secara khusus oleh psikologi *transpersonal*.

B. Saran-Saran

Hikmah wahdâtiyyah merupakan wacana baru yang belum populer, namun ketidakpopuleran yang diidapnya bukan lantas menandakan lemahnya teori yang dibangunnya. Kepopuleran hanyalah terkait persoalan publikasi sehingga tidak esensial dijadikan rujukan untuk menolak sebuah teori. Untuk itu penelitian *hikmah wahdâtiyyah* dalam lokus-lokus yang spesifik semisal pendidikan,

ekonomi atau pandangan ontologis, epistemologis, atau aksiologis patut direalisasikan.

Kajian pada lokus-lokus yang spesifik akan memberikan warna tersendiri bagi pengembangan *hikmah wahdâtiyyah*, dengan kajian intensif dan mendasar niscaya muncul warna-warna pemikiran baru bagaikan biji-bijian diawal musim hujan. Kajian terhadap konsep *hikmah wahdâtiyyah* terkait signifikansinya dalam transformasi religio-kultural bukan akhir namun permulaan bagi kreativitas-kreativitas lainnya sebagai proses mempertanggung jawabkan atas amanah-Nya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies Dalam Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- _____, *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- _____, *Studi Agama: Normativitas Dan Historisitas Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Abidin, Zaenal (dkk.)(ed.), *Integrasi Sainst Dan Agama*. Bandung: Mizan, 2004
- Afifi, A.E.. *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabī*. Jakarta: Gaya Medika Pratama, 1989
- Al-Jabiri, Muhammed 'Abid. *Kritik Pemikiran Islam*. Terj. Burhan, Yogyakarta: Pustaka Fajar, 2003
- Anshari, Endang Syaifuddin. *Ilmu, Filsafat dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu, 1983
- Barbour, Ian G.. *Menemukan Tuhan Dalam Sainst Kontemporer Dan Agama*. Bandung : Mizan, 2005
- Capra, Fritjof. *Titik Balik Peradaban*. Yogyakarta: Bentang, 1997
- Chalmer, A.F.. *Apa Itu Yang Dinamakan Ilmu*. Jakarta: Hasta Mitra, 1983
- Drajat, Amroeni, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik*. Yogyakarta: LKIS, 2005
- Gidden, Anthony. *The Third Way*. Jakarta: Gramedia, 2000
- Guiderdoni, Bruno. *Membaca Alam Membaca Ayat*. Bandung: Mizan. 2004
- Hanafi, Hasan. *Dari Aqidah Ke Revolusi*. Jakarta: Paramadina, 2003
- Haque, Israrul. *Menuju Renaissance Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Hardiman, Francisco Budi. *Melampaui Positivisme Dan Modernitas*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2003
- Haight, John F.. *Perjumpaan Sainst Dan Agama: Dari Dialog Ke Konflik*. Bandung: Mizan, 2004
- Heriyanto, Husein. *Paradigma Holistik*. Bandung: Teraju, 2003
- Hoodbhoy, Parvez. *Islam Dan Sainst: Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*. Bandung: Pustaka, 1997
- Horgan, John. *The End Of Science*. Bandung: Teraju, 2005

- Iqbal, Mohammad. *Pembangunan Kembali Pemikiran Islam*. Surabaya: Bulan Bintang, 1996
- Johnson, Doyle Paul. *Teori Sosiologi I*. Jakarta: Gramedia, 1986
- Jurnal Al Hikmah. No. 03, Bandung: Yayasan Muthahhari, Juli-Oktober, 1991
- Kartanegara, Mulyadi. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Ar-Razy Mizan, 2005
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah Dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1987
- Koentjoroningrat. *Kebudayaan, Mentalitet Dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia, 1979
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu*. Bandung: Teraju, 2004
- _____, *Paradigma Islam*. Bandung: Mizan, 1998
- Lacan, Jacques. *Diskursus Dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Jalasutra, 2005
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992
- _____, *Khasanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994
- Mahzar, Armahedi. *Islam Masa Depan*. Bandung: Pustaka, 1993
- _____, *Revolusi Integralisme Islam*. Bandung: Mizan, 2004
- _____, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka, 1983
- Maslow, Abraham. *Psikologi Sains*. Terj. Hani'ah. Bandung: Teraju, 2004
- Menezes, J. Innocencio. *Manusia dan Teknologi*. Yogyakarta: Kanisius, 1987
- Nasr, Sayyed Hossein & Leaman, Oliver. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. (Buku Kedua), Bandung: Mizan, 2003
- _____, *Islam Antara Cita Dan Fakta*. Yogyakarta: Pusaka, 2001
- _____, *Pengetahuan Dan Kesucian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Piliang, Yasraf Amir. *Dunia Yang Dilipat*. Yogyakarta: Jalasutra, 2004
- _____, *Transpolitika*. Yogyakarta: Jalasutra, 2005
- Putra, Heddy Sri Ahimsa. *Strukturalisme Levi Strauss*. Yogyakarta: Galang Press. 2001
- Qodir, C.A. *Filsafat Dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*. Terj. Hasan Basari. Bandung: Pustaka, 1991
- Rahman, Fazlur. *Filsafat Shadra*. Terj. Munir A. Muin. Bandung: Pustaka, 2000

- _____, *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985
- Romas, Chumaidi Syarief. *Wacana Teologi Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000
- Sardar, Ziauddin. *Merombak Pola Pikir Intelektual Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- _____, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*. Bandung: Mizan, 1993
- Sastrapratedja, M.. *Manusia Multi-Dimensional; Sebuah Renungan Filsafat*. Jakarta: Gramedia. 1981
- Schumacher, E.F.. *Keluar Dari Kemelut*. Jakarta: LP3ES, 1980
- Smith, Houston. *Ajal Agama Dalam Sainst*. Bandung: Mizan, 2005
- Soedjatmoko. *Dimensi Manusia Dalam Pembangunan*. Jakarta: LP3S, 1991
- Sumarna, Cecep. *Rekonstruksi Ilmu*. Bandung: Benang Merah Press, 2005
- Susanto, Astrid S. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Binacipta, 1985
- Syahrur, Muhammad. *Dialektika Kosmos dan Manusia*. Bandung: Nuansa, 2004
- Syariati, Ali. *Sosiologi Islam*. Terj. Syaifulloh Mahyudin. Yogyakarta: Ananda, 1982
- Toynbe, Arnold. *Sejarah Umat Manusia*, Terj. Agung Prihantoro(dkk.), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Veeger, K.J.. *Realitas Sosial*. Jakarta: Gramedia, 1985
- Wahyudi, Djarot (ed.), *Menyatukan Ilmu-Ilmu Agama Dan Ilmu-Ilmu Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003
- Ward, Keith. *Dan Tuhan Tidak Bermain Dadu*. Bandung: Mizan, 2002
- Watt, W. Montgomery. *Pemikiran Teologi Dan Filasafat Islam*. Jakarta: P3M, 1987
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Buku Daras Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003
- _____, *Menghadirkan Cahaya Tuhan*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2003

Curriculum Vitae

Nama : Abu Amar
Tempat, Tanggal Lahir : Bojonegoro, 22 Mei 1982
Nama Orang Tua : 1. Ayah : Khozin
2. Ibu : Maizun
Alamat Asal : RT 06, RW 02. Ds. Kacangan, Kecamatan Malo,
Kabupaten Bojonegoro, Jawa Timur.

Riwayat Pendidikan :

1. MI Tarbiyatul Athfal, Desa Dukoh Lor, Kec. Malo, Kab. Bojonegoro, Lulus Tahun 1994.
2. MTsN 2 Bojonegoro, Lulus Tahun 1997
3. MAN 1 Bojonegoro, Lulus Tahun 2000
4. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Masuk Tahun 2001