

# REVITALISASI ILMU KEUSHULUDDINAN DALAM RANGKA MENGHADAPI PERUBAHAN ZAMAN

**Abdul Muhaya**

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang

Email : *muhayyacholik@yahoo.com*

## ***Abstract***

*Historically, the presence of the Islamic science can not be separated from the problems faced by humans, because the presence of knowledge brought by Islamic scholars' were the result of their thinking in order to solve that problems. The different opinion among causes five varieties of Islamic science paradigm; ie textual, theological-ideological, of scientific, philosophical and illuminatif (kasyf). These Five paradigm must be paired and connected with each other. This, Islamic sciences become fresh sciences.*

**Keywords:** *Paradigm, Kasyf, theological-ideological.*

## **Abstrak**

Secara historis, keberadaan ilmu Islam tidak bisa dipisahkan dari masalah yang dihadapi oleh manusia, karena kehadiran pengetahuan yang dibawa oleh ulama Islam adalah hasil dari pemikiran mereka untuk memecahkan masalah. Pendapat berbeda antara penyebab lima varietas paradigma ilmu pengetahuan Islam; yaitu tekstual, teologis-ideologis, ilmiah, filosofis dan illuminatif (Kasyf). Ini Lima paradigma harus dipasangkan dan terhubung satu sama lain. Ini, ilmu-ilmu Islam menjadi ilmu segar.

**Kata kunci :** Paradigma, Kasyf, teologis-ideologis.

## **A. PENDAHULUAN.**

Sebelum membahas lebih lanjut bagaimana strategi ilmiah merevitalisasi ilmu ke-ushuluddinan, perlu kiranya didefinisikan terlebih dahulu cakupan dari judul diatas. Secara bahasa, kata revitalisasi mengandung makna menguatkan kembali dan kata ilmu ke-ushuluddinan berarti ilmu-ilmu yang menjadi kajian utama pada Fakultas Ushuluddin; seperti Filsafat Islam dan Teologi yang menjadi objek kajian utama pada jurusan Aqidah dan Filsafat, Ilmu Tasawuf dan Akhlaq yang menjadi kajian jurusan Tasawuf, Ilmu al-Qur'an dan Al-Hadits yang menjadi objek kajian jurusan Tafsir dan Hadits, serta ilmu perbandingan agama pada jurusan Perbandingan Agama dan lain sebagainya.

Judul diatas mengindikasikan bahwa ilmu tersebut memang pernah memainkan peran yang penting dalam kehidupan masyarakat Islam pada masa dan bahkan sejarahnya telah mencatat berbagai pengaruh besar yang disumbangkan oleh ilmu-ilmu seperti Filsafat dan Teologi Islam dalam menumbuhkan suburkan peradaban Islam. Para ahli kebudayaan setuju bahwa peradaban hanya dapat dibangun dalam suasana kehidupan yang mengedepankan kehidupan yang rasional, toleran dan terbuka. Suasana tersebut tentunya sulit tercapai manakala konsep Teologi dan filsafat tidak dapat berjalan secara selaras. Masa kejayaan Ilmu Ushuluddin bisa kita lihat pada masa kehidupan para filofos Islam, seperti al-Farabi, Al-Kindi, Ibnu Sina, Al-Asy'ari, Al-Ghazali dan lain sebagainya.

Kedua, judul diatas juga mengandung makna bahwa ilmu-ilmu tersebut diatas sekarang mengalami kelesuan dan bahkan kadang kehilangan relevansi dengan persoalan kemanusiaan yang muncul pada abad modern ini. Dan inilah yang menjadi bahasan utama dalam makalah ini dan secara spesifik makalah ini difokuskan pada aspek metodologi studi ilmu keushuluddinan dalam rangka merespon persoalan yang muncul akibat dari perubahan zaman dalam konteks keindonesiaan.

## **B. LIMA RAGAM PARADIGMA KEAGAMAAN MUSLIM INDONESIA.**

Bila kita cermati keberagaman muslim Indonesia dapat diklasifikasikan menjadi lima model paradigma: yaitu paradigma tektualis, kalamiyah, ilmiah, filosofis dan *kayfi* (spiritualis).

Secara psikologis, paradigma apapun termasuk keberagaman tidak dapat lepas dari pengaruh emosi/perasaan. Karena itulah mengapa peneliti akan lebih

tertarik dengan apa yang dia lakukan dan merasa puas manakala hasil penelitian itu mendukung teorinya, dan sebaliknya akan kecewa bila hasilnya ternyata menentang teori yang dia sukai. Ini membuktikan bahwa paradigma itu juga masih bersifat subjektif, karenanya mungkin akan bertentangan dengan paradigma lain. Thomas Kuhn (1962), seorang ahli dalam bidang sejarah, menyatakan bahwa pengetahuan berjalan dibawah control paradigma tertentu. Paradigma yang dimaksud adalah totalitas dari pencapaian intelektual yang mengarahkan pengetahuan dan menarik serta mengarahkan berbagai upaya aktivitas ilmiah.

Paradigma merupakan sebuah super theory, suatu formulasi ilmiah tentang watak realitas alam semesta yang meliputi seluruh fenomena yang terlihat. Sebagai contoh adalah teori tata surya Copernicus atau heliocentric yang menyatakan bahwa planet berjalan mengelilingi matahari. Ketika teori ini diperkenalkan dan diakui kebenarannya maka teori ini menjadi paradigma ilmu astronomi yang dianggap lebih ilmiah dibanding dengan teori sebelumnya yaitu paradigma Ptolemaic atau geocentric.

Secara ilmiah, paradigma (*scientific theory*) apapun selalu menjadi subjek penelitian mendatang (dikaji ulang), sehingga kebenarannya masih boleh dipertanyakan. Meskipun demikian, paradigma setelah menjadi pola pikir ternyata telah berhasil mempengaruhi secara psikologis cara berfikir tertentu dan akhirnya menolak pemikiran yang lain<sup>1</sup>. Itulah yang mendorong Thomas Kuhn untuk menyatakan bahwa pertentangan-pertentangan paradigma (*paradigm clashes*) lebih bersifat pertentangan emosional dan semangat penolakan terhadap lawan.<sup>2</sup> Karena itulah Charles T. Tart menyatakan *“People become emotionally attached to the things which give them pleasure, and a scientist making important progress within a particular paradigm becomes emotionally attached to it. People getting satisfaction from life within a particular cultural framework, another kind of paradigm, become attached to it”*.<sup>3</sup>

Dari penjelasan diatas diketahui bahwa keragaman dalam memahami fenomena apapun ternyata beragam dan tergantung pada bangunan paradigma yang digunakan. Karena itulah, UIN/IAIN sebagai institusi pendidikan tinggi Islam harus mampu menganalisis dan mensintesakan berbagai paradigma keagamaan yang beragam yang muncul pada masa sekarang. Analisis dan sintesa yang ditawarkan hendaknya bersifat moderat dan tawazun agar dalam

---

<sup>1</sup> Charles T. Tart. *Transpersonal Psychologies* . New York, Harper & Row Publisher, 1975. 16.

<sup>2</sup> Ibid, 19.

<sup>3</sup> Ibid.18

implementasinya Islam dapat mewujudkan dar al-salam (Negara yang damai) yang menghargai adanya keragaman dan kemajemukan dalam bidang agama, budaya dan kepercayaan.

## 1. PARADIGMA TEKTUALIS

Paradigma tektualis berpijak pada keyakinan bahawa teks agama (al-Qur'an dan al-Hadits) terutama teks yang berkaitan dengan hukum adalah bersifat pasti (qath'i). Teks-teks tersebut haruslah difahami sebagaimana pesan lahir dari teks, tidak butuh untuk ditafsirkan (diperjelas) atau takwil. Dalam kepercayaan pengikut ini, patuh kepada makna lahir dari teks agama merupakan keharusan dan berhukum kepada makna dzahir teks juga merupakan keharusan yang tidak boleh ditawar. Dengan kata lain, orang yang beriman kepada al-Qur'an dan Nabi Muhammad maka tidak ada pilihan kecuali patuh dan tunduk serta mengikuti apa yang apa secara tektual termaktub dalam sumber ajaran agama.

Baginya agama difahami dan didefinisikan sebagai ketentuan Allah yang mengatur orang berakal untuk memperoleh kebahagiaan baik didunia maupun akhirat. Agama bagi kelompok ini terkesan sebagai beban yang berasal dari Allah, karena itu agama datang dengan membawa berbagai beban (taklif) bagi pemeluknya disatu sisi dan juga membawa larangan bagi pengikutnya disisi lain.

Secara psikologis, agama terkesan sebagai bentuk ketentuan dari atasan ke bawahan, terkesan mengekang, membatasai, kurang memberi ruang kebebasan yang luas. Karena banyaknya beban (taklif) dan larangan (nawahi), maka agama lebih menegangkan (kereng) dan cenderung konflik dengan fenomena social yang secara lahir tidak sama. Di samping itu bagi kelompok ini agama difahami sebagai bentuk barter antara Allah dengan manusia, sehingga bagi mereka yang sudah menukar dirinya maka tiada lagi kemerdekaan baginya dan yang ada hanyalah patuh dan tunduk kepada Dzat yang membeli. Gaya keberagamaan semacam ini dahulu dimiliki oleh kelompok khawarij dan kemudian dilanjutkan oleh neo-khawarij, madzhab dhahiri dan sebagian besar dari ahl al-hadits.

Paradigma semacam ini, menurut penulis, lebih cocok untuk diterapkan pada masyarakat yang secara kultural masih sederhana dalam berbudaya (cipta, karsa dan rasa) dan rendah dalam mengaktualkan fitrah

yang diberikan oleh Allah dalam dirinya. Sebab pada masyarakat yang demikian tersebut, secara teologis, cenderung berkeyakinan bahwa *locus control* yang dimilikinya lebih bersifat eksternal (masyarakat yang berfaham jabariyah). Paradigma tektualis kurang cocok untuk masyarakat yang bersifat kritis dan rasional. Di samping itu, paradigma keberagamaan yang bersifat transaksional semacam ini lebih relevan diterapkan dalam pada masyarakat kecil bukan pada komunitas yang besar dan luas yang lebih mengutamakan *transformational influence processes*.

Keberagamaan semacam ini cenderung stagnan sebab ukuran ideal adalah apa yang sudah ada pada masa lampau (*past oriented*). Sehingga lebih cenderung meniru dari pada mengembangkan dan berkreasi. Sebagai akibatnya, pengikutnya sulit menerima perkembangan peradaban yang disebabkan oleh sikap konflik dan kecurigaan yang ada pada mereka, dan akhirnya berujung pada timbulnya gap antara persoalan agama di satu sisi dengan persoalan masyarakat disisi lain. Disamping itu, sikap keberagamaan semacam ini juga cenderung bersifat apriori, kaku dan bahkan terkadang intoleran terhadap kemajuan peradaban yang dimiliki oleh pengikut agama lain.

## 2. PARADIGMA KALAM.

Sekalipun kalam Allah itu bersifat *Qath'i al-wurud wa al-Dilalah* akan tetapi pemahaman terhadap *dilalah* yang ada pada teks tersebut ternyata beragam. Hal itu disebabkan pertama, karena pemahaman teks agama tidak semata-mata mandiri, akan tetapi tergantung pada kecakapan seorang dalam memahami dan menganalisis teks lain yang memiliki hubungan dengan teks tersebut.

Kedua, keragaman juga timbul terikat dengan kondisi psikologis dan social yang sangat berpengaruh pada logika mereka dalam memahami teks. Kebenaran yang ada berbanding lurus dengan kebenaran yang dihasilkan oleh cara berfikir kelompok tertentu. Sebagai contoh, dalam persoalan teologi Islam, Keesaan Allah bagi Mu'tazilah adalah tanpa sifat, sebab menurut Mu'tazilah bila Allah memiliki sifat padahal hubungan antara sifat dengan yang disifati (sifat dan mausuf) itu secara logika tidak mungkin berpisah maka terjadi dua entitas yang qadim yaitu Allah dan sifatNya. Oleh

karena itu Mu'tazilah sebagai kelompok yang menyebut dirinya sebagai *ahl al-tauhid wa al-Adl* menyatakan bahwa keesaan Allah adalah tanpa sifat.

Konsep keesaan Allah yang demikian ini bertentangan dengan pendapat para teolog Asy'ariyah. Menurutnya, Allah adalah dzat yang maha Esa. Allah memiliki sifat sebagaimana yang Allah nyatakan dalam al-Qur'an secara tekstual. Dalam al-Qur'an Allah telah menyatakan di berbagai ayat bahwa Dia memiliki sifat, seperti *al-Alim, al-sami' al-bashir, al-hayyu, al-rahman, al-rahim* dan lain sebagainya. Perdebatan dan perbedaan pendapat tentang apakah keqadiman dan kehaditsan alam juga akibat dari perbedaan cara berfikir dalam memaknai lafadz qadim.<sup>4</sup>

Ketiga, semangat para ulama' dalam menangkap ide moral dan *maqasiq al-syari'ah* dalam rangka mengimplementasikan nilai-nilai agama juga ikut berpengaruh pada pemahaman terhadap teks suci. Sebagai contoh apakah islam dalam system keluarga menganut system monogami atau poligami. Bagi ulama' yang hidup pada masyarakat yang wanitanya termarginalkan dari aspek social ekonomi, banyak janda yang memiliki anak yatim terlantar maka akan berpendapat bahwa poligami adalah semangat system kekeluargaan dalam islam, sebaliknya bagi ulama' yang berdomisili dan dibesarkan pada masyarakat yang hubungan kekeluargaannya bersifat bilaretal (kesetaraan antara suami dan istri dalam status social-ekonomi dan politik) maka mereka akan menyatakan bahwa islam menganut pola monogami.

Pemahaman semacam ini akan timbul bersamaan dengan semangat pemahaman mereka dalam mewujudkan islam sebagai rahmat bagi alam semesta. Persoalan bagian dalam system waris antara laki-laki dan perempuan juga merupakan contoh lain yang membuktikan bahwa perbedaan bukan terletak pada teks suci, tetapi pemahaman yang dipengaruhi oleh budaya yang melingkupinya.

Pemahaman keagamaan yang mengikuti pola paradigma kalam (*hadharat al-kalam*) sekalipun dapat membuat keyakinan bagi kelompok tertentu, akan tetapi paradigma keagamaan ini dapat memunculkan sikap relativitas terhadap kebenaran keagamaan, sehingga pengikutnya akan

---

<sup>4</sup> Untuk lebih jelasnya tentang perbedaan pendapat semacam ini dapat dilihat pada Abu Mansur al-Baghdadi. *Al-Farq Bayn al-Firaq*. Kairo. Maktabah Subeih .tt. Dan juga Muhammad Ibn Abd al-Karim, Al-Syahrastani. *Kitab al-Milal wa al-Nibal*. Kairo; 1951.

memiliki sifat keterbukaan dalam memahami teks keagamaan. Dengan kata lain, paradigma keagamaan semacam ini akan selalu membuka dan menghasilkan multi tafsir dalam memahami suatu ayat tertentu. Sehingga kebenaran penafsiran manusia bersifat relatif bukan mutlak. Sebagai akibat dapat melahirkan sikap keberagaman yang lebih toleran terhadap perbedaan pemahaman.

Kelemahan yang terdapat dalam paradigma ini antara lain adalah sebagai berikut: Pertama, paradigma yang berdasar pada hadzarat al-kalam menghasilkan kebenaran yang lebih menekankan pada logika yang didasarkan pada argument logis yang kadang dapat juga berbeda dengan argument logis kelompok lain. Sehingga paradigma semacam ini akan menghasilkan kebenaran agama yang hanya dapat memuaskan kelompok tertentu dan belum tentu memuaskan kelompok yang lain. Hal itu disebabkan karena kebenaran yang ada bersifat relative dan spekulatif. Dengan kata lain, paradigma ini tidak dapat melahirkan kebenaran yang satu atau mutlak, sehingga rawan menjadi pemicu perpecahan. Kedua, sebagai akibat dari paradigma yang melahirkan kebenaran logika yang bersifat spekulatif tersebut, maka akan melahirkan keraguan dan kebimbangan dalam keberagaman dan berakibat mandulnya agama sebagai *driving force* bagi terwujudnya moral ethic.

### 3. PARADIGMA ILMIAH

Paradigma ilmiah (*hadzarat al-Ilm*) merupakan salah satu dari pemahaman teks keagamaan dengan menggunakan pendekatan ilmu pengetahuan. Dalam wacana ini teks-teks suci agama difahami selaras dengan kebenaran ilmiah melalui langkah sebagai berikut: Pertama adalah melalui metode observasi yang baik. Semakin baik dan teliti observasi terhadap objek tertentu, semakin akurat kesimpulan yang diperoleh dan sebaliknya. Kedua adalah *the public nature of observation (free communication)*. Observasi tersebut harus bersifat umum dalam arti bahwa objek tersebut terulang sehingga dapat diobservasi oleh peneliti yang lain. Ketiga adalah adanya teori tertentu yang digunakan untuk meneliti. Ilmuwan tidak hanya menggunakan observasi dan melihat data. Mereka lebih jauh ingin mengetahui makna dari fenomena yang di observasi, asal mula objek, tujuan, mekanisme dan konsekuensi dari semuanya itu secara logis. Keempat dapat dikaji ulang. Jika prediksi (kalkulasi ilmiah) yang telah terbangun masih

tepat maka hal tersebut ilmiah, akan tetapi jika prediksi tersebut ternyata tidak akurat maka teori yang digunakan harus dimodifikasi atau bahkan di tolak tak peduli apakah teori tersebut di rasa sudah memuaskan adanya sekalipun.<sup>5</sup>

Teks-teks suci agama adalah berbagai tanda dari Yang Benar (*ayat min ayat Allah*). Di sisi lain segala yang wujud dalam alam semesta juga merupakan tanda dari Dzat yang Benar (*al-Haq/ Allah*). Karena keduanya merupakan tanda KeBenaran (*al-Haq*) yang Esa, maka keduanya tidak mungkin bertentangan. Sebab kontroversi mengharuskan adanya salah satu yang salah.

Keselarasan antara tanda yang termuat dalam wahyu dengan kebenaran yang ada pada ayat *kauniyah* adalah sebagai berikut. Dalam wahyu terdapat ayat yang *mubkamat*, yaitu ayat-ayat yang memiliki makna yang sangat jelas sehingga tidak perlu adanya penjelasan lagi (seperti ayat yang menyatakan bahwa Allah Esa, Allah dzat yang awal dan akhir dan lain sebagainya). Tugas seorang mukmin adalah mengimani kebenaran ayat tersebut. Begitu pula dalam ayat *kauniyah* juga ada yang *mubkamat* (memuat kebenaran yang bersifat pasti) dan tidak perlu diperdebatkan, seperti air selalu mengalir ke tempat yang lebih rendah, hukum gravitasi bumi, perputaran bulan dan matahari serta bumi yang sudah disetting tetap oleh Allah dan lain sebagainya. Tugas orang yang beriman selanjutnya adalah menerima dan kemudian memanfaatkan sunnah tersebut untuk mengoptimalkan peran kekhilafahan.

Kedua, dalam wahyu terdapat ayat *mutasyabihat* yang membutuhkan penjelasan lebih lanjut; seperti ayat mengenai persoalan berhubungan dengan pengelolaan lingkungan, keadilan, jual beli, sosial, persoalan kemanusiaan dan lain sebagainya. Begitu pula dalam ayat *kauniyah* juga terdapat fenomena almiyah yang *mutasyabihat* yang butuh berbagai pendekatan keilmuan dalam menjelaskan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan ketentuan Allah, seperti fenomena sosial yang membutuhkan penjelasan ilmu sosiologi untuk mengungkap kebenaran fenomena sosial, persoalan ekonomi masyarakat yang juga butuh ilmu ekonomi sebagai alat untuk menafsirkannya dan lain sebagainya.

---

<sup>5</sup> Charles Tart. *Transpersonal*, 22-36.



Secara metodologis, hubungan antara kedua macam ayat *muhkamat* adalah sekilas berdiri sendiri-sendiri, akan tetapi keduanya merupakan satu kesatuan ayat yang menjelaskan Kebenaran (al-Haq) dalam wilayah yang berbeda. Kebanyakan ayat *muhkamat* yang ada pada wahyu menjelaskan persoalan yang berkaitan dengan persoalan keagamaan (keyakinan dan ritus serta persoalan metafisika), sedangkan ayat *muhkamat* yang ada pada ayat *kauni* menjelaskan kebenaran yang ada pada wilayah *fisika* yang dapat ditemui kebenarannya melalui tahap-tahap ilmiah tanpa harus ada keimanan. (Lihat ayat sanurihim).

Meskipun secara teoritik pemilahan antara *muhkamat* dan *mutasyabihat* terlihat sangat simple dan mudah, akan tetapi dalam prakteknya sangat sulit. Hal itu disebabkan tidak adanya pemilahan yang jelas antara wilayah ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat* baik yang ada pada wahyu yang ada pada alam semesta. Sebagai ilustrasi, hukum pembagian waris yang mengikuti pola 1:2 antara bagian wanita dan laki-laki difahami oleh kebanyakan ahli faraidh sebagai ayat muhkam yang harus menjadi landasan dalam pembagian waris. Sedangkan bagi ulama' yang mengikuti pola reaktualisasi hukum waris seperti mantan menteri Agama R.I H. Munawir Syadzali, ayat tersebut bukanlah ayat *muhkam* tapi termasuk kategori ayat butuh interpretasi (*mutasyabihat*) Ketentuan tentang hudud bagi pencuri, penzina dan lain sebagainya oleh sebagian besar ulama' klasik dipandang sebagai ayat yang sudah jelas ketentuannya (muhkamat), akan tetapi menurut ulama fiqih kontemporer ayat tersebut dikategorikan sebagai ayat mutasyabih yang perlu dijelaskan melalui pendekatan ilmiah (sebagaimana yang dilakukan oleh Abdullahi al-Na'im yang menerapkan teori gelombang pada pemahaman teori hudud).

Secara umum, perbedaan pandangan dalam mengklasifikasikan antara ayat muhkamat dan mutasyabihat sealur dengan paradigma keagamaan yang diikuti oleh pengikut keagamaan. Bagi mereka yang menggunakan hadzarah al-nash sebagai paradigma keagamaan, maka teks suci syarat dengan ayat-ayat *muhkamat*. Sebaliknya bagi pengikut yang memiliki khadzarat kalam, ilm atau falsafah akan menyatakan sebaliknya.

#### 4. PARADIGMA FILOSOFIS.

Paradigma kefilosofatan mendasarkan kemampuan akal manusia dalam menangkap dan memahami kebenaran (al-haq). Akal sebagai daya fikiran yang ada dalam arti manusia, mampu dan berusaha keras untuk sampai kepada al-Haq. Kaum Mu'tazilah berkeyakinan bahwa segala pengetahuan dapat di peroleh dengan penalaran akal, termasuk kewajiban agama juga dapat diperoleh oleh akal.<sup>6</sup> Lebih lanjut tokoh mu'tazilah, Abu al-Hudzail, menyatakan bahwa sebelum turun wahyu, seseorang telah berkewajiban untuk mengetahui Tuhan (al-haq), lewat akalnya dan selanjutnya seorang tersebut harus berterimakasih kepada Tuhan. Baik dan buruk juga dapat diketahui melalui akal, karenanya manusia harus berbuat baik dan menjauhi yang jelek.<sup>7</sup> Pendapat senada juga terdapat dalam pandangan tokoh Mu'tazilah lain seperti al-Nadzam dan al-Juba'i.

Gambaran diatas memperlihatkan bahwa seluruh pesan yang dibawa oleh wahyu, bagi Mu'tazilah, dapat diketahui melalui kemampuan akal. Hal itu disebabkan bahwa dalam konsep filsafat Islam akal berasal dari hasil emanasi Tuhan. Menurut teori emanasi al-Farabi, Allah (al-Awwal) melimpah dan menghasilkan akal pertama, akal pertama melimpah dan menghasilkan akal kedua dan seterusnya sampai akal kesepuluh yang disebut juga sebagai *al-Aql al-Fa'al* (akal aktif) atau *Al-Ruh al-Qudus atau Al-Ruh al-Amin*. Dari akal sepuluh inilah mengaktual akal manusia dan adanya surah (forma). Filosof mengakui bahwa akal aktif sebagai emanator dari surah (forma) dan para filosof setuju bahwa jiwa manusia itu merupakan forma substansial yang ada pada raga, maka jelaslah bahwa jiwa manusia itu berasal dari pancaran suci yang berasal dari akal sepuluh.<sup>8</sup>

Teori emanasi diatas selain dapat digunakan untuk *mentazibkan* Allah dari alam semesta, menjelaskan teori asal mula alam semesta, perbedaan derajat jiwa dan raga, dapat juga menjelaskan tentang keunggulan akal manusia dan jalur hubungan antara akal dan jiwa manusia dengan akal aktif (al-Ruh al-Amin) yang menjadi perantara (satelit) wahyu. Al-Farabi bahkan

---

<sup>6</sup> Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 1, 42.. Lihat juga Harun Nasution. *Teologi Islam Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta, UI, Press, 1972

<sup>7</sup> Al-Syahrastani. *Al-Milal*, 1, 52.

<sup>8</sup> Ian Richard Netton. *Allah Transcendent*. London: Routledge, 1989, 114-119.

menyatakan bahwa baik nabi atau rasul maupun para filosof sama-sama dapat berkomunikasi dengan akal fa'al (akal aktif/akal kesepuluh).

Perbedaannya adalah komunikasi rasul/nabi dengan akal fa'al terjadi melalui perantara imajinasi yang sangat kuat sehingga nabi dapat berkomunikasi dengan akal kesepuluh baik diwaktu jaga maupun tidur. Melalui imajinasi yang kuat nabi mempunyai kesanggupan dalam menangkap, menerima pengetahuan dan kebenaran yang tampak dalam bentuk wahyu yang berasal dari limpahan dari Tuhan (al-Haq) melalui akal fa'al. Sedangkan para filosof berkomunikasi dengan akal fa'al melalui akal *mustafad* yang dimilikinya; yaitu akal yang dapat menangkap inspirasi dari akal kesepuluh (akal fa'al)<sup>9</sup>. Berangkat dari argument tersebut diatas, al-Farabi bermaksud untuk memadukan antara kebenaran yang diusung oleh filosof disatu sisi, dan kaum agamawan disisi lain melalui karyanya yang berjudul: *Al-Jam' Bayn Ra'yay al-Hakimayn*<sup>10</sup>.

Dari penjelasan diatas diketahui bahwa, dalam pandangan filosof, manusia melalui akal mustafadnya dapat memperoleh kebenaran sebagaimana nabi/rasul menerima kebenaran. Dengan demikian, kebenaran agama harus sesuai dengan kebenaran yang di peroleh para filosof dan sebaliknya.

Paradigma keagamaan semacam ini cenderung liberal, lepas dari teks dan berorientasi pada makna dibalik teks (*meaning behind the teks*), sehingga pesan agama yang termuat dalam wahyu tidak difahami sebagai perwujudan kebenaran, tetapi lebih difahami sebagai symbol-symbol dari hakekat kebenaran. Akibatnya, bila ada nash agama yang bertentangan dengan kebenaran pemikiran filosofis, maka teks tersebut harus di ta'wil supaya selaras dengan kebenaran filosofis.

## 5. PARADIGMA KASYF

Paradigma keagamaan yang berbasis kasyf merupakan paradigma keagamaan yang sering digunakan oleh para sufi. Menurut para sufi, manusia itu memiliki dua mata yang dapat melihat kebenaran. Mata pertama

---

<sup>9</sup> Harun Nasution. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta, Departemen Agama RI, 332

<sup>10</sup> Lebih lanjut baca, Abu Nashr al-Farabi. *Kitab al-Jam' Bayn Ra'yay al-Hakimayn*, Bairut: Dar al-Masyriq, 1968.

adalah mata lahir yang menghadap ke *alam al-syabadah*, *alam al-bissi* (*alam al-Sufli*), yaitu berupa panca indera. Mata kedua adalah mata batin yang mengakses *alam al-malakut*. Masing-masing mata memiliki matahari dan cahayanya sekaligus yang menyebabkan masing-masing mata tersebut dapat melihat (memperoleh pengetahuan). Mata lahir memiliki planet matahari dan sinarnya yang menyebabkan seseorang dapat mengetahui apa yang ada dalam alam nyata, sedangkan mata batin memiliki matahari yaitu al-Qur'an dan kitab Allah yang dapat menyebabkan mata batin dapat mengetahui apa yang ada pada *alam malakut*.<sup>11</sup>

Menurut Imam al-Ghazali alam nyata merupakan tangga bagi *alam malakut*. Keduanya memiliki kesesuaian dan hubungan, oleh karena itu apa yang ada pada alam ini musti punya padanan (mitsil) yang ada pada alam malakut. Terkadang sesuatu yang satu menjadi berbagai mitsal bagi berbagai yang ada pada alam malakut. Sebaliknya, terkadang sesuatu yang satu yang ada dalam *alam malakut* menjadi berbagai mitsal dari fenomena yang ada pada *alam syabadah*.<sup>12</sup> Hubungan yang ada pada kedua alam tersebut tidaklah sejajar. Sebab *alam syabadah* bila disandarkan kepada *alam malakut* adalah laksana kulit dan inti, seperti shurah (forma) dan ruh, gelap dan cahaya, rendah dan tinggi.<sup>13</sup>

Menurut Al-Hakim al-Tirmidzi, manusia dapat mengakses alam malakut melalui kecerdasan hati tingkatan yang ketiga keatas. Menurutnya, hati memiliki tingkatan kecerdasan sebagai berikut: Pertama adalah kecerdasan *shard*. Pengetahuan yang dimiliki oleh ada pada *shard* mudah terlupakan dan berasal dari kesan indrawi. Kedua adalah kecerdasan *qalb*. Pengetahuan yang diperoleh lebih meyakinkan karena bersumber dari cahaya keimanan (*nur al-iman*). Ketiga adalah kecerdasan *fuad*. Pengetahuan yang diperoleh *fuad* sangat meyakinkan dan sangat kuat karena berasal dari cahaya ma'rifah (*nur al-Ma'rifah*).<sup>14</sup> Keempat adalah kecerdasan *lubb* (inti).

---

<sup>11</sup> Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. *Misykat al-Anwar wa Mushafat al-Asrar*. Bairut : Alam al-kutub, 1986. 130.

<sup>12</sup> Ibid., 153.

<sup>13</sup> Ibid, 131

<sup>14</sup> Menurut al-Ghazali, ma'rifah adalah mengetahui tentang asrar rububiyah dan mengetahui tentang runtutan persoalan ilahiyah yang meliputi seluruh yang wujud ( al-maujudad). Lihat Ihya'

Pengetahuan yang ada pada kecerdasan ini berasal dari cahaya tauid (*nur al-taubid*).<sup>15</sup>

Senada dengan al-Hakim al-Tirmidzi, Imam al-Ghazali menyatakan bahwa melalui optimalisasi potensi ruh yang dimiliki oleh manusia, seseorang dapat mengakses *alam al-malakut*. Baginya, ruh manusia memiliki lima tingkatan dan masing-masing tingkatan punya potensi sendiri-sendiri. Tingkatan pertama adalah *al-ruh al-basasi*, yaitu ruh yang mampu menyerap kesan panca indera. Kedua adalah *al-ruh al-kebayali*, yaitu ruh yang mampu menyimpan dan mengeluarkan kesan inderawi saat dibutuhkan. Ketiga adalah *al-ruh al-aqli*, yaitu ruh yang mampu menangkap makna-makna yang diluar daya indrawi dan imaginasi sehingga melahirkan ilmu pengetahuan. Keempat adalah *al-ruh al-fikri*, yaitu ruh yang mampu melahirkan ilmu-ilmu rasional murni yang melahirkan kompetensi penciptaan dan berbagai sintesa serta analisis yang melahirkan berbagai pengetahuan yang mulia. Kelima adalah *al-ruh al-qudsi al-nabawi*, yaitu ruh yang memiliki kemampuan untuk mengetahui berbagai yang ghaib, ketentuan-ketentuan akhirat, dan sejumlah dari pengetahuan-pengetahuan yang ada pada alam malakut. Derajat ini adalah derajat khusus bagi nabi dan sebagian para wali<sup>16</sup>.

Pengetahuan semacam ini tidak akan mungkin dapat dijangkau oleh akal, sebab alam malakut berada pada wilayah dibalik jangkauan akal (*thur wara'a al-aql*). Wilayah ini hanya dapat di jelajah melalui dzauq bukan melalui ilmu apalagi iman, sebab ilmu itu di atas iman, dan dzauq di atas ilmu. Dzauq itu hanya diperoleh melalui bersinggungan langsung dengan objek atau merasakan objek (wujudan), sedangkan ilmu dapat diperoleh juga melalui jalan analogi. Sedangkan Iman dapat juga timbul karena taqlid.<sup>17</sup> .

Lebih lanjut al-Ghazali menjelaskan bahwa ilmu yang berada pada luar jangkauan akal tersebut (mukasyafah bi asrar Allah) hanya akan diperoleh setelah orang dapat melakukan pendekatan diri kepada Allah melalui proses mujahadah dan riyadhah. Sehingga hati dapat mendapatkan iluminasi ilahiyah yang melaluinya sesuatu menjadi terlihat.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Abdullah Muhammad bin Ali al-Hakim al-Tirmidzi. *Bayan al-Farq Bayn al-Shard wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*. Al-Azhar. Maktabah al-Kuliyah al-Azhariyah.tt.

<sup>16</sup> Al-Ghazali. Misykat, 166.

<sup>17</sup> Ibid., 165-167

<sup>18</sup> Untuk penjelasan tentang metode sampai pada kasyf dan proses terjadinya dapat dibaca pada *Kitab Aja'ib al-Qalb dan Kitab al-Ilm dalam Ihya' Ulum al-Din* .

### C. KESIMPULAN

Setelah melihat kelebihan dan kekurangan masing-masing dari lima paradigma kajian keagamaan diatas. Perlu ditekankan bahwa dalam rangka revitalisasi ilmu-ilmu Keushuluddinan hendaknya dikaji dari lima paradigma secara simultan.

Sebagai insan akademik, civitas akademika Fakultas Ushuluddin harus dapat melihat bahwa keragaman paradigma keagamaan adalah merupakan keniscayaan yang tidak dapat diingkari keberadaannya. Keragaman tersebut muncul sebagai akibat dari perbedaan sosial, psikologi, politik dan bahkan ekonomi yang melatarbelakangi pengikut atau pemeluk agama dalam berfikir dan menangkap pesan kebenaran yang dibawa oleh teks-teks agama. Di sisi lain, sebagai manusia yang diamanati ilmu agama Islam, maka civitas akademika juga berkewajiban untuk mengamalkan ilmu tersebut dan mendakwahnya kepada orang lain.

Dalam rangka mengemban dan mewujudkan dua misi di atas, civitas akademika Ushuluddin seharusnya mampu secara kritis melakukan menghubungkan secara sirkuler antar kelima paradigma keagamaan diatas secara proporsional. Hubungan sirkuler yang dibangun bukan berarti mengadakan proses singkritisasi paradigma, tetapi hubungan sirkuler dimaksud untuk menganalisis kekuatan dan kekurangan masing-masing paradigma dikaitkan dengan kondisi social budaya dimana kita berada, sehingga akan melahirkan sikap dakwah yang bijaksana. Disamping itu, hubungan sirkuler harus berjalan secara kritis dalam komposisi yang tawazun, moderat dan tengah-tengah agar kajian Islam dan umat Islam secara bersama berkembang secara aktif, inovatis, dinamis dan kontekstual.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Baghdadi, Abu Mansur, *Al-Farq Bayn al-Firaq*. Kairo. Maktabah Subeih. tt.

Al-Farabi, Abu Nashr, *Kitab al-Jam' Bayn Ra'yay al-Hakimayn*, Bairut: Dar al-Masyriq, 1968.

Al-Ghazali, Muhammad Bin Muhammad, *Misykat al-Anwar wa Mushafat al-Asrar*. Bairut : Alam al-kutub, 1986.

----- *Ihya' Ulum Al-Din*, Semarang: Toha Putra, tt.

Al-Naqib, Murtadha Hasan, "*Nizām al-Mulk : An Analytical Study of His Career and Contribution to the Development of Political and Religious Institutions Under the Great Saljuqs*. Canada. McGill University, 1978.

Al-Syahrastani, Muhammad Ibn Abd al-Karim, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*. Kairo; 1951.

Al-Tirmidzi, Abdullah Muhammad bin Ali al-Hakim, *Bayan al-Farq Bayn al-Shard wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*. Al-Azhar. Maktabah al-Kuliyah al-Azhariyah.tt.

Charles T. Tart, *Transpersonal Psychologies*. New York, Harper & Row Publisher, 1975.

Harun Nasution, *Teolog Islam Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta, UI, Press, 1972

\_\_\_\_\_, *Ensiklopedi Islam*. Jakarta. Departemen Agama R.I.

Netton, Ian Richard. *Allah Transcendent*. London: Routledge, 1989,