

WACANA PEMIKIRAN KALAM ILMU DALAM KONTEK KEMURNIAN ISLAM

Oleh : Didin Komarudin, M.Ag.¹

(Pengajar di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung)

Kontak: Kp. Cikancung Girang Rt. 03 Rw. 05 Cikancung Bandung Jawa Barat Hp 082126657286

Email : dikom76@uinsgd.ac.id

Abstract: ReSound kalam discourse and thinking in the modern Islamic world around the 1990 with the reform movement of thought with the birth of the science of kalam Masail Masail-in particular, the emergence of problems in general, slam itself as in the field of social fiqh, law civil criminal, domestic politics and others. Kalam said science reasoning applies in the intellectual world is changing and changing thought old or traditional thinking to science / science or contemporary or other term holding of reconstruction and deconstruction of thought. To get an idea corresponding to the change of time, such as the themes raised in the journal this time.

Kalam discourse of science continues to evolve in accordance with the guidance of the times, in which the definition of the word science every character is different, from each other. This indicates how widespread discussion of science. And when drawn into the context of Islamic purity that both have the methodology, both the methodology and the research kalam science research methodology.

With the science of kalam thought Discourse in the context of maintaining the purity of Islam among Muslims gave birth to a new kind of science tradition in science and technology, which is then called by modern science. Marked by the emergence of figures of modern scientists as well as technology experts such as al-Kindi, al-Farabi, Al-Razi, Ibn Sina, and so forth, are the characters that make the science of kalam thinkers western thought as a frame of mind or their comparative dialectics in maintaining the purity of Islam. Besides the source of purity of Islam, al-Qur'an and al-Hadits.

Key words: discourse, thought kalam, science and purity of Islam

Pendahuluan

Kalam (the Qur'anic monotheism) adalah inti atau esensi peradaban Islam.² Tidak ada doktrin atau ajaran dalam sejarah pemikiran manusia yang mempunyai pengaruh (impact) besar dalam pembentukan semangat, etos kebudayaan dan peradaban, selain kalam. Kalam merupakan suatu prinsip lengkap, menembus semua dimensi yang mengatur seluruh khazanah fundamental keimanan dan aksi manusia.³ Ia adalah prinsip sejarah,

¹ Penulis adalah staf pengajar pada Program Studi Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung sejak tahun 2005.

² Lihat, Ismai'il Raji Al-Faruqi, *Tauhid*, ter. Rahmani astute, Pustaka, Bandung 1988, hal. 16. Lihat Juga, Isma'il Raji Al-Faruqi dan Louis Lamy Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Isyas Hasan, Mizan Bandung, 1998, hal. 109 dst.

³ Dr. Muhammad Fazl Al-Rahman Anshary, *Konsepsi Masyarakat islam Modern*, Risalah, Bandung, 1984, hal. 141.

prinsip pengetahuan, prinsip metafisika, prinsip etika, prinsip tata social, prinsip ummah, prinsip keluarga, prinsip tata politik, prinsip tata ekonomi, prinsip estetika dan prinsip tata dunia.⁴ Singkatnya , tauhid merupakan suatu konsep yang mendeskripsikan identitas, personalitas historis, kebudayaan dan peradaban kaum muslim.

Secara sosiologis, impact atau pengaruh kalam dalam pembentukan semangat, etos kebudayaan dan peradaban kaum muslim di atas, dapat dijelaskan melalui tiga proses dialektika masyarakat yaitu inter-nalisasi, eksternalisasi dan objektivasi.⁵

Internalisasi kalam merupakan proses peresapan, penghayatan dan penanaman kesadaran (nilai-nilai moral, spiritual serta prinsip-prinsip tauhidi). Eksternalisasi tauhid merupakan pencurahan atau ekspresi kesadaran tauhidi tersebut secara terus menerus ke dalam dunia luar, baik dalam aktivitas fisik maupun mental. Sementara objektivasi tauhid merupakan penerjemahan dan pelembagaan kesadaran tauhid di atas ke dalam kategori-kategori objektif (produk) seperti undang-undang atau hukum.⁶

Dalam sejarah awal, internalisasi nilai-nilai dan prinsip-prinsip kalam, pertama kali dilakukan oleh Nabi Muhammad hingga tauhid menjadi model yang menjiwai seluruh aktivitasnya. Berdasarkan fitrah antropologisnya⁷ dan atas perintah Tuhan, Nabi Muhammad mencurahan atau mengekspresikan (eksternalisasi) kesadaran (nilai-nilai) tauhid yang telah menjiwainya itu, ke dunia (masyarakat) sekelilingnya. Meski ekspresi kesadaran atau pandangan dunia tauhid tersebut pada awalnya mendapat tantangan dan penolakan-penolakan, tetapi kemudian mendapat sambutan dari masyarakat luas. Eksternalisasi kesadaran (nilai dan prinsip) kalam tersebut, kemudian terobjektivasikan (terlembagakan) dalam aktivitas fisik maupun mental masyarakat, yang akhirnya membentuk suatu ummat atau komunitas kalam (Islam).

Komunitas Islam (kalam) ini, selanjutnya menginternalisasi, mengeksternalisasi dan mengobjektivasikan pandangan dunia kalam secara terus-menerus hingga akhirnya, menciptakan system bahasa, ekonomi, politik, sistem etika, system pengetahuan, teknik dan

⁴ Isma' il Al-Faruqi, *Tauhid*, loc. Cit., seluruh bukunya.

⁵ Teori dialektika masyarakat ini diambil dari teorinya Peter L. Berger. Menurutnya, proses dialektika fundamenal dari masyarakat, terdiri dari tiga momentum atau langkah yaitu, Eksternalisasi, Objektivasi dan Internalisasi. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, terj. Hartono, LP3ES, Jakarta, 1991, hal. 4.

⁶ Bandingkan dengan Dr. Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam*, Mizan, Bandung, 1997, hal. 28, 33 Dan 66.

⁷ Eksternalisasi ini, merupakan keharusan (fitrah) antropologis pada setiap manusia, Sebab manusia (termasuk Nabi), tidak tetap tinggal diam dalam suatu lingkup atau bumi tertutup. Peter L. Berger, *Ibid.*, hal. 5. Dalam istilah lain, disebut homo sapiens atau homo sosial.

kesenian, yang berdasarkan prinsip, nilai atau pandangan dunia kalam, Sistem inilah yang kemudian menjadi identitas kebudayaan atau peradaban Islam.

Penting dan menarik untuk dikemukakan, bahwa pemikiran tauhid, bukan semata-mata karena adanya wahyu, melainkan merupakan hasil perenungan dan kontemplasi Rasulullah terhadap problem realitas social kemasyarakatan yang cenderung menganut system ketuhanan politeistik (syirik). Dalam kontemplasinya tersebut, Nabi Muhammad berkesimpulan bahwa keyakinan (akidah) polyteis (syirik) tidak hanya merusak dan menyesatkan keyakinan atau akidah yang benar, melainkan juga telah mendorong lahirnya praktek perdagangan yang kotor, kesenjangan sosial, diskriminasi serta perendahan martabat kemanusiaan.

Oleh karena itu, wahyu pertama, lima ayat dalam surah al-‘Alaq menjadi dorongan moral bagi Rasul Muhammad untuk menegakkan pandangan dunia kalam di atas dalam mereformasi system keyakinan (aqidah) dan sistem sosial kemasyarakatan. Berdasarkan pandangan dunia kalamnya, Rasulullah melakukan transformasi dan reformasi kebudayaan.

Reformasi ekonomi merupakan salah satu prioritas dari gerakan reformasi yang diperjuangkan oleh Rasulullah. Oleh karena itu, berbagai kritik dan kecaman terhadap system dan praktek ekonomi saat itu banyak ditemukan dalam surat-surat awal al-Qur’an. Surat kelima (al-Lahab), keenam (al-Humazah), ketujuh (al-Ma’un) dan surat kedelapan (al-Takatsur) serta surat kesepuluh (al-Lail) dan kesebelas (al-Balad), menunjukkan kecaman-kecaman di atas.⁸

Al-Qur’an secara terus-menerus melontarkan kecaman terhadap bentuk akumulasi (penumpukan) kekayaan berdasarkan etika keserakahan⁹ dan mengecam perputaran (sirkulasi, distribusi) kekayaan yang hanya terkonsentrasi pada kalangan elit tertentu

⁸ Secara garis besar, penjelasan surat-surat awal ini dikemukakan oleh Djohan Effendi ketika dia menulis tentang konsep-konsep Teologis. Menurutnya, surat al-lahab yang turun dalam urutan ke-3, menyinggung tentang harta kekayaan dan usaha seseorang yang sama sekali tidak akan menyelamatkannya dari hukuman di hari akhirat. Surat al-Humazah yang turun dalam urutan ke-6 dengan keras mengingatkan akan nasib celaka bagi mereka yang serakah menumpuk-numpuk kekayaan dan menganggap kekayaan tersebut dapat mengabadikannya. Surat al-ma’un yang turun berikutnya, menyinggung tentang orang-orang yang tidak mempedulikan penderitaan anak-anak yatim dan orang-orang miskin dikualifikasikan sebagai orang-orang yang membohongkan agama. Surat berikutnya, (ke-8) al-Takatsur memberikan peringatan keras terhadap orang-orang yang asyik berlomba-lomba dalam kemewahan dan kekayaan. Dalam surat al-Layl yang diwahyukan pada urutan ke-10 diberikan kabar baik terhadap mereka yang suka member dan kabar buruk bagi mereka yang kikir dan bakhil. Sementara surat al-Balad yang diwahyukan dalam urutan ke-11 menyinggung keengganan manusia untuk memberikan bantuan kepada sesamanya yang hidup dalam penderitaan dan kesengsaraan. Djohan Effendi, Konsep-konsep teologis dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah, Paramadina Jakarta, 1994, hal. 56-57.

⁹ QS. At-Takatsur (102) : 1; Al-Humazah (104) : 1-3.

dalam masyarakat.¹⁰ Al-Qur'an juga mengecam bentuk pengembangan kekayaan yang manipulative dan merugikan orang lain (seperti riba).¹¹ Di sisi lain, al-Qur'an pun mengecam pola konsumtif yang berlebihan dan tidak memperhatikan penderitaan orang lain atau melepaskan tanggung jawab sosialnya.

Bersamaan dengan reformasi di bidang ekonomi, Rasulullah pun melakukan reformasi di bidang social. Sebab kenyataan menunjukkan bahwa ketimpangan dan ketidakadilan ekonomi, telah mengakibatkan ketimpangan-ketimpangan dan ketidakadilan social. Ketimpangan ekonomi sebagai akibat dari system aqidah yang syirik dan system ekonomi konglomerasi yang eksploitatif, telah melahirkan masalah-masalah social yang sangat luas seperti kesenjangan antara yang kaya dan miskin, perbudakan, diskriminasi antara laki-laki dan perempuan, hitam putih srta antara pribumi (orang arab) dan non pribumi. Karenanya, reformasi dalam penegakan keadilan sosialnya.

Sistem sosial yang dibangun oleh Rasulullah didasarkan pada tujuan untuk membina perdamaian (salam);¹² dan berdiri di atas dasar persamaan (musyawah, egalitarian)¹³ serta menolak system sosial piramida yang menjalankan system exploitation of man by human beings. Konstruksi sistem sosial yang sama rata sama rasa seperti satu jasad (kajasadin wahid) atau seperti bangunan yang saling memperkuat satu sama lainnya (kabunyani yasuddu ba'dhuhu ba'dha) dengan didasarkan pada prinsip cinta kasih (layukminu ahadukum hatta yuhibba liakhihi ma yuhibbu linafsihi).

Oleh karena itu, dalam Islam, kekayaan harus berfungsi sebagai kesejahteraan sosial (al-mashalih al-mujtami). Tidak boleh ada orang yang kenyang di samping orang yang lapar. Sistem sosial yang terbebas dari keterbelakangan dan kemiskinan,¹⁴ serta lembaga-lembaga public yang berfungsi untuk membina kesejahteraan sosial, harus dipimpin secara professional oleh ahlinya.¹⁵ Dan dalam urusan bersama atau public, harus diputuskan secara musyawarah dan demokratis.¹⁶ Tidak ada diskriminasi hokum, dan di atas semua anggota masyarakatnya, hukum berlaku.¹⁷

Dalam sistem sosial ini juga, pemikiran anggota-anggotanya tidak dibatasi, melainkan diberikan kebebasan seluas-luasnya dan diberikan kemerdekaan untuk

¹⁰ QS. Al-Hasyr (59) : 7.

¹¹ QS. Al-baqarah (2) : 275-278.

¹² QS. Muhammad (47) : 35; Al-Hujurat (49) : 9-10; Al-Anfal (8) : 61 dan Al-Nisa' (4) : 90-91.

¹³ QS. Al-Hujarat (49) : 13 dan al-Nisa' (4) : 1.

¹⁴ QS. Al-Alaq (96) : 1; Al-nisa' (4) : 9 dan hadits "kadza al-faqr an yakuna kufran".

¹⁵ QS. Al-Nahl (17) : 43; dan hadits "Idza wusida al-amru ila ghairi ahliha fantadiru al-saah".

¹⁶ QS. Asy-Syura (42) : 38, Ali Imran (3) : 159.

¹⁷ QS. Al-Nisa' (4) : 58; Al-Maidah (5) : 8.

berasosiasi, berekspresi secara terbuka, bebas dan kreatif serta dapat mengakses informasi yang relevan dan memiliki alat untuk mengontrol (check and balance) akuntabilitas pemerintah. Dan sebagai bangsa atau nation anggota dari pergaulan bangsa-bangsa, harus terlibat dalam mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan ummat manusia.¹⁸

Demikian Rasulullah meletakkan dasar-dasar kebudayaan dan peradaban Islam dengan berintikan semangat kalam atau mengesakan Tuhan, dan mengembangkan tatanan sosial ekonomi yang adil, egaliter dan bermoral.

Dalam perjalanan selanjutnya, ajaran atau pandangan dunia kalam ini masih tetap menjadi konsepsi pokok dalam pemikiran masyarakat Islam, akan tetapi telah kehilangan makna dan signifikansi sosialnya. Doktrin kalam telah mengalami degenerasi menjadi semacam formula mekanika dan banyak kehilangan kedalaman makna kandungan serta intensitas yang timbul dalam pengajarannya.¹⁹

Visi kalam dalam perkembangan generasi selanjutnya, lebih menampilkan sifat individualnya yakni penekanan terhadap hubungan antara individu dan Tuhannya serta ditujukan untuk membangun keselamatan atau keshalehan pribadi (private morality). Bahkan kehadiran serta perkembangan ilmu kalam (teologi) yang menspesialisasikan pembahasan dalam bidang tauhid atau aqidah. Bukan saja menampilkan sifat individualnya, tetapi juga berlanjut menjadi konsepsi “keselamatan” bagi kelompok atau golongan (firqah)nya.²⁰

Sebagaimana diketahui bahwa dalam sejarah perkembangan ilmu kalam (teologi Islam), konsepsi keagamaan (aqidah Islam) seperti iman, kufr, nifaq, dosa besar dan sebagainya lebih menampilkan kecenderungan kelompok atau aliran religio-politiknya. Hal ini disebabkan oleh karena sangat kentalnya persoalan atau kepentingan politik dalam persoalan aqidah.²¹ Peristiwa terbunuhnya Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib, misalnya, telah memberikan bias dalam penyusunan konsepsi, definisi dan kategorisasi ilmu kalam atau aqidah Islam.

¹⁸ QS. AlHujurah (49) : 13.

¹⁹ Fazlur Rahman, Tema Pokok Al-Qur'an, terj. Anas Mahyudin, Pustaka, Bandung, 1988, hal. 21.

²⁰ Lihat, Toshihiko Izutsu, Konsep kepercayaan dalam Teologi Islam, terj. Agus Fakhri Husein, Tiara Wacana, Yogya, 1994, dan karya-karya yang lainnya dalam bidang kalam atau teologi Islam.

²¹ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* dan Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology : Essays on Liberative Element in Islam*, dikutip dari Dr. M. Amin Abdullah, *Islam dan Formulasi Baru Pandangan Tauhid: Antara Tauhid aqidah dan Tauhid Sosial*, Makalah disampaikan pada Seminar Nasional tentang Tauhid Sosial LP3M UMY, 23 November 1995. hal. 4.

Kecenderungan demikian tentu saja tidak akan dapat memberikan gambaran yang utuh tentang Tuhan (konsepsi aqidah) atau tauhid., bahkan sebaliknya telah kehilangan elan profetisnya dalam mendorong terjadinya transformasi spiritual maupun social.

Salah satu produk pemikiran aqidah islam dalam tradisi kalam atau teologi Islam adalah apa yang dikenal dengan The Creed of al-Sanusi (aqidah sanusiat) yaitu suatu kredo dogmatic dari abad kelima belas yang secara luas digunakan dikalangan muslim hingga sekarang.²² Dalam kredo ini, Tuhan digambarkan dengan empat puluh satu sifat; 20 sifat wajib yaitu *wujud, qidam, baqa, mukhalafat li al-hawadits, qiyamuhu bi nafsihi, wahdaniyat, qudrat, iradat, muridan, ilmu, 'aliman, hayat, hayyun, sama', sami'an, basher, bashiran, kalam dan mutakalliman*; 20 sifat mustahil yaitu, *'adam, huduts, fana, mumatsalatuhu li al-hawadits, ihtiyajuhu li ghairihi, ta'adud, 'ajz/karahat, jahl, maut, shaman, 'umyun, bukmun, 'ajizan, mukrahan, jahilan, mayyitan, a'sham, a'ma dan abkam*; serta satu sifat *jaiz* Tuhan.

Definisi-definisi tersebut, telah menjadi bagian penting dalam pemikiran normative islam yang diterima apa adanya (taken for granted), tidak menerima pengurangan dan perubahan (*ghair qabil li an-naqish wa taghyir*). Tetapi definisi semacam itu pun dalam perkembangannya tidak memberikan gambaran yang utuh tentang Tuhan (aqidah) atau tauhid, bahkan sebaliknya juga telah kehilangan elan profetisnya dalam mendorong terjadinya tranformasi spiritual maupun sosial.

Oleh karena itu, tidak heran jika gambaran tentang Tuhan (aqidah, tauhid) yang diformulasikan dalam the creed of al-sanusi ini banyak mendapat kritik dari para pemikir Islam kontemporer. Persoalannya adalah mengapa sejak mula disusun hingga sekarang, formulasi aqidah (tauhid) baik dari segi bentuk, muatan maupun metodologisnya, tetap seperti itu adanya. Mengapa para ulama kalam (teolog), tidak pernah memanfaatkan hukum-hukum dan temuan ilmu sosial sebagai perbandingan untuk memodifikasikan, memperbarui, menyegarkan, membangun kembali konstruksi keilmuan dan metodologi aqidah/tauhid tersebut, sesuai dengan tingkat perkembangan kompleksitas tantangan dan semakin canggihnya intelektualitas manusia modern.

Kepentingan inilah barangkali yang mengharuskan generasi baru untuk merumuskan kembali (*reformulation*) dan membangun kembali (*reconstruction*) pandangan mendasar tentang formulasi kalam sehingga memberikan kekuatan untuk melakukan transformasi baik spiritual maupun sosial seperti pada awal mulanya.

²² Annemarie Scimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*, terj. Rahmani astute, Mizan Bandung, 1995, hal. 321.

Dalam kerangka inilah menarik untuk mengkaji tentang wacana kalam sosial yang digagas oleh Prof. Dr. H.M. Amien Rais, MA., pada saat muktamar Muhammadiyah ke-43 di Banda Aceh yang kemudian di seminarkan secara nasional dalam rangka milad Muhammadiyah ke-48 di Yogyakarta. Sementara wacana kalam ilmu, merupakan hasil diskusi-diskusi sederhana pada Pimpinan Ranting Muhammadiyah Cipadung yang kemudian di seminarkan secara nasional bersamaan dengan Tanwir Muhammadiyah 1999 di Bandung Jawa Barat.

Baik wacana kalam sosial maupun wacana kalam ilmu, keduanya mengembangkan formulasi tauhid “baru” yang titik beratnya pada penekanan keselamatan kolektif-sosial dan transformasinya dalam kebudayaan.

Dari Kalam ke Etika Sosial : Kalam Sosial

Berdasarkan pemikiran kalam di atas, Muhammadiyah berpandangan bahwa kalam bukan sekedar doktrin tentang mengenal dan memahami bahwa pencipta alam semesta ini adalah Allah, bukan sekedar mengetahui bukti-bukti rasional tentang kebenaran wujud dan e-Esaan-Nya serta bukan sekedar mengenal asma dan sifat-sifat-Nya, tetapi yang lebih pokok dari itu adalah penerimaan serta respon cinta kasih dan kehendak Tuhan yang dialamatkan kepada manusia. Muhammadiyah berkeyakinan bahwa dengan menegakan kalam berarti menegakan misi keagamaan sekaligus misi kemanusiaan. Pandangan tersebut sebagaimana secara tegas dinyatakan oleh KH. Ahmad Azhar Basyir (*Allahu yarham*) :

*“Muhammadiyah yakin benar-benar bahwa kalam yang murni adalah ajaran Allah. Dan segala ajaran yang cenderung menanamkan kepercayaan “Tuhan berbilang”, bertentangan dengan ajaran Allah. Dengan menegakan keyakinan kalam, Muhammadiyah yakin semakin-yakin-nya membawakan misi keagamaan sekaligus misi kemanusiaan”.*²³

Penegasan di atas, menunjukkan bahwa pemikiran kalam dalam visi dan persepsi Muhammadiyah tidak hanya menjadi prinsip dasar dalam asumsi atau paradigm metafisik (the principle of metaphysics), melainkan juga sekaligus menjadi prinsip dasar etika sosial (*the principle of social ethic values*)nya. Kecenderungan demikian tampak lebih jelas terlihat dalam tradisi pengajian Kyai Ahmad Dahlan yang sangat menekankan aspek

²³ Sukriyanto AR., Abdul Munir Mukhlhan (peny.) *Pergumulan pemikiran dalam Muhammadiyah*, Mizan Bandung, 1990, hal. 88-89

ketauhidan dan pemurnian kepercayaan kepada ke-Esaan Allah, disamping kesadaran tentang tujuan hidup, perbaikan sikap dan akhlak, hubungan antara iman dan amal serta tanggung jawab sosial.²⁴

Dalam pandangan Muhammadiyah, faham tauhid selalu terkait dengan prinsip kemanusiaan, rasa keadilan social dan ekonomi yang harus diwujudkan dalam kehidupan kongkrit bermasyarakat. Meminjam bahasa filsafat perennial, bahwa komitmen imani sebagai respons terhadap sapaan kasih Tuhan yang berpusat dari pemahaman dan keyakinan Ketuhanan Yang esa (tauhid), harus selalu melangkah dan bergerak pada tahapan praksis untuk melayani manusia sebagai sesama hamba Tuhan.²⁵ Dengan ungkapan lain, Tauhid atau perjalanan iman yang bermula dari pengetahuan dan keyakinan terhadap Tuhan selalu dan harus bergerak ke muara kehidupan kongkrit berupa amal kebajikan. Itulah sebabnya, Iman sebagai derivasi dari tauhid selalu dikaitkan dengan amal.²⁶

Dengan komitmen tauhid yang dimulai dari adanya keyakinan dan kesadaran bahwa Tuhan Yang maha Esa berada di atas manusia, maka dari sini munculah keinsafan akan keterbatasan dan kelemahan yang selanjutnya melahirkan sikap kemanusiaan sehingga tidak meninggikan posisi manusia dan tidak mendudukannya pada posisi yang lemah. Tidak ada manusia yang superior dan inferior.²⁷

Dan melalui peresapan yang mendalam terhadap ke-Maha Esa-an Tuhan (tauhid) ini, akan melahirkan kehidupan yang penuh moral, yang akan termanifestasi bukan saja dalam aspek sosio-ekonomi, tapi juga dalam aspek sosio-politiknya dengan sikap penegakan keadilan di antara sesama manusia.

Dengan demikian, kalam bukan saja menjadi prinsip metafisik (the principle of metaphysics), melainkan sekaligus menjadi dasar etika sosial (the principle of social ethic values). Pandangan inilah, yang kemudian melahirkan gagasan atau konsepsi tentang kalam sosial dalam Muhammadiyah.

²⁴ Lihat, M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Prilaku Politik Bangsa*, Mizan Bandung, 1993, hal. 227. Amien Rais menyebutkan empat pilar gerakan Muhammadiyah yaitu : pertama, memberesihkan tauhid dari unsure syirik; kedua, memobilisasi pengembangan ilmu pengetahuan; ketiga, memobilisasi amal shaleh; dan keempat, akhlaqul karimah. Dr. H.M. Amien Rais, *Memberesihkan Tauhid dari Kototoran Syirik*, dalam suara Muhammadiyah, No. 13, Th. Ke-82 1997, hal. 7.

²⁵ Komarudin Hidayat, *Wahyu nafis, Agama Masa Depan, Perspektif Perennial*, Paramadina, Jakarta, 1995, hal. 4.

²⁶ QS. Al-Baqarah (2) : 62; Al-Maidah (5) : 69; Al-An'am (^) : 54; Al-Kahfi (18) : 88; Maryam (19) : 60 dan ayat lainnya.

²⁷ Dr. Amien Rais, *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta*, Mizan, Bandung, 1992, hal. 14.

Kalam sosial adalah kalam yang kritis dan fungsional. Kalam sosial tidak terjadi dengan meng-ucapkan rumus-rumus, melainkan dalam tindakan, kalam sosial tidak dihayati dengan maksud dan kehendak baik, tidak pula dihayati secara individual, melainkan memasuki keterlibatan sosial untuk mengolah lingkungan hidup bersama yang lebih sejahtera.

Wacana kalam sosial dalam Muhammadiyah sangat berkait erat dengan perspektif ajaran Islam tentang sosial-kemasyarakatan. Menurut Muhammadiyah, Islam menaruh perhatian besar terhadap masalah social kemasyarakatan ini. Bahkan dalam pandangan Islam suatu kesalahan bukanlah diukur oleh banyaknya shaum di siang hari dan bangun di tengah malam, melainkan diukur oleh banyaknya shaum di siang hari dan bangun di tengah malam, melainkan diukur oleh beberapa banyak kekaryaannya dalam urusan kemanusiaan. Oleh karena itu, bagi Muhammadiyah kesalahan individu (privat morality, shalihun linafsihi), tidak akan memiliki makna apapun jika tidak dapat menciptakan kesalahan dalam realitas sosialnya.

“Dengan mempelajari sifat dan susunan hidup manusia di muka bumi, nyatalah bahwa manusia itu bagaimana pun sempurna pribadinya, tidaklah mempunyai arti dan nilai hidupnya, kalau sifat hidupnya secara perorangan (sendiri-sendiri)”.²⁸

Kalam sosial inilah yang sebenarnya menjadi model perspektif keagamaan dalam konstruksi pemikiran Islam Muhammadiyah. Kuntowijoyo menyebutkan bahwa pemikiran Islam Kyai Ahmad Dahlan merupakan kombinasi dari corak pemikiran islam teosentris dan aktivisme.²⁹ Suatu model pemikiran yang berusaha memahami Islam (al-Qur'an) dengan tidak berhenti pada wilayah intelektual atau ranah kognitif, tetapi bergerak pada komitmen, tanggung jawab dan kesadaran sosialnya.³⁰ Dalam ungkapan amin Abdullah bukan sekedar a contemplative faith atau a cognitive faith, melainkan memasuki wilayah praksis social atau a faith of action.³¹ Dan pemikiran kalam social inilah, menurut

²⁸ Lihat *Tafsir Muqaddimah Anggaran dasar Muhammadiyah*, dalam agenda Muhammadiyah 1996.

²⁹ Lihat pengantar Kuntowijoyo dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus, Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, terj. Ihsan Fauzi, Mizan Bandung, 1998, hal. xv.

³⁰ Dalam bahasa Kuntowijoyo, *menjadikan al-Qur'an sebagai aktivitas bukan berhenti sebagai kata-kata, tetapi secara aktif memberikan substansi yang kongkrit pada symbol yang abstrak*. Alwi Shihab, of. Cit., hal. xvii.

³¹ M. Amin Abdullah, *Pendekatan “Teologis” dalam memahami Muhammadiyah, kelompok Studi Lingkaran, Intelektualisme Muhammadiyah menyongsong era baru*, Kerjasama dengan Mizan Bandung, 1995, hal. 23 dan seterusnya. Lihat juga, M. amin Abdillah, *faham keberagamaan “Kembali kepada Al-Qur'an dan Al-Sunnah, dalam Era Transformasi Teologi di Tengah Tantangan Kemanusiaan Universal*

Dalam berita Resmi Muhammadiyah, No. 22, Th. 1995, hal. 45.

Kuntowijoyo dengan tepat mencerminkan dua gaya hidup (pemikiran) Muhammadiyah yakni teosentrisme dan aktivisme tersebut.

Dari Kalam Sosial ke Kalam Ilmu

Pada tingkat konseptual filosofis, mungkin statemen bahwa kalam ilmu merupakan kelanjutan dari kalam sosial, bersifat debatable (dapat diperdebatkan). Tetapi secara empirical-historis khususnya yang berhubungan dengan wacana kalam dalam Muhammadiyah, statemen tersebut dengan mudah dapat dipahami. Dalam wacana ini, kalam social menjadi konstruksi ide sentral (center ideas) yang harus terimplementasi dalam seluruh konstruksi ide tentang ppencerahan dan demokratisasi pendidikan, politik, ekonomi, hukum, sosial, seni-budaya dan sebagainya. Implementasi tersebut menuntut reformulasi pandangan dunia ilmunya, sebab pandangan dunia ilmu, akan menjadi poros dasar dalam pemberdayaan, pencerahan dan demokratisasi seluruh dimensi kehidupan tersebut.

Berkenaan dengan konsepsi kalam ilmu ini, ada beberapa fudamen teoritis yang sekaligus menjadi landasan teologis, filosofis dan historis. Pertama, Firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Hasyr (59) : 22 yang berbunyi:

“Dia-lah Allah, tiada Tuhan selain Dia, mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dia-lah yang Maha pemurah lagi Maha Penyayang”.

Menurut Ibnu ‘Arabi, ayat yang di atas menjelaskan tentang kalam ilmu.³² Kedua, para ulama kalam lazimnya membagi kalam ke dalam empat bagian, yaitu: kalam fi al-Dzat wa al-shifat, kalam fi al-af’al, kalam fi al-wilayah dan kalam fi al-ibadah.³³

Murtadha Muthahari,³⁴ menamakan tiga tingkat kalam di atas sebagai kalam teoritis (ilmu), dan menamakan kalam ibadah sebagai kalam praktis (qhasdy). Kalam teoritis mencerminkan pemikiran yang benar dan memiliki pengertian tentang kesempurnaan, sementara kalam praktis merupakan gerakan ke arah ke sempurnaan. Kalam teoritis berarti memahami ke-Esa-an Allah, sementara kalam praktis berarti

³² Ibnu ‘Arabi menjelaskan 36 macam kalam dalam al-Qur’an dan salah satunya adalah kalam ilmu.

Meskipun wacana kalam ilmu yang dimaksudkan oleh Ibnu ‘arabi menunjuk secara spesifik pada ilmu Laduni, namun paling tidak kita dapat merujuk bahwa konsep atau wacana kalam ilmu telah dipergunakan Oleh Ibnu ‘arabi. Ibnu ‘Arabi, Al-Fatuhah Al-Makkiyah, Dar Shadr, Beirut, Juz. 2, hal. 120.

³³ Dr. Jalaluddin Rahmat, Dari Tauhid al-Ibadah kepada Tauhid Ummah, dalam makalah disampaikan pada Seminar nasional tentang Tauhid Sosial, LP3M UMY, 1995.

³⁴ Murtadha Muthahari, Pandangan Dunia Tauhid, yayasan Muthahhari, Bandung, 1994, hal. 46.

membawa manusia ke dalam kesatuan. Kalam teoritis adalah “melihat”, sementara kalam praktis “bergerak”.

Kesadaran akan kalam fi as-sifat berarti meneguhkan kebenaran bahwa Tuhan adalah satu dalam sifat-sifatnya. Di antara sifat Tuhan tersebut adalah al-‘Ilmu (maha berilmu). Hala ini meneguhkan kebenaran bahwa Tuhan adalah satu dalam (sifat) ilmu-Nya (kalam fi sifat al’ilm). Landasan teoritis ini menegakkan gagasan tentang kesatuan pengetahuan atau kalam ilmu (united of knowledge). Oleh karena itu, berbagai sains, ilmu alam, ilmu sosial dan humaniora merupakan bukti yang merujuk pada kebenaran fundamental dari kalam di atas.

Kalam fi al-A’al yang meneguhkan kebenaran bahwa Allah adalah satu-satunya yang menciptakan (kalam khalqiyat, united of creature) dan mengatur alam (kalam rububiyat) dengan seluruh system, norma, hukum dan sebab akibatnya melalui karya dan kehendak-nya, mengandung konsekwensi pandangan yang sangat mendasar terhadap keberadaan alam semesta. Konsekwensi penting dari peneguhan kebenaran ini, adalah bahwa orang harus menerima realitas obyektif kesatuan alam semesta (united of universe). Al-Qur’an dengan tegas menekankan bahwa kesatuan alam (kosmis) merupakan bukti yang jelas akan keesaan Tuhan.³⁵

Menurut S.H. Nasr prinsip kesatuan alam semesta (united of universe) ini, merupakan basis sekaligus tujuan akhir dalam sains Islam, sebagai derivasi dari aflikasi prinsip kalam yang terkandung dalam syahadah pertama, la ilaha illa al-Allah pada wilayah alam. Ia dipahami sebagai bermakna kesalingterkaitan segala sesuatu yang ada.³⁶ Hal ini dapat dipahami sebagaimana yang dinyatakan oleh Suhrawardi bahwa dunia (alam semesta) tak lebih dari pengetahuan Tuhan tentang dunia. Mengenal dunia atau alam semesta, oleh karena itu berarti mengetahui pengetahuan Tuhan tentang dunia. Keyakinan ini menegakkan gagasan tentang kesatuan kebenaran (united of truth) bahwa pengetahuan apapun yang mereka temukan tentang alam dan melalui cara bagaimanapun adalah bersumber dari Tuhan yang Maha mengetahui.

Dengan demikian, pengakuan akan kesatuan Tuhan (kalam) adalah sekaligus juga merupakan pengakuan akan adanya kesatuan kebenaran. Kesatuan Tuhan, berarti pula kesatuan nilai kebenaran. Karenanya, jika Tuhan adalah pencipta alam, pencipta kebenaran, maka manusia adalah pewaris pengetahuan. Ketiga, empat konsep dasar islam-

³⁵ QS. Al-Anbiya (21) : 22.

³⁶ S.H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, dalam Osman Bakar, *Tauhid dan Sains, Esai-esai Sejarah dan Filsafat sains Islam*, terj. Yuliani Liputo, Pustaka Hidayah, Bandung, 1996, hal. 28.

iman, islam, ihsan dan taqwa³⁷ yang menjadi prinsip fundamental agama, tidak hanya sebatas doktriner (bersifat teologis atau metafisik), tetapi dapat dikembangkan secara dinamis dalam dunia keilmuan.

Iman yang akar katanya *a-m-n* (damai, aman, tidak menghadapi bahaya), dapat dikembangkan dalam ilmu ketuhanan dan ilmu yang menjelaskan tentang hakikat yang ada, yang biasanya dikenal dalam filsafat.

Islam, (syari'ah) yang menetapkan prinsip-prinsip ibadah dan mu'amalah berasal dari akar kata *s-l-m* (selamat, menyeluruh, terpadu dan tidak terpecah), dapat dikembangkan dalam ilmu yang berhubungan dengan manusia dan alam yang biasanya dikenal sebagai ilmu social, kebudayaan dan iptek.

Sementara ihsan yang berasal dari akar kata *h-s-n* (membawa kebaikan, senang, puas, indah dan terpuji), dapat dikembangkan menjadi ilmu tasawuf. Adapun taqwa berasal dari akar kata *w-q-y* (terlindung dari kerugian dan kesia-siaan dan terjaga dari bahaya), merupakan tujuan akhir dari keilmuan.

Konstelasi konsep dasar di atas, jelas mengandung gagasan penting mengenai kemanusiaan yang bermakna keamanan, kesatuan dan keterpaduan sebagai lawan dari bahaya, perpecahan dan kehancuran.

Dalam kalam ilmu, pengetahuan Islam merupakan kesatuan antara filsafat, syari'ah dan tasawuf sebagai manifestasi kasatuan religiusitas antara iman, Islam dan ihsan atau integrasi filsafat/kalam, fiqh/ilmu social, kebudayaan, iptek dan tasawuf yang diarahkan untuk mencapai ketaqwaan. Integrasi ini dimungkinkan karena obyek kajiannya mempunyai kesatuan sumber yaitu ayat-ayat Tuhan sendiri. Implikasi metodologisnya, kalam ilmu harus memuat kesatuan semua aspek yang dalam prakteknya melibatkan semua unsur ilmu.³⁸

Berdasarkan fundamen di atas, maka secara sederhana di sini dapat dinyatakan bahwa kalam ilmu merupakan derivasi atau aksentuasi dari prinsip kalam (keesaan Tuhan) yang diterapkan pada wilayah pengetahuan manusia (*a faith of action in knowledge*).

³⁷ Tentang trilogy konsep Iman-islam-Ihsan, lihat Dr. Musa Asy'arie, *Islam, Etos kerja, dan Pemberdayaan Ekonomi Ummat*, kerjasama LESFI dan Institut Logam, Yogyakarta, 1997, hal. 125-135. Dan tentang Trilogy konsep iman-islam-taqwa, lihat fazlur Rahman, *Metode Alternatif*, op. cit., hal. 83; lihat juga, Fazlur rahman, *Etika pengobatan islam*, terj. Jaziar radiant, Mizan Bandung, 1999. 31,32 dan 38. Sement-Ara tentang konsep ihsan sendiri baca Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius Qur'an*, terj. Agus Fakhri Husen, Tiara wacana, 1993.

³⁸ Dr. Musa Asy'arie, *Islam, Etos Kerja*, op.cit., hal. 135.

Wacana Kalam Ilmu dalam Dunia Keilmuan

Dalam dunia keilmuan, gagasan kalam ilmu ini memberikan andil besar dalam menumbuhkan kesadaran kreatif baru untuk merumuskan paradigm epistemology ilmu alternative. Lebih dari itu, kalam ilmu merupakan terobosan dalam revolusi paradigm sains modern yang tengah mengalami anomaly-anomali dan telah banyak menimbulkan krisis ekologi global dan krisis kemanusiaan universal. Sebab prinsip kalam ilmu di satu sisi menentang segala bentuk dikotomis, parsialitas dan keberpihakan yang menimbulkan perspektif bias dan berprasangka dalam dunia keilmuan; dan di sisi lain, kalam ilmu menerima dan mengembangkan prinsip pluralitas epistemologis dan metodologis dan toleran atau terbuka pada kehadiran fenomena dan bukti baru meskipun berlawanan.

Pandangan dunia kalam ilmu ini, tampaknya juga banyak diperbincangkan dalam discourse-discourse dunia keilmuan Islam. Tema discourse seperti islamisasi ilmu pengetahuan yang dilontarkan oleh Isma'il Raji al-Faruqi dan Ziaddin Sardar, serta tema rekonstruksi sains-sains Islam yang dilontarkan oleh S.H. Nasr, Osman Bakkar dan Fazlur Rahman, menjadi tema discourse mutakhir yang banyak diper-bicarakan. Isu intelektual yang mendasari discourse-discourse adalah gagasan tentang integrasi atau unifikasi ilmu pengetahuan. Isu ini menjadi signifikan karena berkaitan dengan prinsip obyektivitas dan universalitas ilmu pengetahuan yang menghindari perspektif bias dan prasangka. Isu integrasi atau unifikasi ilmu pengetahuan tersebut di dasarkan pada dua alasan, pertama, karena epistemology dikotomis yang membedakan antara sains religious dan sains intelektual dalam tradisi keilmuan Islam, ternyata telah menimbulkan implikasi metodologis dan praksis yang kurang menguntungkan bagi pengembangan kreativitas ilmiah maupun spiritual. Fazlur rahman mengungkapkan implikasi tersebut sebagai berikut: pertama, ada pandangan yang terus menerus diungkapkan yaitu bahwa karena ilmu itu luas dan hidup ini singkat, maka harus ada prioritas yang diberikan, dan prioritas tersebut dengan sendirinya diberikan kepada sains-sains agama yang merupakan kunci kejayaan hidup di akhirat. Kedua, sikap psikologis yang tidak menolak sains-sains rasional namun mengabaikannya ini, dipandang tidak kondusif bagi kesejahteraan spiritual manusia.³⁹

Berbeda dengan pandangan Fazlur rahman di atas, Osman Bakar⁴⁰ justru memperkuat dikotomi ini dengan memberikan argument, pertama, bahwa pembagian sains

³⁹ Fazlur rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas*, op. cit., hal. 39.

⁴⁰ Osman bakar, *Hierarki Ilmu, membangun rangka Pikir Islamisasi Ilmu menurut Al-farabi, Al-Gahazali,*

religious-sains intelektual, sebenarnya mendapat pembenaran atau verifikasi secara epistemologis (absah dalam batas-batas tertentu). Kedua, banyak ilmuwan dan filosof muslim sebelum maupun sesudah al-Ghazali mengakui keabsahan dikotomi atau pembagian tersebut yang secara inheren tidak bersikap anti filosofik dan antisaintifik. Ketiga, bahwa penyebab kemerosotan kreativitas ilmiah dan spiritual ummat Islam bukanlah karena pembagian sains religious-intelektual seperti itu. Sebab kemerosotan ilmu Islam tidak berlangsung hingga beberapa abad setelah pemasyarakatan klasifikasi yang bersangkutan.

Bagi hemat saya, jika masalahnya pada implikasi bukan pada substansi epistemologisnya, maka penyelesaiannya adalah bagaimana status epistemology yang dikotomis atau parsial itu tidak menimbulkan sikap arogansi intelektual (*intellectual arrogance*), intoleran dan a moral, tetapi sebaliknya dapat menumbuhkan sikap toleran, dan kerendah-hatian intelektual (*intellectual of humality*).

Kedua, isu integrasi atau unifikasi ilmu pengetahuan ini menjadi signifikan karena ketidakmemadaianya fundamen epistemologis atau metodologi sains modern dalam melahirkan obyektivitas dan universalitas ilmu. Kecenderungan ini tampak dalam absolutism sains modern yang tidak menerima pluralitas epistemologis atau metodologis seperti wahyu dan intuisi disamping telah menjadi perangkap ideologis yang parsial serta berpihak (tidak adil) dan karenanya mengandung perspektif yang bias dan berprasangka.

Yang menarik dan ini sangat relevan dengan tema discourse kita dan belakangan banyak diperbincangkan adalah bahwa gagasan integrasi atau unifikasi ilmu pengetahuan ini sebenarnya lahir dari kesadaran religious tentang kalam atau perkataan Tuhan.

Kalam Ilmu sebagai Strategi Intelektual dan Budaya

Dalam memperbincangkan strategi intelektual dan budaya, kita tidak dapat melepaskan dari perbincangan (discourse) modernism dan post-modernisme yang memiliki strategi intelektual dan budayanya sendiri. Strategi intelektual dan budayanya ini, berkonsekwensi pada seluruh aspek kehidupan baik politik, ekonomi, hokum, sosial dan sebagainya. Oleh karena itu, di sini akan dibahas sedikit tentang strategi intelektual dan budaya modernism dan postmodernitas.

Konsep modern, modernism dan modernitas mungkin merupakan konsep yang paling lama menjadi menjadi grand thema dalam diskursus-diskursus sepanjang sejarah kemanusiaan. Bahkan akan selalu menjadi diskursus yang menarik sepanjang sejarah kemanusiaan, karena pola berpikir manusia akan senantiasa mengalami kebaruan-kebaruan, dan menciptakan modern, modernism dan modernitas baru.⁴¹

Konsep postmodernisme sendiri sebenarnya merupakan kritik diri (self criticism) untuk mencari titik-titik kritis ideologis dalam rangka melanjutkan proyek modernitas yang belum rampung. Dengan kata lain, konsep postmodernisme bukan untuk melupakan atau bahkan meruntuhkan proyek modernitas, tetapi membangun kembali konsep modern, modernism dan modernitas yang baru.⁴²

Sampai sejauh ini, konsep modern, modernism, atau modernitas, belum terdefiniskan secara jelas. Namun pada umumnya, konsep modern seringkali dikaitkan dengan penggalan atau periodisasi sejarah. Konsep modernism seringkali dikaitkan dengan fenomena dan kategori kebudayaan, sementara konsep modernitas digunakan untuk menjelaskan totalitas kehidupan.

Diskursus tentang konsep modernism tidak dapat dipisahkan dari dunia Barat yang telah melahirkan dan mendewasakannya. Kebangkitan modernism di dunia Barat bermula sejak renaissance abad pertengahan dan era pencerahan (aufklarung). Semangat renaissance tampak dalam pemikiran humanisme (*cogito ergo sum*)nya Descartes, sementara semangat pencerahan tampak dalam pemikiran filsafat dialektiknya Hegel.

Sejak Descartes hingga Hegel, modernitas dibangun diatas landasan nilai yang bersifat oposisi biner : benar/salah, baik/buruk, rasional/irrasional yang diklaim bersifat universal. Landasan nilai yang bersifat oposisi biner ini berlaku dalam seluruh aspek dan dimensi kehidupan modern.

Dalam bidang politik-ekonomi, praktek oposisi biner ini digambarkan oleh Marx dalam kritik kapitalismenya. Menurut Marx dalam perjalanannya, kapitalisme menolak nilai guna (*use value*) dalam oposisi biner nilai guna/nilai tukar (*use value/exchange*

⁴¹ Dalam konteks ini, pemikiran modern biasanya dikonotasikan sebagai sesuatu yang baru, yang segera dikuasai dan dijadikan using melalui kebaruan gaya yang berikutnya. Yasraf Amir Piliang, *Hiper-realitas Kebudayaan, Semiotika Postmodernisme*, vol. I, hal. 30 dan seterusnya. Untuk selanjutnya. Pembahasan ini didasarkan pada sumber tersebut.

⁴² Memang kritik terhadap modernitas ini, dilontarkan pada dua arah yaitu kritik diri (self criticism) untuk melanjutkan proyek modernitas yang belum rampung dan kritik dari luar modernitas yang ingin melupakan dan meruntuhkan proyek modernitas. Tetapi banyak pemikir postmodernisme yang menilai pemikiran postmodernisme yang lain (seperti pemikiran Derrida) bukan seorang postmodernisme sejati, melainkan lebih merupakan seorang modernis penerus proyek filsafat pencerahan. Ibid., hal. 13 dan 45.

value) untuk mengeksploitir nilai tukar semata. Sebaliknya para pendukung kapitalisme melihat penyangkalan marx terhadap nilai tukar hanya untuk mengangkat nilai guna dalam masyarakat sosialis.

Dalam bidang kebudayaan atau seni digambarkan oleh kelompok Frankfurt school yang menyangkal kebudayaan massa dan seni massa, dalam oposisi biner seni tinggi (*high art*)/kebudayaan masa, demi untuk mempertahankan kemurnian “seni tinggi”.

Proyek modernitas yang berlandaskan nilai oposisi biner ini, mendapat kritik keras dari kelompok yang mengatasnamakan pendukung post-modernisme seperti Nietzsche dan Heidegger yang oleh Vattimo dan Levin dinyatakan sebagai Bapak post-modernisme. Nama lain yang sering disebut sebagai pemikir postmodernisme adalah Jaques Derrida. Menurut pemikir postmodernisme, landasan nilai oposisi biner dalam proyek modernitas mengandung kelemahan karena mengandaikan adanya kebenaran mutlak atau *spirit absolut* sebagai tujuan ideal ciptaannya sebagaimana dalam filsafat dialektika Hegelian, serta menyangkal kebenaran-kebenaran yang lain.

Para pemikir postmodernisme kemudian melakukan dekonstruksi oposisi biner tersebut dengan mengajukan konsep dan filsafat differensi (*difference*) untuk menghindari penyangkalan. Konsep *difference* di definisikan oleh Derrida sebagai sebuah struktur dan gerakan yang tidak dapat lagi dibayangkan berdasarkan oposisi ada/tidak (biner). *Difference* adalah permainan secara sistematis perbedaan-perbedaan, jejak-jejak dari perbedaan-perbedaan, pengajaran (*spacing*) yang dengan cara tersebut unsure-unsur dikaitkan satu sama lain. Berkaitan dengan linguistic Saussurean, konsep *difference* merupakan penolakan terhadap makna (kebenaran) absolute.

Secara singkat konsep *difference* ini menolak konsep oposisi biner yang mengandaikan (kebenaran) mutlak atau *spirit absolute* dan penyangkalan. Dalam pemikiran postmodernisme, persoalan mendasar adalah pluralism atau kemajemukan. Dalam masyarakat yang majemuk, kebenaran bersifat terbuka tidak tertutup pada kebenaran tunggal. Dengan kata lain absolutism atau kebenaran mutlak tidak mendapat tempat dalam masyarakat yang plural, sebab yang ada adalah kebenaran-kebenaran.

Dalam kenyataannya, postmodernisme sendiri terjebak dalam oposisi biner, penyangkalan dan pengandaian terhadap kebenaran absolute. Post-modernisme menyangkal oposisi biner dalam oposisi biner oposisi biner/dekonstruksi demi untuk mengangkat dekonstruksi (penyangkalan terhadap oposisi biner). Post-modernisme juga menyangkal kebenaran (*spirit*) absolute dalam oposisi biner *spirit absolute*/kebenaran

majemuk demi untuk mengangkat kebe-naran majemuk (pluralitas kebenaran). Dan dengan demikian, postmodernisme pun memutlakkan (mengabsolutkan) kebenaran majemuk (pluralitas kebenaran) dan menyangkal kebenaran mutlak atau spirit absolut.

Oleh karena itu, pemikiran postmodernisme pun mendapat kritik keras dari pendukung postmodernisme sendiri. Sebagian pendukung post-modernisme mengajukan konsep *high post-modernisme* dengan *rekonstruktivisme* sebagai strategi intelektual dan budayanya. Rekonstruktivisme tidak menolak “ada” (modernism atau postmodernisme, oposisi biner atau dekonstruksi, kebenaran absolute atau kebenaran majemuk), tetapi sebagaimana dilakukan Heidegger, rekonstruktivisme mengumpulkan atau menyusun kembali “ada” dengan segala dimensi-dimensinya yang telah dilupakan dan berusaha untuk memperbaruinya. Sebagai strategi intelektual dan budaya, rekonstruktivisme mengakui kebenaran absolute dan menghargai kebenaran majemuk mengakui landasan nilai oposisi biner dan menghargai dekonstruksi atau penyangkalan terhadap oposisi biner. Sehingga rekonstruktivisme tidak terjebak pada nihilism baik dalam pengertian ketiadaan nilai (devaluasi nilai absolute) maupun dalam pengertian nilai nol. Tetapi berbagai kelemahan dan kekurangan di dalamnya, dalam strategi intelektual rekonstruktivisme berusaha dikumpulkan, disusun dan diperbarui dengan mempertimbangkan kebenaran majemuk, serta menentukan oposisi biner dan menghargai dekonstruksi.

Sebagai strategi intelektual dan budaya, kalam ilmu tentu akan sangat relevan dengan strategi intelektual dan budaya rekonstruktivisme. Sebab seperti telah dikemukakan, kalam ilmu menerima pluralitas epistemologis, toleran dan terbuka pada fenomena kebenaran-kebenaran. Strategi intelektual dan budaya kalam ilmu ini, harus menjadi landasan kebijakan dalam seluruh aspek kehidupan baik politik, ekonomi, hukum, sosial budaya dan aspek kehidupan lainnya.

Kalam Ilmu dan Implementasinya dalam Sistem Pendidikan

Dalam bagian ini kita menyoroti konsep kalam ilmu berdasarkan studi teks al-Qur'an dan al-Hadits dengan lebih menekankan pada perspektif ontologism, epistemologis dan aksiologisnya. Menurut Dr. Ayat Dimiyati, secara ontologism Kalam Ilmu merupakan pengembangan dari konsep awalnya, yaitu Tauhidullah. Menurutnya, seperti halnya Tauhidullah yang merupakan kesatuan hubungan di antara sifat-sifat Tuhan, maka Kalam

Ilmu merupakan kesatuan hubungan di antara berbagai ilmu pengetahuan yang dikembangkan manusia.

Lebih lanjut, kita bisa menyebutkan bahwa kesatuan hubungan tersebut, dapat diperoleh melalui penggalian sumber asal serta segi fungsionalnya yang makro dan substansial. Karenanya, studi Kalam Ilmu tidak berhenti hanya sampai pada objek atau wilayah (ontologi) satuan ilmu yang dikembangkan berikut produk-produknya, tetapi berlanjut pada pencarian hubungan di antara bidang-bidang studi ilmu pengetahuan yang ada, tanpa menghilangkan karakteristik dasar dari bidang-bidang studi ilmu yang berbeda tersebut.

Dalam persepektif epistemology, seorang pakar menganalisis pernyataan al-Qur'an surat al-Baqarah (2) : tentang pengujian dan penunjukan Ibrahim sebagai Imam manusia, dan kemudian mengembangkan tiga metodologi atau epistemology kalam ilmu yaitu, tilawat, ta'lim dan tazkiyat.

Tilawat dijelaskan oleh penulis sebagai berkaitan dengan bagaimana cara melihat, membaca, mendengar dan mensikapi segala sesuatu yang berimplikasi pada tauhidullah. Adapun ta'lim merupakan usaha guna penyempurnaan sikap sebagai manusia yang pencapaiannya dapat ditempuh melalui studi al-Kitab dan al-Hikmah. Sementara tazkiyat (kesucian diri) merupakan atsar dari tilawat yang disempurnakan dengan ta'lim (pembelajaran).

Pakar kalam ilmu kemudian menjelaskan secara panjang lebar mengenai ketiga epistemology kalam ilmu tersebut. Menurutnya, berdasarkan manhaj Qur'ani, tilawah ayatika/hi menuntut dua sikap, yaitu, pertama, tawhidullah yang mencakup di dalamnya tawhid rububiyat, tawhid uluhiyat, tawhid asma wa sifat, tawhid 'ilmy dan tawhid mulukiyat. Kedua insaniyat yang mengandung beberapa komponen, meliputi: musawat (persamaan), ukhuwat (persaudaraan), tasa-muh (toleran), musyawarat (demokrasi), ta'awun (tolong menolong) Ijtihad/jihad dan 'amal shalih, takaful al-ijtima' (solidaritas), amar ma'ruf nahyi munkar dan istiqamat (teguh pendirian) serta argumentatif

Di samping masalah mendasar tentang ontology dan epistemology, seorang pakar juga menjelaskan dimensi aksiologi dari kalam ilmu. Dalam paparannya, bahwa aksiologi kalam ilmu dapat dilihat dari dua segi yaitu, pertama, dari segi oprasionalisasi manhaj Qur'ani melalui dua langkah metodis yaitu, pertama, melalui proses pemunculan figure/tokoh/pengajar/guru teladan yang memenuhi criteria antara lain: taat kepada Tuhan sebagai wujud penyerahan kepada-nya; senantiasa berkomunikasi dengan Tuhan; berperan

sebagai pemimpin; memperhatikan regenerasi; berkepribadian; berwawasan luas, kreatif dan inovatif; terbuka dan siap berdialog; serta bijaksana.

Kedua, mencari hubungan di antara ilmu pengetahuan yang berkembang, menetapkan sumber asal dan pemanfaatan semaksimal mungkin bagi kemanusiaan. Hubungan tersebut menurut seorang pakar, dapat diperoleh melalui tiga langkah metodis yaitu, pertama, penyatuan referensi di antara nilai-nilai ruhiyat qalbiyat dengan nilai-nilai jasadiyah fikriyat. Kedua, penyusunan paradigm baru bahwa terjadinya perbedaan di antara bidang-bidang studi itu hanyalah terletak pada bagian tertentu saja bukan pada tatanan yang lebih makronya. Dan ketiga, integrasi produk-produk ilmu pengetahuan yang bernuansa insanियat.

Integrasi berbagai produk ilmu pengetahuan secara seimbang inilah yang merupakan tingkat pemanfaatan yang paling tinggi (manfa'ah al-'udhma) sebagai nilai aksiologi dari kalam ilmu.

Penutup

Adapun sasaran akhir dari studi Kalam Ilmu tersebut dijelaskan oleh seorang pakar adalah terciptanya karakter ulu al-Albab yang terimplementasi pada kondisi pribadi yang stabil (nafs muthmainnah), keluarga harmonis (usrat sakinat mawaddat wa rahmat), lingkungan perkampungan yang baik (qaryat mubarakat) dan Negara yang tertib aman sejahtera penuh ampunan Tuhan (baldat (thayibat wa rabbun ghafur).

Dimensi ontologi, epistemology dan aksiologi kalam ilmu di atas, semakin tampak jelas dengan wacana yang dikembangkan oleh Ahmad tafsir yang lebih banyak memberikan penjelasan seputar asumsi filosofisnya.

Asumsi filosofis yang diajukan oleh Ahmad Tafsir adalah bahwa pada dasarnya manusia itu tidak memiliki pengetahuan sama sekali. Adapun yang memiliki pengetahuan hanyalah Allah. Agar pengetahuan Allah tersebut dapat dimiliki oleh manusia, maka Allah menggelarkan dua sumber pengetahuan yaitu al-Qur'an dan alam.

Dengan membaca al-Qur'an manusia memperoleh bermacam-macam pengetahuan. Demikian juga dengan membaca alam, manusia dapat memperoleh pengetahuan yang banyak. Baik pengetahuan yang bersumber dari al-Qur'an maupun yang bersumber dari alam, keduanya tidak mungkin berlawanan karena sama-sama berasal dari sumber yang sama yakni Tuhan yang selalu benar.

Sementara menurut Yunan Yusuf, masalah dunia pendidikan adalah masalah dikotomi, dan solusi untuk itu, adalah diperlukan perumusan kalam ilmu, baik dalam tataran pemikiran maupun dalam tataran praksis.

Namun sama halnya dengan pakar yang lainnya, menurut Yunan Yusuf persoalan yang mendasar dalam dunia pendidikan, adalah kembali kepada faktor pelaksana pendidikan dilapangan serta buku-buku dasar (ajar) yang memberikan pengetahuan sains dalam nafas keislaman.

Oleh karena itu, menurut Yunan Yusuf, program majelis pendidikan Dasar dan Menengah beserta Majelis Diktinya harus diarahkan kepada pertama, program penataran guru-guru agar secara profesional keguruan, memiliki kompetensi untuk juga berbicara nilai-nilai Islam dalam mata pelajaran umum (IPA, Matematika, Biologi, Kimia dan sebagainya), yang diajarkannya di kelas. Dan kedua, memproduksi buku-buku ajar yang bernafaskan Islam.