

PARADIGMA PEMIKIRAN ISLAM DAN PENELITIAN AGAMA

Oleh : Abdul Munir Mulkhan

Pendahuluan

Problem pemikiran Islam dan penelitian agama (selanjutnya pemikiran Islam) dapat dibedakan ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama, berkaitan dengan obyek pemikiran dan penelitian, dan yang kedua, batasan mengenai kebenaran. Jawaban atau penjelasan terhadap problem pertama akan menentukan jawaban problem kedua.

Problem mengenai obyek pemikiran Islam meliputi berbagai hal yang berhubungan dengan ke-berada-an Tuhan, alam serta manusia. Termasuk di dalamnya, agama sebagai aktivitas manusia. Mengenai masalah ini sejak mula muncul pertanyaan; apakah pemikiran Islam meliputi dimensi ke-gaib-an terutama Tuhan. Sementara masalah agama sebagai aktivitas manusia berkaitan dengan ukuran-ukuran obyektif dari kualitas keberagamaan antara lain seperti; takwa, ikhlas dan iman.

Selanjutnya, persoalan kebenaran pemikiran Islam berkaitan dengan absolusitas dan relativitas serta ukuran dan bukti-bukti obyektifnya apakah bersifat spekulatif ataukah empirik. Persoalan ini berhubungan dengan keyakinan mengenai letak absolusitas kebenaran wahyu yang muncul dari pengkutub-an Tuhan dan segala hal yang berkaitan dengan-Nya pada satu sisi. Sementara manusia memiliki sisi obyektif dan empirik maupun sisi spekulatif ditempatkan dalam suatu kutub lain yang seolah berlawanan.

Persoalan di atas berkaitan dengan masalah ada atau tidaknya keterhubungan antara kutub ketuhanan dengan kemanusiaan. Dalam hal demikian muncul pertanyaan mengenai dimana posisi ilmu, pemikiran dan kebudayaan yang berada dalam kutub manusia. Jika kedua kutub (ketuhanan dan kemanusiaan) tidak saling berhubungan, timbul persoalan mengenai dimana posisi aktivitas keberagamaan yang merupakan cara manusia berhubungan dengan Tuhan melalui ketundukan dan kepatuhan (ibadah) atas perintah dan firman-Nya. Begitu pula fungsi kehidupan keduniaan yang dalam wahyu dinyatakan sebagai disediakan bagi manusia untuk memenuhi ajaran Allah. Sementara itu jika keduanya

saling berhubungan, bagaimana bentuk serta mekanisme hubungan itu dan apa yang menjadi sarananya.

Berbagai problem pemikiran Islam di atas menjadi sangat kompleks ketika terjadi kecampur-adukan antara wahyu (absolusitas) dengan doktrin (aktivitas manusia dalam beragama yang relatif) yang dibangun dari wahyu tersebut. Keyakinan umat untuk menempatkan kebenaran Islam sebagai kebenaran tunggal yang absolut di atas segala rumusan kebenaran, dalam perjalanan sejarah kemudian mengabaikan peranan kreatif intelektual manusia setelah ulama dinyatakan sebagai "warasatul anbiya wal mursalin". Hal ini tercermin dari isu besar pemikiran Islam "pintu ijtihad" yang menimbulkan perdebatan panjang di sekitar peranan kreatif dan intelek manusia.

Perdebatan demikian terus berlanjut dan semakin sengit terutama sejak munculnya perkembangan aktivitas intelektual Islam pada kurun pertama pasca kenabian. Ketika secara politik dunia Islam berada dalam tekanan berbagai kekuatan Barat dengan kemajuan ilmu dan teknologi, perdebatan ilmiah berkembang menjadi semacam "sentimen politik pengetahuan". Akibatnya, di dunia politik komunitas Muslim tetap terjebak dalam kontrol Barat yang hampir-hampir tak tergoyahkan.

Demikian pula halnya dalam diskursus intelektual dan ilmu pengetahuan dan teknologi menumbuhkan sikap "hipokrit" di bawah semangat anti Barat. Namun demikian dalam realitas empirik seluruh ilmu pengetahuan dan intelektualitas Muslim belum pernah benar-benar keluar dari sistematisasi metodologis pemikiran Barat.

Kecenderungan dilematis di atas mengakibatkan pemikiran dan penelitian lembaga-lembaga akademik dan intelektual Muslim berada dalam situasi involutif seperti "lari di tempat". Hanya dengan komitmen yang tinggi terhadap etika intelektual, pemikiran Islam di kalangan intelektual Muslim diharapkan dapat keluar dari "lingkaran setan" involusi tersebut.

Tulisan ringkas ini dimaksudkan sekedar menunjukkan problem involusi pemikiran Islam di atas dan sedikit mengemukakan beberapa rekomendasi paradigmatik. Usaha semacam ini antara lain pernah dibuka oleh Imam Al Ghazali (Mulkhan, 1991), Ibnu Taimiyah (Majid, 1987) dan beberapa kurun waktu lalu Fazlur Rahman (1984). Kita kemudian melihat pengaruh yang berbeda dari kritik ketiga metodologis pemikiran tersebut.

Walaupun demikian kreativitas intelektual, tampak menjadi isu sentral ketiga pemikir di atas. Apa yang hendak diuraikan dalam tulisan ini sekedar usaha menyelami paradigma problem itu dengan penempatan kebudayaan (Muslim) sebagai paradigma dari proses mencari dan memahami kebenaran wahyu. Menurut hemat penulis, pendekatan

demikian akan memberikan peluang pengembangan intelektual Muslim bahkan juga penyelesaian berbagai masalah politik di tengah kuatnya arus modernisasi (Smith, 1985) tanpa mengganggu absolusitas wahyu dan Tuhan sendiri dalam keyakinan Muslim. Dengan demikian dapatlah diharapkan pencapaian berbagai kemajuan yang boleh jadi dapat melampaui jebakan historis dan geografis, maupun sosio-kultural dan politik, sehingga mampu memecahkan mata rantai lingkaran setan di atas.

Kebudayaan Transformatif Sebagai Paradigma Pemikiran Wahyu

Persoalan pemikiran Islam sebagaimana pemikiran ilmiah lainnya adalah persoalan metodologi (Rahman, 1987; Mulkhan, 1993). Jika harus dan dapat dibedakan, keduanya bentuk pemikiran ini mulai mengambil jalan simpang ketika terjadi perbedaan sikap keduanya (manusia pendukungnya) terhadap kebudayaan.

Kemutlakan wahyu sebagai sumber ajaran Islam seringkali membayangi seluruh pengalaman hidup pemeluknya sehingga apa saja yang dapat dihubungkan dengan wahyu dipandang harus mengambil peranan terhadap kemutlakan wahyu itu sendiri. Walaupun kedua pengalaman itu dapat membentuk ortodoksi ideologi, seringkali ortodoksi ideologi keagamaan dipandang memiliki atau mengambil peranan terhadap kebenaran mutlak wahyu.

Sikap demikian akan menempatkan apa saja dari kebudayaan harus benar secara teologis dalam pengambilan peran atau pemilikan akses atau kebenaran wahyu. Hal ini mengakibatkan formasi kebenaran kebudayaan selalu dalam posisi tidak benar karena dimensi kesejarahan dari kebudayaan yang dinamis dan terbuka atau relatif. Dengan demikian tidak akan pernah ada suatu format kebudayaan yang benar secara teologis, sehingga perkembangan budaya dalam komunitas Muslim mengalami stagnasi dan kebekuan. Disinilah letak kerancuan pemikiran Islam yang sama sekali tidak dapat membuka peluang bagi kebudayaan dalam struktur kehidupan keagamaan yang dicetak dari kemutlakan wahyu.

Logika di atas sesungguhnya bertentangan dengan dirinya sendiri karena setiap bentuk pemikiran (termasuk yang obyeknya wahyu) dan produknya serta pemetaan atau pelembagaan berbagai pengalaman hidup (juga agama) adalah kebudayaan (Peursen, 1976; Cassirer, 1987). Di sisi lain justru wahyu sendiri mendorong manusia untuk berpikir dalam arti berbudaya. Dengan demikian produk pemikiran Islam seperti ilmu-ilmu: Kalam, Ushul Fiqh, Hadits, dan Tafsir adalah suatu produk budaya yang nilai ilmiahnya sebagaimana produk pemikiran ilmiah lainnya amat

ditentukan adekuasi metodologi dan data yang dipakainya. Tafsir dan Hadits misalnya yang mempergunakan data historis seperti konteks "asbabun nuzul (Al Maraghi, 1985; Assuyuthi, 1985) dan kritik sanad sebagai basis, dengan jelas menunjukkan dimensi kebudayaan dan kerangka metodologi ilmiah pada umumnya, sehingga bersifat obyektif dan juga historis.

Berbeda dengan ilmu lainnya sebagai produk pemikiran ilmiah yang terus berkembang dengan tempo yang relatif cepat, perkembangan pemikiran cenderung lamban dan bahkan mengalami involusi atau semacam kebekuan. Hal ini merupakan akibat dari "perembesan" keyakinan kemutlakan wahyu terhadap setiap bentuk pemikiran terhadapnya, sementara menolak intervensi daya kreatif manusia yang historis.

Dalam beberapa hal sikap demikian justru mendorong berkembangnya eksklusivitas pemikiran Islam di tengah komunikasi ilmu pengetahuan global dan universal (Iqbal, 1966). Bahkan menimbulkan perdebatan Timur-Barat? Jawabannya sangat tergantung pada hasil perbincangan mengenai peranan kreatif manusia, ilmu dan kebudayaan dalam diskursus pemikiran Islam khususnya metodologi.

Untuk memecahkan problem internal pemikiran Islam di atas, kebudayaan perlu di tempatkan sebagai tema sentral paradigma metodologi pemikiran Islam. Penjelasan keduanya (kebudayaan dan metodologi) barulah merupakan jendela bagi pemikir Muslim untuk melihat berbagai persoalan besar sebagai bahan dasar pengembangan ilmu pengetahuan khususnya bagi lembaga keilmuan Islam.

Penempatan kebudayaan sebagai paradigma pemikiran Islam di atas semakin hari akan menjadi tuntutan sejarah, searah dengan kecenderungan demokratisasi global hubungan agama dengan kebudayaan. Keduanya melambangkan dua kutub realitas yaitu Tuhan dan manusia yang sesungguhnya tidak berada dalam posisi pertentangan. Jika agama bersumber dari wahyu Tuhan yang difirmankan, sebaliknya kebudayaan bersumber dari eksistensi manusia. Oleh karena itu kebudayaan yang murni dan transformatif merupakan cara manusia mematuhi ajaran Tuhan yang diwahyukan. Bagi orang yang beriman, kebudayaan adalah merupakan cara mereka mengekspresikan keberimanannya baik dalam pemikiran maupun tindakan berpola yang dihadapi secara kritis.

Kebudayaan, dengan demikian harus diartikan sebagai bentuk-bentuk transformatif dari proses pendekatan manusia pada kedudukan Tuhan atau "taqarrub ilallah". Pengertian demikian akan mendorong pengayaan dan pengembangan kebudayaan secara terus menerus ke arah kualifikasi ilahiah, sehingga mempertinggi martabat kemanusiaan. Inilah

basis etis ajaran Islam yang harus menjadi dasar dari seluruh gerak kehidupan manusia di bidang sosial, ekonomi, dan politik khususnya pemikiran ilmiah.

Peng-kutub-an agama dan kebudayaan tidaklah menjadi persoalan yang rumit jika kedudukan keduanya menjadi jelas dan proporsional. Oleh karena itu, wilayah agama dan kebudayaan perlu diperjelas, sehingga perbincangan mengenai keduanya dapat berkembang secara lebih konstruktif. Walaupun perdebatan mengenai posisi dan fungsi agama dan kebudayaan dalam kehidupan manusia terus-menerus berkembang sejalan dengan perkembangan kemampuan intelektual, namun perlu disadari bahwa agama dan kebudayaan secara sendiri atau kebersamaan berhubungan dengan aktivitas kehidupan manusia.

Pada sisi lain, gagasan keagamaan tumbuh dari pengalaman memahami wahyu sebagai sumber utama ajaran suatu agama dalam proses berkehidupan (Kant, dalam Cassirer, 1987). Analisa terhadap akumulasi pengalaman menggeluti kehidupan sepanjang hayat melahirkan pemilahan gagasan sebagai ilmu yang membentuk suatu sistem kehidupan suatu agama. Semua pengetahuan manusia berasal dari suatu kecenderungan dasar kodrat manusia yang menampakkan diri dalam aksi-aksi dan reaksi manusia paling elementer (Aristoteles dalam Cassirer, 1987 hlm 4).

Sistem kehidupan beragama tersebut kemudian membentuk sistem budaya yang pada akhirnya mengendalikan aktivitas kehidupan suatu komunitas pemeluk agama yang bersangkutan. Dalam perjalannya pemeluk agama lebih banyak berhubungan dengan sistem budaya sebagai teologi-teologi. Amatlah sedikit orang yang secara sadar berusaha menembus kedudukan wahyu untuk menemukan kemurnian ajaran suatu agama. Wahyu, mengalami deformasi dalam bentuk sistem budaya yang berlangsung dalam proses sejarah keberagamaan.

Persoalan berikutnya ialah menyadari aspek kesejarahan manusia, sehingga menjadikan Islam sebagai pedoman adalah merupakan proses sejarah yang terus berkembang. Oleh karena itu, amatlah penting mempelajari seluruh sejarah kemanusiaan yang secara garis besar terdapat dalam filsafat-filsafat, khususnya filsafat kebudayaan dan filsafat ilmu pengetahuan (Cassirer, 1987; Peursen, 1976). Ilmu pengetahuan, merupakan langkah terakhir dalam perkembangan mental manusia dan boleh dianggap sebagai pencapaian tertinggi dan paling karakteristik dalam kebudayaan manusia (Cassirer, 1987).

Ilmu dan kebudayaan terus diperkaya, namun tetap saja muncul kembali pertanyaan baru dan selalu tersisa suatu rahasia yang semakin hari terasa semakin dalam. Ilmu dan kebudayaan kemudian bagaikan

jalan panjang tanpa tepi dimana manusia bergairah menelusuri jalan-jalan itu di sepanjang hidupnya.

Dalam kerangka hubungan di atas, kebudayaan dan ilmu bagaikan anak-anak tangga mencapai hakikat wahyu. Namun demikian, setiap manusia sukses meniti suatu anak-tangga, selalu tersisa anak-anak tangga lain yang lebih tinggi. Pencarian manusia pun selalu berakhir dengan ladang perburuan baru bagaikan dialektika Hegel (Mulkhan, 1991) yang tak pernah berakhir. Ilmu dan kebudayaan manusia yang selalu berakhir di tengah jalan tanpa itu kemudian menjadi bermakna karena diletakkan dalam perspektif wahyu, sehingga manusia menjadi memiliki masa depan dengan menyerah kepada petunjuk Tuhan.

Pemberian posisi tertentu kebudayaan dan ilmu akan memberikan peluang pengembangan kreatifitas intelektual melalui pengembangan kecerdasan akal dalam pemikiran. Peranan akal demikian ditunjukkan juga oleh wahyu. Pentingnya ilmu-pengetahuan bagi usaha manusia memahami wahyu, dapat dilihat dari penyebutan kata ilmu dan yang semakna dengan kata itu lebih dari 1000 kali dalam wahyu Allah. Demikian pula sekitar 49 kali Allah mendorong manusia menggunakan rahmat-Nya berupa akal dalam memahami wahyu-Nya sendiri (Nasution, 1982; Shihab, 1993).

Walaupun para ahli berbeda pendapat mengenai apa sesungguhnya yang dimaksud dengan akal, beberapa informasi wahyu menunjukkan fungsi penting akal dalam memahami petunjuk wahyu tersebut. Jika Imam Al Ghazali menyerang habis-habisan filsafat dan menawarkan tasawwuf dalam memahami wahyu, kesimpulan demikian justru ia peroleh setelah memeras kemampuan akal memahami kenyataan hidup yang ia alami secara langsung.

Ibnu Taimiyah yang dianggap sebagai perintis ijtihad (baca pemikiran ilmiah) juga tetap terlibat dalam diskusi mengenai metodologi. Apa yang ia tolak dari Aristoteles bukanlah sistem pemikiran silogisme sebagai metode, akan tetapi bahan material yang harus diketemukan dalam pengalaman langsung yang bukan sekedar spekulasi dari demonstrasi (burhan) (Majid, 1984; 1988).

Kegelisahan Imam Al Ghazali untuk mengetahui rahasia kehidupan mendorongnya mengembara memperkaya pengalaman hidupnya. Ia memikirkan apa yang dialaminya dan mengambil kesimpulan-kesimpulan dengan jujur. Pemahaman atas pengalamannya telah menuntun Imam Al Ghazali menawarkan tasawwuf sebagai alternatif yang diletakkan sebagai kelanjutan atau pendamping pengalaman empiris dan spekulasi rasional dalam filsafat (Mulkhan, 1991; 1993).

Hasil pemikiran filsuf dan ulama dari Al Kindi hingga yang mutakhir baik dalam kalam, filsafat, tasawwuf, dan fiqh jelas me-

nunjukkan peranan akal di dalamnya. Walaupun demikian tanpa sikap yang jujur dan adil terhadap seluruh karya manusia dan kebudayaan, pemikiran kreatif Muslim akan selalu terjebak dalam lingkaran tanpa ujung dan tanpa pangkal.

Keyakinan terhadap kebenaran wahyu yang tidak diletakkan dalam proses historis dan kehidupan sosial dapat melahirkan determinisme kehidupan duniawi (Peursen, 1976; Cassier, 1987), sementara kehidupan duniawi bersifat terbuka, historis dan dinamis. Pada tingkat lebih lanjut hal ini akan mengakibatkan kebekuan intelektual yang mementahkan setiap pemikiran dan penelitian ilmiah. Oleh karena itu perlu dikembangkan suatu strategi kebudayaan yang transformatif dengan menempatkan kehidupan sebagai proses kualifikasi dan pengkayaan hidup duniawi sehingga mendekati idealitas ilahiah sebagai "taqarrub ilallah".

Logika; Problem Metodologi Pemikiran Islam

Dalam filsafat, istilah metodologi berkaitan dengan praktik epistemologi (Bakker: 1984; suatu cabang filsafat yang mencari penjelasan mengenai proses dan tahapan sehingga menghasilkan pengetahuan. Di samping itu, cabang ini juga menelusuri kembali proses dan jalan yang dilalui seseorang dan manusia sehingga terjadi peristiwa "mengetahui" (Cassirer, 1987; Bakker, 1984).

Secara lebih khusus, problem penelitian ilmiah yang menjadi kajian utama cabang epistemologi berkaitan dengan problem metodologi yaitu mengenai rancangan tata-pikir apa yang benar dan dapat dipergunakan sebagai alat memperoleh pengetahuan. Sementara dunia pemikiran Islam cenderung menolak Tata-Pikir dalam tradisi pemikiran Barat, hampir seluruh produk pemikiran Islam merupakan fungsi tata-pikir logika yang merupakan basis pemikiran Barat.

Problem utama pemikiran Islam pada dasarnya adalah problem penelitian ilmiah pada umumnya. Beda keduanya terletak pada ruang-lingkup obyek yang sebagian berdimensi ilahiah sebagaimana diberitakan wahyu. Mengenai dimensi ilahiah itu berkaitan dengan pertanyaan; apakah pengetahuan manusia merupakan hidayah atau rahmat Allah. Jawaban ini akan menimbulkan persoalan lain mengenai posisi dan fungsi kreatif manusia terutama dengan akalnya dalam proses mengetahui.

Sasaran utama penelitian kefilsafatan terhadap ilmu, adalah proses yang dilalui seseorang sehingga ia "mengetahui" sesuatu. Dicari penjelasan mengenai jalan-jalan panjang yang harus dilalui sehingga diperoleh pengetahuan. Di cari penjelasan mengenai bagaimana jalan-jalan itu ditempuh, bahkan juga dikaji mengenai hakikat

mengetahui dan pengetahuan serta letak pengetahuan itu sendiri; apakah suatu pengetahuan berada menyatu pada diri subyek atau obyek atau di luar keduanya.

Walaupun terdapat perbedaan pendapat mengenai ilmu dan pengetahuan akan tetapi ada kesepakatan umum mengenai struktur ilmu atau pengetahuan. Keduanya tersusun dari berbagai fungsi; metode, obyek, sistem dan tujuan (Bakker, 1984). Pemilahan secara demikian maupun penyatuannya jelas memerlukan suatu alat berpikir yaitu yang dikenal dengan logika (Gie, 1991), sehingga suatu ilmu tidak mungkin melepaskan diri dari suatu sistem pemikiran logis.

Secara garis besar problem metodologi (Bakker, 1984) dapat dikelompokkan antaralain; problem pengetahuan, problem keberadaan, problem metode, problem penyimpulan (logika), problem moralitas dan problem kebernilaian ilmu. Apa yang dimaksud dengan ilmu adalah kegiatan mengenal, mencerap, menyusun konsep dan penalaran sebagai jalan bagi manusia untuk memperoleh pengetahuan atau mengetahui sesuatu yang berkaitan dengan obyek yang dijadikan pokok bahasan (The liang Gie, 1991).

Pertanyaan sederhana mengenai untuk apa manusia berusaha mengetahui suatu obyek, ternyata tidak mudah dijelaskan apalagi dijawab dengan tuntas. Dalam kasus inilah muncul perdebatan mengenai apakah pengetahuan (ilmu) itu bebas nilai atau tidak bebas nilai. Secara umum dapatlah dinyatakan bahwa setiap ilmu mengandaikan adanya tujuan tertentu yang ingin dicapai sebagai nilai sehingga mengandaikan suatu proses bertahap.

Pendekatan proses memberikan kesimpulan mengenai tahapan yang dilalui sebelum seseorang mengalami peristiwa "mengetahui". Para ahli menyatakan bahwa tahap pertama dari proses mengetahui bersifat intuitif atau sintetik yakni mengetahui secara apa adanya yang biasanya bersifat sederhana dan menyeluruh mengenai suatu obyek. Tahap berikutnya bersifat analitik dan kategorisatif sehingga bersifat logis-teoritik yang diikuti kegiatan eksperimentasi ketika si peneliti mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan definitif, ketat dan keras mengenai suatu obyek (Gie, 1991).

Sebagian ahli menyatakan bahwa tahap berikutnya adalah pengajuan jawaban sementara yang dikenal sebagai hipotesa. Kegiatan ini segera diikuti dengan pencarian bukti melalui pengumpulan data. Akhirnya seorang peneliti akan sampai pada kegiatan penyimpulan sebagai bentuk dari peristiwa "mengetahui" yang dalam beberapa hal kembali berada dalam dimensi sintetik (Cassirer, 1987).

Kegiatan penyimpulan, sesungguhnya tidak hanya berlangsung pada tahap terakhir suatu penelitian. Pada tahap intuitif pun kegiatan

penyimpulan (logika) itu telah berlangsung. Apa yang dimaksud dengan tahapan intuisi dalam bahasan ini tidaklah berarti bahwa tidak ada dimensi pemikiran rasional di dalamnya, akan teapi penyimpulan logis dan rasional pada tahap ini masih sangat sederhana karena belum teruji.

Tahapan di atas menunjukkan bahwa diperolehnya suatu ilmu atau sampainya seseorang mengalami peristiwa "mengetahui" merupakan suatu proses bertahap yang teratur secara sistematis. Hal ini menunjukkan bahwa jika kita ingin memperoleh pengetahuan, perlu disadari adanya berbagai langkah yang harus dilalui.

Dalam proses analisis inilah pemikiran Islam seringkali dimentahkan oleh *apriori* yang muncul dari ideologi mengenai kemutlakan setiap hal yang berhubungan dengan wahyu. Akibatnya, setiap hasil usaha mengetahui historis dan sosiologis dan universal (Cassirer, 1987; Peursen, 1976) selalu dilawankan pada kemutlakan wahyu. Tidak banyak disadari bahwa sikap demikian justru sebaliknya mendegradasi dan mereduksi wahyu setara dengan posisi kebudayaan dan ilmu. Demikian pula ilmu dan kebudayaan kemudian mengalami deformasi dari pengkutuban atas wahyu. Sementara ilmu merupakan proses berpengetahuan yang dinamis dan terus-menerus mengalami perubahan.

Dari berbagai uraian di atas menjadi jelaslah bahwa seluruh proses penyelidikan ilmiah pada akhirnya memerlukan basis fundamental yaitu pemikiran logis sebagai syarat mutlak. Berpikir logis artinya berpikir menurut tata-aturan akal sehat khususnya kaidah-kaidah logika. Secara garis besar akal sehat dan atau kaidah logika berkaitan dengan analisa, sintesa, induksi, deduksi dan abstraksi serta silogisme. Seluruhnya berhubungan dengan masalah konseptualisasi.

Bahasan ini menyarankan adanya persoalan lain yang klasik mengenai apakah proses pemikiran Islam berlangsung sebagaimana proses penelitian ilmiah pada umumnya. Pertanyaan demikian akan segera menjadi jelas jika pada kenyataannya tidak ada hasil penelitian dalam pemikiran Islam yang tidak mempergunakan pemikiran logis atau logika. Oleh karena itu bukanlah sikap yang jujur dengan membedakan pemikiran Islam dari penelitian ilmiah pada umumnya yang jelas tidak mungkin dilakukan. Sikap Ibnu Taimiyah menolak jalan logika Aristotelian dalam praktiknya telah memperkaya jalan tersebut dengan menambahkan persyaratan baru yaitu pengalaman langsung didalamnya (Madjid, 1984). Sekali lagi logika ilmiah, kembali memainkan peranannya yang *intrinsik*. Oleh karena itu Ibnu Taimiyah sama sekali tidak dapat dikatakan telah menggugurkan fungsi logika khususnya tata-pikir silogisme bagi pemikiran Islam. Demikian pula halnya dengan penolakan Imam Al Ghazali terhadap filsafat, tidak berarti gugurnya

fungsi filsafat dalam pemikiran Islam dan ilmiah (Majid; 1984; Mulkhan, 1991).

Sejak Aristoteles menulis *Organon*-nya (Bertens, 1976), pemikiran manusia berada dalam suasana serba logis, sehingga logika menjadi paradigma pemikiran yang belum pernah tergugat secara tuntas. Walaupun muncul berbagai kritik atas prinsip pemikiran Aristoteles khususnya mengenai silogisme, kritik itu lebih berfungsi sebagai pengayaan logikanya daripada membongkarnya.

Hubungan pemikiran Islam dengan logika Aristoteles menjadi lebih berstruktur ketika Al Farabi meng-Islam-kan atau lebih tepat meng-arab-kan logika ke dalam rumus-rumus yang kemudian di kenal dengan manthiq (Muin, 1981; Umar, dkk., 1985). Demikian pula gugatan tajam Imam Al Ghazali tidak juga menggoyahkan kedudukan logika. Untuk sampai ke dimensi batiniah dan aksi tassawufnya, Imam Al Ghazali dengan amat sempurna mempraktekkan logika tersebut (Mulkhan, 1991; Al Ghazali, tt.). Logika telah menyatukan aturan permainan pikir, sehingga di luar yang serba logis hampir-hampir tidak berhak hidup dan berkembang.

Kita tidak dapat membayangkan bentuk kegiatan pemikiran Islam dan penelitian ilmiah yang tidak mempergunakan logika sebagai sistematisasi aktivitas dan kreativitas intelektual. Oleh karena itu pengembangan intelektualitas Muslim terutama dalam pemikiran dan penelitian ilmiah hanya dapat dilakukan jika tidak ragu mempergunakan analisis logis bagi basis metodologinya.

Paradigma Penelitian Agama; (P e n u t u p)

Setelah sikap yang jujur dan tegas diletakkan sebagai kerangka dasar pemikiran dan penelitian ilmiah di tengah komunitas Muslim, persoalan yang tak kalah membingungkannya adalah bagaimana mensikapi keragaman pendapat dihadapkan pada kesatuan universal berita kebenaran dalam wahyu. Sementara keragaman pendapat dapat di sebut sebagai bawaan kodrat manusia, kesatuan wahyu merupakan keyakinan Muslim yang paling kuat. Dalam kerangka inilah perlu dibedakan antara apa yang disebut kebudayaan dan atau ilmu yang muncul dari daya kreatif manusia dengan wahyu yang berhubungan dengan aksi ilahiah sebagaimana telah dibahas di depan. Tanpa pemilahan antara keduanya namun saling fungsional pemikiran Islam akan berhenti di tengah jalan bagaikan jalan di tempat.

Dalam menghadapi kecenderungan keragaman pendapat atau pluralisme, ada baiknya kita pakai pendekatan paradigmatis Kuhnian. Untuk pertama kali teman para dipergunakan sebagai penjelasan

perkembangan ilmu-ilmu sosial. Namun demikian teoritisasi perkembangan ilmu tersebut dalam kerangka struktur paradigmatis dapat dipergunakan untuk menjelaskan kesejarahan pemikiran manusia dan khususnya pemikiran Islam itu sendiri.

Istilah ini pertama kali diperkenalkan Thomas Kuhn untuk menjelaskan teorinya mengenai perkembangan ilmu-pengetahuan yang terjadi secara revolusioner (Ritzer, 1980; Kuhn, 1989). Pemikiran demikian sekaligus membantah teori yang menyatakan perkembangan ilmu-pengetahuan bersifat kumulatif. Kuhn menganggap pandangan demikian sebagai mitos yang tidak lagi dapat menjelaskan dinamika ilmu-pengetahuan.

Bagi Kuhn, setiap teori selalu akan berhadapan dengan masa ketakberlakuan yang dimulai oleh terjadinya anomali yaitu ketika berbagai perubahan realitas menjadi tidak terjelaskan. Keadaan ini kemudian berkembang menjadi gugatan realitas sosial atas keberlakuan suatu teori sehingga teori tersebut mengalami masa krisis sehingga melahirkan paradigma baru (Kuhn, 1989).

Pandangan Thomas Kuhn dalam bidang yang lebih substansial dapat dicari sumbernya dalam dialektika Hegel walaupun agak berbeda dalam mengartikan suatu perubahan. Hegel justru memandang bahwa nilai dalam tesa pertama akan terbawa bentuk baru dalam sintesa, sementara revolusi Kuhn lebih mencerminkan perubahan radikal (Mulkhan, 1991).

Apa yang dimaksud dengan paradigma ilmu bagi Kuhn adalah pandangan mendasar mengenai pokok persoalan dari suatu ilmu tertentu. Secara lebih sederhana Robert Friedrichs merumuskan makna paradigma itu sebagai pandangan mendasar mengenai apa yang menjadi pokok persoalan dari suatu disiplin ilmu (Ritzer, 1980). Secara kategoritatif, Masterman mengelompokkan pengertian paradigma Kuhn yang dipakai dalam lebih dari 20 arti menjadi tiga tingkat paradigma yaitu; paradigma metafisik, paradigma sosiologis dan paradigma konstrak (Ritzer, 1980). Paradigma pertama inilah yang dipergunakan untuk menjelaskan berbagai problem dan jawaban teoritis pemikiran Islam.

Paradigma metafisik adalah suatu pandangan mengenai pokok persoalan tertentu yang menjadi pusat perhatian komunitas ilmuwan atau pencarian komunitas ilmuwan mengenai suatu pokok persoalan. Sementara arti paradigma tingkat kedua sosiologi adalah sebutan bagi pola kehidupan sebagai realisasi dari suatu teori atau produk suatu teori. Selanjutnya paradigma konstrak dipergunakan untuk menunjuk suatu aktivitas teknologis dari suatu ilmu (Ritzer, 1980).

Sebagaimana uraian paradigma di atas, dalam suatu paradigma dapat berkembang berbagai pandangan teoritis yang berbeda-beda, namun terintegrasi melalui kesamaan pokok persoalan yang menjadi

pusat perhatian berbagai teori tersebut. Dalam pengertian dan fungsi demikian inilah paradigma dapat dipergunakan untuk menjelaskan fenomena pluralitas pandangan dalam pemikiran Islam mengenai suatu masalah, namun seluruhnya terintegrasi melalui apa yang menjadi pusat perhatian dalam menghadapi masalah tersebut.

Selain itu, paradigma dalam tulisan ini dipergunakan untuk menjelaskan mengenai keterbatasan masa keberlakuan suatu pandangan teoritis pemikiran Islam. Dengan demikian dapatlah diduga munculnya suatu gugatan sejarah atas suatu teori pemikiran Islam tertentu, sehingga pemikiran Islam merupakan bagian dari pemikiran manusia pada umumnya yang kreatif dan dinamis.

Kesadaran komunitas ilmuwan dalam pemikiran Islam mengenai perbedaan dan keterbatasan masa keberlakuan suatu pandangan teoritis diharapkan dapat dipandang sebagai unsur dinamis dari pemikiran Islam. Kesadaran ini perlu, sehingga perbedaan pemikiran Islam tidak terjebak pada paradigma konflik karena disadari bahwa dalam jangka waktu tertentu suatu keberlakuan pandangan teoritik akan mengalami anomali dan krisis yang mendorong lahirnya suatu paradigma baru, dan seterusnya (Ritzer, 1980; Kuhn, 1989).

Sebagaimana telah banyak dikemukakan oleh para ahli, bahwa perkembangan pemikiran Islam sangat erat kaitannya dengan tradisi pemikiran filsafat. Bahkan berbagai pandangan juga menyatakan justru pemikiran Islam merupakan jembatan antara Yunani dan Eropa modern (Iqbal, 1966; Mulkhan, 1991).

Sentuhan Yunani atas pemikiran Islam terjadi terutama melalui masuknya hukum-pemikiran Aristoteles ke dalam tradisi pemikiran Islam. Sentuhan demikian tidak saja terjadi secara fungsional, akan tetapi bahkan secara struktural terutama sejak penerjemahan logika Aristoteles ke dalam manthiq oleh Al Farabi sebagaimana telah dikemukakan. Oleh karena itu penolakan terhadap kerangka dasar pemikiran Barat seharusnya juga dialamatkan pada Al Farabi, bahkan kepada para filsuf klasik dan modern Islam yang mengembangkan pemikirannya di atas basis logika Aristoteles tersebut.

Posisi pemikiran Islam serta terutama hasilnya sebagai kegiatan dan karya ilmiah lebih diperkuat ketika seluruh pemikiran Islam dikembangkan dan dibangun di atas ilmu tatapikir yang dalam dunia Islam dikenal dengan ilmu manthiq. Sementara itu ilmu manthiq merupakan alih-bahasa Logika-nya Aristoteles yang kemudian disebarluaskan dalam dunia pemikiran Islam oleh Al Farabi (Syarif, 1992).

Kesimpulan di atas tidak saja karena prinsip pemikiran manthiq sama dan sebangun dengan logika, akan tetapi juga karena pengakuan

secara jujur setiap penulis manthiq sebagai arabisasi logika Aristoteles tersebut (Muin, 1981). Oleh karena itu tidaklah adil jika di satu sisi pemikiran Islam menolak metode pemikiran filsafat, sementara seluruh bangunan pemikiran Islam menjadikan logika (baca manthiq) sebagai dasar dari fondasinya.

Aristoteles mengembangkan tiga prinsip atau hukum pemikiran yang terdiri dari prinsip-prinsip: identitas, kontradiksi dan eksklusif tertii. Sementara itu jika kita kaji berbagai buku manthiq tiga qanun yaitu; qanun dzatiyah, qanun ghairiyah dan qanun imtina' (Muin, 1981).

Jika diperbandingkan tiga qanun dan tiga prinsip logika di atas akan diketemukan dengan amat jelas kesamaan yang tak membedakan antara keduanya. Qanun pertama dzatiyah misalnya, adalah prinsip pertama logika yaitu identitas. Demikian pula qanun ghairiyah adalah prinsip kontradiksi dalam logika. Akhirnya qanun imtina' merupakan perubahan istilah dalam bahasa Arab dari prinsip tidak ada kemungkinan ketiga atau prinsip eksklusif tertii.

Seluruh exemplar (Ritzer, 1980; Kuhn, 1989) dari manthiq adalah silogisme Aristoteles dan jabaran ketiga prinsip logikanya. Ilmu mengenai Islam pada hakikatnya tidaklah berbeda dengan ilmu yang berkembang di dunia Barat setidak-tidaknya dalam hal tata pemikiran yang dipergunakannya. Sementara intelektualisme Islam menolak tradisi Greek modern, pemikiran Islam telah terjebak secara sadar terhadap tradisi Greek pra-modern yang helenistik.

Sikap mendua inilah yang seharusnya dipecahkan ketika seseorang atau lembaga keilmuan Islam ingin mengembangkan suatu kegiatan intelektual dan berbagai kegiatan keilmuan dalam pemikiran Islam.

Dalam kerangka penjernihan problem pemikiran dan penelitian agama di kalangan intelektual Muslim dan lembaga keilmuan Islam masalah kreatifitas manusia menjadi isu sentral. Dengan menempatkan daya kreatif manusia menjadi bagian penting bagi pelaksanaan amanat Allah sebagai khalifah dan pemenuhan kewajiban ibadah dan taqarrub, segala bentuk penelitian agama akan dapat dilakukan sebagai bagian dari hal-hal tersebut. Bukankah melalui daya intelek akalnya daya kreatif manusia telah melahirkan ilmu dan kebudayaan? Bukankah daya kreatif itu pula yang menjadi kriteria utama sehingga ia diangkat sebagai khalifah Allah?

Daya kreatif manusia dengan tidak saja sebagai "raison d'être" pemikiran Islam, akan tetapi juga pelaksanaan fungsi khalifah dan ibadah. Demikian pula halnya dengan metodologi pemikiran Islam hanya bisa dikembangkan jika akal dan daya kreatif manusia ditempatkan sebagai bagian dari cara manusia mendekati makna wahyu dan Tuhan itu sendiri.

Pengembangan fungsi, yang dalam Al Qur'an, dapat diketemukan di banyak tempat. Surat al Mujadilah ayat 11 misalnya dan al Fa-thir ayat 28 menunjukkan pentingnya ilmu bagi pengembangan hidup manusia, sehingga kualitas manusia di atas makhluk lain termasuk di atas malaikat. Berdasarkan kualitas pengetahuan manusia-lah Allah memerintahkan malaikat untuk bersujud kepadanya (Shihab, 1992; Nasution, 1982).

Di banyak tempat dalam Al Qur'an terdapat dorongan untuk menggunakan daya nalar akal guna memahami dan mengerti maksud dan kandungan wahyu. Bahkan boleh jadi seluruh wahyu itu hanya mungkin berfungsi bagi kehidupan manusia jika manusia menggunakan akal secara terorganisir dan sistematis. Berdasarkan pertimbangan tersebut pastilah Al Qur'an menyarankan suatu logikanya sendiri.

Berdasarkan paradigma logika sebagai basis pengembangan metodologi pemikiran dan penelitian, perumusan masalah dan penentuan obyeknya akan dengan mudah dilakukan dengan mudah dan obyektif. Apalagi jika pengembangan metodologi ini dilakukan dengan menempatkan kebudayaan trasformatif sebagai paradigma proses pencarian, pemahaman, perumusan dan bahkan operasionalisasi petunjuk dari wahyu kepada seluruh umat manusia. Agama kemudian menjadi fenomena kebudayaan yang berdimensi sosial, ekonomi dan politik. Pemikiran dan setiap sentuhan manusia atas wahyu harus ditentukan sebagai fenomena kebudayaan yang dapat diteliti dengan berbagai ukuran obyektif menurut paradigma ilmiah.

Dengan paradigma di atas dapat dilakukan penelitian kualitas iman dan takwa atau kekhusu'an ibadah. Nilai *keberagamaan* pada akhirnya merupakan fenomena sosial ketika perintah wahyu dipahami dan dilaksanakan dalam dunia empirik yang menggerakkan interaksi sosial dalam proses sejarah. Tingkat keimanan dan ketakwaan dapat dikaji dari sudut perilaku yang menampak; seperti: penggunaan waktu, dapat dipercaya, kreatif, aktivitas dan efektivitas kerja, hemat waktu dan harta, solidaritas sosial. Demikian pula hubungan tingkat pendapatan dengan keikhlasan dan keimanan serta ketakwaan.

Pengembangan metodologi penelitian agama, pada akhirnya disamping memerlukan pendekatan dalam *paradigma, kebudayaan* dan *logika* juga memerlukan pendekatan *sosiologi*. Praktek penelitian agama banyak ditentukan oleh definisi operasional suatu nilai kebergamaan sebagai obyek, sehingga mengindikasikan suatu perilaku yang dapat diamati yang kontekstual.

Pengumpulan data dan analisanya dapat dilakukan dengan berbagai metode dalam paradigma kuantitatif atau kualitatif. Paradigma pemikiran Islam dan penelitian agama di atas akan menggerakkan aktivitas

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, M., 1965, *Risalah Tauhid*, Bulan Bintang, Jakarta.

Amal, T.A., 1989, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Mizan, Bandung.

-----, 1992, *Metode Alternatif; Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Mizan, Bandung.

-----, & Syamsu Rizal Panggabean, 1992, *Tafsir Kontekstual Al Qur'an*, Mizan, Bandung.

Al Faruqi, I.R., 1988, *Tauhid*, terjemahan Rahmani Astuti, Pustaka, Bandung.

Ali, A.M., 1985, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, PLP2M, Yogyakarta.

Al Maraghi, A.M., 1985, *Tafsir Al Maraghi Juz 30*, terjemahan Bahrun Abubakar, Toha Putra, Semarang.

Arif, O., 1978, *Ilmu Logika*, Bina Ilmu, Surabaya.

Assuyuthi, I.M., 1985, *Lubabun Nuqul fi Asbabin Nuzul*, terjemahan Qamaruddin Shaleh (dkk), cet ke 14, Diponegoro, Bandung.

Asy'arie, M., 1992, *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam Al Qur'an*, Lembaga Studi Filsafat Islam, Yogyakarta.

Asy'arie, M. (dkk) (ed), 1988, *Agama, Kebudayaan dan Pembangunan Menyongsong Era Industrialisasi*, IAIN Sunan Kalijaga Press, Yogyakarta.

Bakker, A., (1984), *Metode-Metode Filsafat*, Ghalia Indonesia, Jakarta.

Bartens, K., 1976, *Sejarah Filsafat Yunani*, Kanisius, Yogyakarta.

-----, 1979, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta.

Cassirer, E., 1987, *Manusia Dan Kebudayaan; Sebuah Esei Tentang Manusia*, terjemahan Alois A Nugroho, Gramedia, Jakarta.

Chalmers, A.F., 1983, *Apa Itu Yang Dinamakan Ilmu*, Hasta Mitra, Jakarta.

Fatimah, I. (ed), 1992, *Filsafat Islam; Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, Lembaga Studi Filsafat Islam, Yogyakarta.

Ghazali, I.A., 1966, *Ikhtisar Ihya Ulumuddin*, terjemahan Mochtar Rasjidi, cet pertama, Al Falah, Yogyakarta.

-----, 1986, *Pembebas Dari Kesesatan*, terjemahan Sunarto dari "Al Munqidz Min Al Dlalal", Bintang Pelajar, Gresik.

-----, 1986, *Tahafut Al Falasifah*; Kerancuan Para Filosof, terjemahan Ahmadie Thaha, Pustaka Panjimas, Jakarta.

Gie, T.I., 1991, *Pengantar Filsafat Ilmu*, Liberty, Yogyakarta.

Gieles, SJ., tt., *Logika Atau Ilmu Pikir*, IKIP Sanata Dharma, Yogyakarta.

Husaini, W.A., 1983, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, Pustaka, Bandung.

Iqbal, M., 1966, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, terjemahan Osman Raliby, Bulan Bintang, Jakarta.

Kuhn, T.S., 1989, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terjemahan Tjun Surjaman, Remadja Karya, Bandung.

Kuntowijoyo, 1991, *Paradigma Islam; Interpretasi Untuk Aksi*, Mizan, Bandung.

Madjid, N., 1987, *Islam Kemodernan Dan Ke-Indonesia-an*, cet pertama, Mizan, Bandung.

-----, 1984, *Khazanah Intelektual Islam*, Bulan Bintang, Jakarta.

Mintareja, A.M., 1980, *Di Sekitar Masalah Ilmu*, Bina Ilmu, Surabaya.

Mu'in, T.A., 1981, *Ilmu Mantiq*, Widjaya, Jakarta.

Mulkhan, A.M., 1992, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan*, Bina Aksara, Jakarta.

Mulkhan, A.M., 1993, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan dan Dakwah*, Sipress, Yogyakarta.

Nasution, H., 1982, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, UI Press, Jakarta.

Othman, A.I., 1981, *Manusia Menurut Al Ghazali*, terjemahan, John Smit (dkk), cek pertama, Pustaka, Bandung.

Peursen, C.A. van, 1976, *Strategi Kebudayaan*, terjemahan Dick Hartoko, Gramedia, Jakarta.

Rahman, Fazlur, 1984, *Islam*, terjemahan Ahsin Muhammad, Pustaka, Bandung.

-----, 1982, *Islam dan Modernitas*, terjemahan Ahsin Muhammad, Pustaka, Bandung.

-----, 1980, *Tema Pokok Al Qur'an*, terjemahan Anas Mahyudin, Pustaka, Bandung.

-----, 1984, *Membuka Pintu Ijtihad*, terjemahan Anas Mahyudin, Pustaka, Bandung.

Rais, M.A., 1987, *Cakrawala Islam*, cet pertama, Mizan, Bandung.

