

Benturan Paradigma: Respons terhadap Penggeseran Paradigma Islam

Clash of Paradigms: A Response to the Shifting of Islamic Paradigms

M. Jamil Manilet^{1*}, Farhan Afif Al Kindi²

¹ Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) YAPIS Manokwari, Papua Barat, Indonesia.

² AbdulHamid A. AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, Malaysia.

Citation (CMS-fullnote):

Manilet, M. Jamil, and Farhan Afif Al Kindi. "Benturan Paradigma: Respons terhadap Pergeseran Paradigma Islam," *Journal of Islamic and Occidental Studies* 2, no. 1 (2024): 1-21, <https://doi.org/10.21111/jios.v2i1.34>

Submitted: 11 Mei 2024

Revised: 20 Mei 2024

Accepted: 22 Mei 2024

Published: Juni 2024

Copyright: © 2024 by Journal of Islamic and Occidental Studies (JIOS).

Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).



Abstract: The clash between paradigms, in this case the Islamic and Western paradigms, is inevitable. This cannot be separated from the globalization that has swept the world. Religious issues from various regions around the world are easily accessible to anyone, anywhere, and anytime. The influx of these issues shapes the patterns and attitudes of Muslims, both in dealing with external and internal problems. The problem is that Muslims are then forced to submit to the Western paradigm. Since the late 19th century, Western penetration of the Islamic world has at least forced some Muslim countries to adopt Western laws. In addition, Islamic academics and intellectuals have lately been moving towards a rationalism-nihilism paradigm that tends to be oriented towards Western orientalist thought and philosophy. As a result, the Islamic paradigm adopted as a framework for Muslims' thinking has shifted and been replaced with a secular-liberal Western paradigm. Therefore, Islamic law is considered to be in conflict with human rights and the way of life of modern society. Departing from that, this paper is important as a response as well as an analysis and offer that the Islamic paradigm is different from the Western paradigm, so the products produced are also different. The Islamic

* **Corresponding Author:** M. Jamil Manilet, (jamilmanilet1979@gmail.com), Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) YAPIS Manokwari, Papua Barat, Indonesia.

paradigm is not just a view of the human mind towards the physical world or human involvement in it from a historical, social, political, and cultural perspective, but includes aspects of the world and the hereafter.

Keywords: *Islamic Paradigm, Western Paradigm, Globalization, Paradigm Shift.*

Abstrak: Benturan antarparadigma, dalam hal ini paradigma Islam dan Barat tidak dapat dielakkan. Hal ini tak lepas dari globalisasi yang melanda dunia. Isu-isu keagamaan dari berbagai daerah di seluruh penjuru dunia mudah diakses oleh siapa pun, di mana pun, dan kapan pun. Masuknya isu-isu tersebut membentuk pola dan sikap umat Islam, baik dalam menghadapi persoalan eksternal maupun internalnya. Masalahnya, umat Islam kemudian dipaksa tunduk terhadap paradigma Barat. Sejak akhir abad ke-19, penetrasi Barat terhadap dunia Islam setidaknya telah memaksa beberapa negara berpenduduk Muslim untuk mengadopsi hukum-hukum Barat. Ditambah, kaum akademisi dan intelektual Islam akhir-akhir ini justru semakin mengarah pada paradigma rasionalisme-nihilisme yang cenderung berkiblat pada pemikiran orientalis dan filsafat Barat. Akibatnya, paradigma Islam yang diadopsi sebagai kerangka pikir umat Islam bergeser dan diganti dengan paradigma Barat yang sekuler-liberal. Oleh karenanya, syariat Islam dianggap bertentangan dengan Hak Asasi Manusia dan cara hidup masyarakat modern. Berangkat dari itu, tulisan ini penting dilakukan sebagai respons sekaligus analisis dan tawaran bahwa paradigma Islam berbeda dengan paradigma Barat, sehingga produk yang dihasilkan juga berbeda. Paradigma Islam bukan sekadar pandangan akal manusia terhadap dunia fisik atau keterlibatan manusia di dalamnya dari segi historis, sosial, politik, dan budaya, tetapi mencakup aspek dunia dan akhirat.

Kata Kunci: *Paradigma Islam, Paradigma Barat, Globalisasi, Pergeseran Paradigma.*

Pendahuluan

Setelah terjadinya disintegrasi negara-negara Komunis yang mengakhiri Perang Dingin memungkinkan kapitalisme Barat menjadi satu-satunya kekuatan yang memangku hegemoni global dan lebih leluasa melakukan kolonialisme. Pengertian kolonialisme dalam hal ini disesuaikan dengan kondisi paska-Perang Dunia II, yang bergeser dari pendudukan menjadi penguasaan dalam bidang-bidang tertentu secara strategis. Kolonialisme kini tidak harus berarti eksploitasi sumber daya manusia dan alam, seperti di zaman penjajahan, tapi monopoli dalam perdagangan, penguasaan sistem ekonomi dan politik, liberalisasi perdagangan, dan yang sangat berbahaya adalah dalam bidang pemikiran dan peradaban. Untuk itu, kolonialis berkepentingan untuk menyebarkan kultur dan pemikiran Barat, sehingga ide-ide atau pemikiran Islam dan umat Islam sejalan dengan pemikiran dan kepercayaan Barat. Tujuan akhirnya adalah kepentingan

ekonomi dan politik mereka di negara-negara Islam dapat berjalan dengan mulus.¹

Kepentingan ini didukung dengan adanya revolusi teknologi di Abad XX yang telah mampu melipatgandakan akselerasi komunikasi, transportasi, produksi, dan informasi, serta terus berupaya untuk mempersempit ruang dan mempersingkat waktu dalam setiap interaksi umat manusia.² Keadaan seperti ini telah dimanfaatkan dengan baik oleh negara-negara Barat³ untuk melakukan globalisasi, sehingga negara-negara Timur dipaksa untuk terseret dalam arus paradigma yang lebih dulu dibentuk demi kepentingan-kepentingan negara-negara Barat.

Dalam ruang globalisasi seperti ini, isu-isu keagamaan dari berbagai daerah di seluruh penjuru dunia mudah diakses oleh siapa pun, di mana pun dan kapan pun. Masuknya isu-isu tersebut ikut membentuk pola dan sikap umat Islam, baik dalam menghadapi persoalan eksternal maupun internalnya. Dalam era yang demikian, luapan emosi-emosi keagamaan dan tindakan kekerasan dalam beragama sangat potensial untuk muncul ke permukaan.⁴ Untuk menghindari hal tersebut, maka agama (khususnya Islam) dipaksa untuk tunduk pada realitas dengan menggeser paradigma Islam.

Namun pergeseran paradigma Islam yang dilakukan oleh kaum akademisi dan intelektual Islam akhir-akhir ini justru semakin mengarah pada paradigma rasionalisme-nihilisme yang cenderung berkiblat pada pemikiran orientalis dan filsafat Barat. Hal ini ditandai dengan menjamurnya karya-karya akademis dan intelektual Muslim yang secara radikal menyikapi dengan sinis warisan budaya dan intelektual Islam sebagaimana Barat menyikapi sejarah kelam mereka saat bernaung di bawah agama.⁵ "Teori Kritik" adalah alat bedah

¹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Misionaris, Orientalis, dan Kolonialis* (Ponorogo: CIOS, 2008), 65.

² Amer Al-Roubaie, "Globalisasi dan Posisi Peradaban Islam," *Islamia*, 2005, 10–11.

³ Barat-Timur dalam tulisan ini lebih merujuk pada definisi kawasan Imaginer sebagaimana yang dikemukakan oleh Edward Said. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979). Baca juga Harda Armayanto, ed., *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer* (Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS), 2021).

⁴ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 70.

⁵ Harda Armayanto, Achmad Reza Hutama Al Faruqi, and Naura Safira Salsabila Zain, "The Challenges of Western Thoughts In Indonesia: A Study of Centre for Islamic and Occidental

yang sering digunakan untuk meruntuhkan nilai-nilai agama ini, termasuk Islam. Dalam berbagai bentuk ekspresi dan representasinya, mulai dari pemikiran Hegel, Karl Marx, Hannah Ardent, Max Horkheimer, Jurgen Habermas, dan tokoh-tokoh pascamodern lainnya, merupakan kekuatan sentral dalam tradisi kritik ala Barat itu. Bagi mereka, ketidakmampuan konsep klasik dalam menyelesaikan kasus-kasus di berbagai bidang kehidupan meniscayakan sebuah “pendekatan baru” yang dilahirkan dari “paradigma baru” pula, yaitu pendekatan dan paradigma Barat yang sekuler-liberal.

Artikel ini berusaha menganalisis benturan antarparadigma itu, yaitu Islam dan Barat, untuk kemudian diberikan respons terhadapnya. Hal ini penting sebab penetrasi Barat sejak akhir abad ke-19 terhadap dunia Islam setidaknya telah memaksa beberapa negara berpenduduk Muslim untuk mengadopsi hukum-hukum Barat. Dalam berbagai bidang, penetrasi itu masif dirasakan saat ini; dalam bidang hukum Islam (fikih), *qishash* dan *hudūd* dianggap bertentangan dengan standar humanisme modern; di bidang ekonomi, sistem kapitalisme telah menggurita dan menyingkirkan sistem ekonomi Islam;⁶ dalam bidang akidah, relativisme kebenaran menggerogoti keyakinan umat Islam, sehingga mereka dilarang meyakini agamanya adalah satu-satunya jalan keselamatan;⁷ di bidang politik, sekularisme adalah keharusan, sehingga agama tidak boleh ikut campur urusan politik dan publik;⁸ dan lain sebagainya.

Pembahasan

Model Pergeseran Paradigma dalam Tradisi Barat

1. Pengertian Paradigma

Hal mendasar yang memengaruhi dan membentuk sebuah teori adalah paradigma. Untuk itu, dalam uraian awal tulisan ini akan difokuskan

Studies (CIOS) Role,” *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 47, no. 2 (2023): 149, <https://doi.org/10.30821/miqot.v47i2.993>.

⁶ Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi et al., “The Impact of Postmodernism on the Thought of Indonesian Muslim Intellectuals (IMIs),” *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)* 13, no. 2 (2023): 30–47, <https://doi.org/10.32350/jitc.132.03>. Harda Armayanto, “Problem Pluralisme Agama,” *Tsaqafah* 10, no. 2 (November 2014): 325–40, <http://dx.doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i2.191>.

⁸ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005).

pembahasan untuk memahami apa yang dimaksud dengan paradigma, mengapa, dan bagaimana suatu paradigma terbentuk, serta apa pengaruhnya terhadap upaya rekonstruksi hukum Islam dewasa ini. Pembahasan mengenai masalah paradigma ini perlu dilakukan mengingat pentingnya paradigma dalam memengaruhi dan membentuk sebuah pemikiran dalam mengkontekstualisasikan sebuah fakta. Fakta yang sama sangat mungkin dikontekstualisasikan berbeda jika menggunakan paradigma yang berbeda. Pada dasarnya, tidak ada sebuah pemikiran yang bersifat netral dan objektif, melainkan bergantung pada paradigma yang digunakan.

Secara sederhana, paradigma dimaknai sebagai sudut pandang yang asalnya adalah asumsi-asumsi dasar dan membentuk sebuah kerangka teori.⁹ Thomas Kuhn (1922-1996), seorang pascamodernis Amerika, melalui karya monumentalnya *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), membuat istilah paradigma menjadi kontroversial di kalangan ilmuwan saat ini. Kuhn menjelaskan, bahwa suatu disiplin ilmu lahir dari proses revolusi paradigma, di mana suatu paradigma dikalahkan oleh paradigma baru. Ia mengartikan paradigma sebagai suatu kerangka berpikir atau pandangan dunia (*worldview*) yang menjadi asas keyakinan atau pijakan sebuah teori. Kekuatan suatu paradigma berkait erat dengan sejauh mana ia terintegrasi dan mendapat dukungan dari komunitas ilmiah pendukungnya melalui berbagai upaya, seperti penelitian, publikasi, pengembangan kurikulum, dan implementasi.¹⁰

Paradigma juga diartikan sebagai pandangan dunia, perspektif umum, atau cara mengurai kompleksitas dunia nyata (*a worldview, a general perspective, a way of breaking down the complexity of the real world*).¹¹ Dari situ, paradigma dapat dimaknai sebagai pola pikir, pertanyaan, pendekatan, serta prosedur yang digunakan untuk menganalisis realitas. Pola pikir ini berkembang dalam pemahaman terhadap sejarah dan kondisi manusia guna mengembangkan cara berpikir yang memberi makna pada realitas. Kekuatan suatu paradigma adalah apa yang kita lihat, bagaimana kita melihat sesuatu, apa yang dianggap sebagai

⁹ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Belukar, 2008), 40.

¹⁰ Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 18.

¹¹ Michael Quin Patton, *Alternative Evaluation Research Paradigm* (Grand Forks: University of North Dakota, 1970).

masalah, apa yang dianggap berguna, dan metode apa yang sebaiknya digunakan untuk menyelesaikannya.¹²

Atas dasar itu, yang terpenting untuk diketahui adalah bagaimana suatu paradigma itu “menjadi dominan” (mendominasi) terhadap paradigma lain, bukan melihat “benar-salahnya” paradigma itu. Bagi Foucault, dominasi itu disebabkan oleh kekuasaan dan kekuatan yang dimiliki oleh pendukung paradigma itu.¹³ Berdasarkan argumentasi Foucault itu, dominasi paradigma keilmuan Islam lebih disebabkan adanya kekuatan dan kekuasaan dalam memformulasi hukum-hukum Islam. Pertanyaannya, bagaimana umat Islam memformulasikan paradigma yang “*shālih li kulli zaman wa makān*”?

Terlepas dari kenyataan bahwa penjelasan Kuhn dapat diterapkan pada berbagai disiplin ilmu dalam menjelaskan bagaimana perubahan paradigma berdampak pada teori, masih terdapat perdebatan besar mengenai apakah paradigma lama ditinggalkan seiring dengan diterapkannya pendekatan paradigma baru. Pada kenyataannya, terjadi berbagai fenomena yang tidak dapat dibayangkan oleh teori Kuhn. Dalam ilmu-ilmu alam, fakta-fakta (objek-objek) yang dipelajari bersifat konstan, stabil, dan tetap, sehingga besar kemungkinan paradigma baru akan merevolusi paradigma lama. Akan tetapi dalam berbagai bidang ilmu humaniora, khususnya ilmu agama, apalagi dalam perspektif Islam, hal tersebut tidak harus terjadi. Faktanya, studi Islam menyaksikan dialog dan bahkan konflik yang intens antarparadigma malah menguatkan dan saling melengkapi kajian-kajian keislaman itu.¹⁴

Sejalan dengan itu, Weinberg mengkritik Kuhn. Teori Kuhn menjadi sebab para ilmuwan tidak bisa melihat kembali kepada paradigma lama. Menurut Weinberg, Kuhn salah dalam hal ini. Faktanya, pergeseran paradigma tidak serta merta menjadikan kita tidak lagi memahami realitas ilmiah. Weinberg menunjuk pada contoh Kuhn yang menggunakan teori Newton pada awal abad ke-20 untuk menggantikan teori relativitas Einstein. Hal ini tentu merupakan perubahan paradigma yang revolusioner, namun kenyataannya, ketika Kuhn

¹² Thomas Khun, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

¹³ Michel Foucault, *Order of Think*, trans. P. Priambodo (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

¹⁴ Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*.

mengajarkan teori relativitas, ia harus mengajarkan teori mekanika terlebih dahulu.

Pada dasarnya paradigma baru muncul melalui dialog antarparadigma yang berbeda untuk kemudian beradaptasi. Misalnya saja dalam perkembangan paradigma ilmu-ilmu keislamlaman, pada awalnya hanya disebut fikih, namun setelah berinteraksi dengan paradigma yang berbeda, muncullah beragam cabang ilmu dengan paradigmanya masing-masing. Hal ini tidak bisa dihindari. Sebab, paradigma yang terbentuk kemungkinan besar tidak mampu menyiapkan alat untuk memprediksi fenomena spekulatif dan selanjutnya bisa ditantang oleh paradigma baru yang lebih prediktif.

Memahami paradigma dan munculnya pergeseran paradigma adalah hal terbaik dan penting, tidak hanya untuk mempelajari paradigma tetapi juga untuk menjaga keterlibatan dalam proses keadilan dan perubahan sosial. Rekonstruksi paradigma-paradigma Islam dalam menjelaskan realitas-realitas yang berbeda tidak lagi didasarkan pada landasan “benar atau salah”, tetapi merupakan suatu keberpihakan dalam menciptakan relasi dan struktur yang mendasar dan lebih baik dalam mengamalkan nilai-nilai Islam. Pertanyaan yang penting diajukan di sini adalah siapa dan dengan tujuan apa sesungguhnya kerangka paradigma ini dibangun dan kepada siapa kita dedikasikan? Masalah siapa dan apa yang perlu kita selesaikan melalui tindakan dan program kita? Jadi, pertanyaannya bukan lagi apakah kita harus memihak. Karena dalam paradigma apa pun, keberpihakan tidak bisa dihindari. Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, penulis menyajikan beberapa model paradigma untuk perbandingan dan menguraikan berbagai asumsi yang menjadi dasar arkeologi¹⁵ pergeseran paradigma ini.

2. Dari Paradigma Dominasi ke Paradigma Kritis

Habermas secara sederhana membagi paradigma ilmu humaniora menjadi tiga paradigma. *Pertama*, sebuah paradigma yang disebut sebagai *instrumental knowledge*. Dalam perspektif paradigma ini, pengetahuan lebih dimaksudkan untuk menaklukkan dan mendominasi objek sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan Positivisme. Pada dasarnya positivisme adalah model

¹⁵ Arkeologi dalam tulisan ini adalah model arkeologi yang dikembangkan oleh Foucault dalam menganalisis perkembangan ilmu pengetahuan.

analisis ilmu humaniora dengan meminjam pandangan, metode, dan teknik ilmu alam dalam memahami realitas. Positivisme adalah aliran filsafat yang berakar pada tradisi ilmu alam, yakni metode determinasi, *fixed law*, atau kumpulan teori-teori yang digeneralisasi pada objek.¹⁶ Positivisme berasumsi bahwa penjelasan tunggal bersifat universal, artinya cocok dan dapat diterapkan pada semua objek, kapan saja dan di mana saja. Oleh karena itu, mereka menganggap realitas dapat didekati dengan pendekatan ilmiah, objektif, netral, dan bebas nilai. Pengetahuan selalu bersifat universal, prosedurnya harus dapat dikuantifikasi dan diverifikasi dengan metode ilmiah. Dapat dikatakan bahwa positivisme memisahkan antara fakta dan nilai dalam rangka mencapai pemahaman yang objektif.

Dalam ilmu alam, objeknya adalah benda dan fenomena alam yang stabil, sedangkan paradigma positivisme memberlakukan fenomena masyarakat dan manusia yang labil seperti ilmu alam. Dengan pendekatan seperti ini, ilmu humaniora akan diamati dengan sikap-sikap tertentu yang tercermin dalam metodologi dan teknik kajian mereka. Di antara banyak sikap yang sering disebutkan sebagai sikap “ilmiah” adalah bahwa ilmu humaniora dan penelitannya harus bersifat netral dan tidak memihak dan tidak boleh subjektif dan emosional. Bahkan ilmu humaniora harus dapat menjaga jarak terhadap objek studi dan hasil kajian. Pertanyaan mendasar dalam epistemologi positivisme ini tetap berpegang pada asumsi Cartesian, yaitu apakah sesuatu itu dapat diketahui?

Kedua, paradigma interpretatif. Latar belakang perkembangan paradigma ini dapat ditelusuri dari pergumulan dalam teori ilmu sosial sebelum tahun 1970 ketika berkembang sebuah tradisi besar dengan munculnya fenomenologi, etnometodologi, dan teori-teori aksi. Aliran ini berpendirian berbeda bahkan terkadang mengkritik positivisme dalam beberapa hal. Secara sederhana paradigma interpretatif hanya bermaksud memahami secara sungguh-sungguh terhadap realitas yang ada. Oleh karena itu, paradigma ini sering disebut juga sebagai *hermeneutic knowledge*. Dasar dari paradigma ini adalah fenomenologi dan hermeneutik, yaitu sebuah tradisi filsafat yang lebih menekankan minat yang besar untuk memahami realitas. Slogan yang sering dikumandangkan dalam pemikiran ini adalah “biarkan fakta berbicara atas dirinya sendiri”. Paradigma seperti ini telah menjamur di kalangan Muslim dalam menafsirkan

¹⁶ Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, 24.

Al-Qur'an dan hadis seperti yang dilakukan oleh Fazlur Rahman dalam karyanya *The Mayor Terms of Quran*.

Ketiga, adalah paradigma kritik. Dalam paradigma ini ilmu humaniora didesain sebagai proses pembebasan dari segenap ketidakadilan. Melalui kritik yang mendasar terhadap ideologi yang mendominasi dengan pendekatan holistik, serta menghindari cara berpikir yang deterministik dan reduksionis. Oleh karena itu, paradigma ini selalu melihat berbagai realitas dalam perspektif kesejarahan. Paradigma kritik tidak hanya terlibat dalam teori yang spekulatif dan abstrak, tetapi lebih berpihak dan berupaya melakukan emansipasi masyarakat.¹⁷ Bukan lagi berpikir tentang realitas, tetapi bagaimana mengubah realitas dalam kehidupan sehari-hari.

Jika dalam paradigma sebelumnya masyarakat hanya dijadikan sebagai objek kajian, tetapi dalam paradigma kritik justru menempatkan masyarakat sebagai subjek utama dalam perubahan sosial. Inilah yang menjadi sumbangan dasar teoretik terhadap perkembangan *participatory research*. Dengan paradigma kritik, masyarakat dimungkinkan untuk memberikan partisipasi dan kontribusi dalam mengungkapkan realitas, dan menekankan subjektivitas manusia. Contoh sederhana yang sering kita saksikan saat ini adalah ketika bermunculan ajaran-ajaran sesat, maka orang awam pun diikutsertakan dalam memberikan tanggapan mengenai kedudukan ajaran tersebut dan masyarakat justru menempatkan tanggapan secara *egaliter* dengan tanggapan-tanggapan yang dilontarkan oleh ulama. Paradigma kritis inilah yang memberikan legitimasi terhadap berbagai ilmu ke arah pembebasan dan anti otoriter. Itulah sebabnya paradigma ini sekaligus sebagai kritik terhadap paradigma dominasi dan interpretasi.

3. Dari Paradigma Magis ke Paradigma Kritis

Model pergeseran paradigma yang lain adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh Paulo Freire, seorang tokoh pendidikan berkebangsaan Amerika Latin. Menurut Freire, tugas utama dari ilmu-ilmu humaniora adalah *conscientizacao* atau proses penyadaran terhadap sistem dan struktur yang menindas, yaitu suatu sistem dan struktur "dehumanisasi" yang membunuh

¹⁷ Fakih, 27.

kemanusiaan.¹⁸ Statemen seperti ini menunjukkan betapa terpengaruhnya Freire terhadap pemikiran Gramsci, seorang pemikir kebudayaan yang radikal, yang pertama kali mengupas bahwa sesungguhnya peperangan yang terpenting pada abad modern ini adalah ideologi, yang disebutnya sebagai “*hegemony*”.

Menurut Gramsci, proses dehumanisasi terselenggara melalui mekanisme kekerasan, baik yang fisik maupun paksaan, maupun melalui cara penjinakan yang halus yang keduanya bersifat struktural dan sistemik.¹⁹ Artinya, kekerasan dehumanisasi tidak selalu berbentuk jelas dan mudah dikenali, bahkan kekerasan sebagian besar terselenggara melalui proses hegemoni, cara pandang, cara berpikir, ideologi, kebudayaan, serta “selera” golongan yang mendominasi. Dengan demikian, ini menunjukkan bahwa paradigma apapun tidak pernah berada dalam ruang dan waktu yang steril, melainkan dalam sistem dan struktur yang hegemonik.

Sebenarnya, tema besar yang diusung oleh Freire adalah menggeser paradigma pendidikan menjadi “proses memanusiaikan manusia kembali”. Gagasan ini berangkat dari suatu analisis bahwa sistem kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan budaya masyarakat, menjadikan masyarakat menjadi proses “dehumanisasi”. Dengan lebih rinci, Freire menjelaskan proses dehumanisasi tersebut dengan menganalisis tentang kesadaran dan pergeseran paradigma masyarakat. Freire menggolongkan kesadaran manusia menjadi kesadaran magis (*magical consciousness*), kesadaran naif (*naival consciousness*), serta kesadaran kritis (*critical consciousness*) dan hubungannya dengan perkembangan pendidikan.²⁰

Pertama, kesadaran magis, yakni suatu kesadaran yang tidak mampu mengetahui hubungan atau kaitan antara berbagai faktor yang saling berkaitan. Kesadaran ini membentuk paradigma yang berasumsi bahwa penyebab masalah dan ketidakberdayaan manusia muncul dari luar diri manusia. Masyarakat secara dogmatik menerima “kebenaran” tanpa ada mekanisme yang jelas untuk memahami “makna” sebuah konsepsi yang dimunculkan oleh sebuah hegemoni ideologi.

¹⁸ Fakih, 30.

¹⁹ Fakih, 30.

²⁰ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Praeger, 1986).

Kedua, kesadaran naif yang lebih menekankan “aspek manusia” sebagai akar penyebab masalah. Kesadaran seperti ini akan membentuk paradigma dalam melihat masalah “etika, kreativitas, dan hasil akhir” diasumsikan sebagai penentu dalam perubahan sosial. Jadi, jika saat ini umat Islam tampak sebagai terbelakang, ini karena disebabkan oleh kelemahan umat Islam sendiri yang fatalistik. Asumsi ini dianut oleh kaum modernis Islam sejak Muhammad Abduh atau Jamaludin Al-Afghani hingga Nurcholis Madjid.²¹

Paradigma dari kesadaran ini tidak lagi mempertanyakan sistem dan struktur, bahkan sistem dan struktur yang sudah dianggap baik dan benar, sesuatu yang ‘terberikan’ (*given*). Oleh sebab itu, tidak perlu dipertanyakan, tetapi membuat dan mengarahkan agar masyarakat dapat beradaptasi dengan sistem yang sudah benar tersebut. Karena itu, paradigma yang dibangun oleh kesadaran naif lebih bernuansa reformatif.

Adapun kesadaran kritis melihat sistem dan struktur sebagai sumber masalah.²² Paradigma dari kesadaran kritis ini memberikan ruang kepada masyarakat untuk mampu mengidentifikasi “ketidakadilan” dalam sistem dan struktur yang ada, kemudian mampu memberikan analisis bagaimana sistem dan struktur itu bekerja, serta bagaimana mentransformasikannya. Dengan demikian, masyarakat dapat terlibat secara langsung dalam suatu proses dialog “penciptaan struktur yang secara fundamental baru, lebih baik, dan dirasa lebih adil”. Oleh karena itu, paradigma yang dibangun dalam model seperti ini disebut juga dengan paradigma transformatif.²³

4. Dari Paradigma Fungsionalis ke Paradigma Radikal

Model pergeseran paradigma yang juga sangat berpengaruh di kalangan ilmuwan humaniora adalah sebagaimana yang diusulkan oleh Burnell dan Morgan untuk menggunakan unsur-unsur penting dari model-model sebelumnya, yakni cara baru dalam menganalisis empat paradigma yang berbeda, yaitu; paradigma fungsionalis, interpretatif, humanis radikal, dan strukturalis radikal.²⁴ Sifat dan kegunaan dari keempat paradigma tersebut

²¹ Harun Nasution, *Gerakan Pembaharuan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

²² Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, 32.

²³ Fakih, 32.

²⁴ Gibson Burrell and Gareth Morgan, *Sociological Paradigms and Organisational Analysis* (London: Heinemann Educational Books, 1979).

adalah selain untuk memahami suatu paradigma juga untuk memahami ideologi di balik suatu paradigma.

Empat paradigma tersebut merupakan cara mengelompokkan kerangka berpikir seseorang dalam sebuah teori untuk memahami mengapa suatu paradigma lebih menampakkan sentuhan pribadi dibanding yang lain. Demikian juga alat untuk memetakan perjalanan pemikiran seseorang dalam menganalisis fenomena yang terjadi di masyarakat. Misalnya apa yang terjadi pada Karl Marx yang dikenal dengan Marx Tua dan Marx Muda, yakni perpindahan dari humanis radikal ke strukturalis radikal. Perpindahan ini diistilahkan dengan *Epistemological Break*.

Pertama, paradigma fungsionalis yang berakar kuat pada tradisi sosiologi keteraturan dan selalu menggunakan pendekatan sebagaimana pemikiran kaum objektivis. Fungsionalisme sebenarnya merupakan model analisis yang meniscayakan keamanan, ketertiban, stabilitas, kesepakatan, keterpaduan, pemuasan kebutuhan, dan hal-hal yang nyata yang bersifat empirik. Oleh karena itu, kaum fungsionalis cenderung positifis, deterministis, dan nomotetis. Rasionalitas lebih diutamakan dalam menjelaskan sebuah realitas sosial. Paradigma ini juga lebih pragmatis dalam artian setiap pengetahuan yang dilahirkan harus dapat diterapkan, berorientasi pada pemacahan hal-hal praktis dengan langkah-langkah yang praktis pula.²⁵

Kecenderungan paradigma fungsionalis adalah berdasarkan rekayasa kondisi sosial dalam upaya perubahan sosial, serta menekankan pentingnya cara-cara memelihara, mengendalikan, atau mengontrol keteraturan, harmoni, dan stabilitas sosial. Paradigma ini pada dasarnya berusaha menerapkan paradigma ilmu alam dalam menganalisis realitas sosial sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan positivisme yang dikembangkan oleh August Comte.

Paradigma fungsionalis dimulai di Prancis pada awal abad XIX karena pengaruh karya Comte, Spencer, Durkheim, dan Pareto. Asumsi dari paradigma ini adalah realitas sosial yang terbentuk oleh sejumlah unsur empirik yang nyata dan hubungan antarsemua unsur tersebut dapat dikenali, dikaji, diukur dengan pendekatan dan menggunakan alat, sebagaimana yang dilakukan dalam pengembangan ilmu alam. Namun demikian, semenjak awal abad ke-20, setelah paradigma ini dipengaruhi oleh pemikiran Max Weber, George Simmel, dan

²⁵ Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan Dan Globalisasi*, 36.

George Herbet Mead, banyak dari kaum fungsionalis yang meninggalkan rumusan teoretis kaum positivis yang selalu menekankan objektivitas dan mulai bersentuhan dengan paradigma interpretatif yang lebih menekankan subjektivitas.

Meskipun Paradigma Fungsionalis telah bersentuhan dengan paradigma lain, tetapi hal mendasar yang tidak pernah bergeser dari paradigma ini adalah menjelaskan keteraturan realitas sosial secara rasional dan deterministik dengan lahirnya paradigma kedua, yaitu Paradigma Interpretatif, yang berasumsi bahwa kenyataan sosial dapat dipahami secara apa adanya, yakni mencari sifat yang paling mendasar dari realitas sosial menurut pandangan yang subjektif dan kesadaran seseorang yang langsung terlibat dalam aktivitas sosial tersebut, bukan menurut orang lain yang mengamati.

Pendekatan yang dilakukan cenderung nominalis, antipositivis, dan ideografis. Paradigma Interpretatif ini lebih meyakini bahwa realitas sosial muncul karena dibentuk oleh kesadaran dan tindakan seseorang. Oleh karena itu, mereka berusaha menyelami jauh ke dalam kesadaran dan subjektivitas pribadi manusia untuk menemukan pengertian apa yang ada di balik kehidupan sosial. Paradigma Interpretatif ini lebih dipengaruhi oleh pemikir idealis Jerman yang berasal dari Kant yang lebih menekankan sifat hakikat kerohanian daripada kenyataan sosial. Oleh karena itu, pertentangan, penguasaan ataupun benturan, sama sekali diabaikan dalam paradigma ini. Dalam kajian filsafat, paradigma seperti ini banyak dianut oleh aliran Fenomenologi di antaranya Dilthey, Weber, Husserl, dan Schutz.

Ketiga, Paradigma Humanis Radikal yang berpijak seutuhnya kepada kesadaran manusia. Pendekatan yang dilakukan oleh kaum humanis tidak jauh berbeda dengan pendekatan kaum interpretative, yaitu nominalis, antipositivis, dan ideografis. Hanya saja mereka lebih berorientasi untuk menghilangkan atau mengatasi berbagai pembatasan sosial yang ada. Namun demikian, pandangan dasar terpenting bagi kaum humanis radikal adalah bahwa kesadaran manusia telah dikuasai atau dibelenggu oleh suprastruktur ideologis yang ada di luar dirinya yang menciptakan pemisah antara dirinya dengan kesadaran yang murni (alienasi), atau membuatnya dalam kesadaran palsu (*false consciousness*) yang menghalanginya mencapai pemenuhan dirinya sebagai manusia sejati.

Agenda utama dari paradigma humanis radikal ini adalah memahami kesulitan manusia dalam membebaskan dirinya dari semua bentuk tatanan sosial yang menghambat perkembangan dirinya sebagai manusia. Proses-proses sosial selalu dipandang sinis dan tidak manusiawi. Untuk itu, mereka ingin memecahkan masalah bagaimana manusia bisa memutuskan belenggu-belenggu yang mengikat mereka dalam pola-pola sosial yang mapan untuk mencapai harkat kemanusiaannya. Pemikir Islam kontemporer yang cenderung menggunakan paradigma ini adalah Khaled M. Abou El Fadl yang menggugat habis-habisan otoritas ulama dalam mengeluarkan fatwa.²⁶

Senada dengan paradigma yang diusung oleh kaum humanis radikal adalah paradigma keempat, yaitu paradigma strukturalis radikal. Jika paradigma humanis radikal menganalisis realitas sosial dari sudut pandang subjektif, maka paradigma strukturalis radikal dari sudut pandang objektif. Pendekatannya lebih mirip dengan pendekatan fungsionalis, tetapi tujuan akhirnya saling berlawanan. Analisisnya lebih menekankan pada konflik struktural, bentuk-bentuk penguasaan, dan kemerosotan harkat dan martabat manusia. Oleh karena itu, pendekatannya realis, positivis, determinis, dan nomotetis.

Kesadaran manusia yang dianggap penting dalam humanis radikal justru dalam paradigma strukturalis radikal tidak dipentingkan lagi. Bagi strukturalis yang lebih penting adalah hubungan-hubungan struktural yang terdapat dalam realitas sosial. Mereka menekuni dasar-dasar hubungan sosial dalam rangka menciptakan tatanan sosial baru secara menyeluruh. Perhatian paradigma ini adalah kekuatan sosial yang berbeda-beda dan terjadinya benturan antarkekuatan sosial, karena kedua faktor ini yang menjadi asumsi dasar terjadinya perubahan sosial.

Paradigma Islam dengan Multitafsir

1. Tafsir *Ahl al-Hadīts*

Pada masa Rasulullah saw. dan Sahabat, benturan paradigma yang terjadi tidak pernah memunculkan penafsiran baru, karena semua permasalahan dapat langsung diselesaikan oleh Nabi saw. sebagai pemegang otoritas tunggal dalam menafsirkan firman Allah. Nabi tidak pernah mengizinkan para Sahabat berdebat

²⁶ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003).

tentang takdir apalagi tentang Zat Allah. Nabi selalu memperingatkan mereka bahwa perdebatan tentang takdir dan Zat Allah telah menyebabkan orang-orang terdahulu binasa. Nabi menganjurkan para Sahabat untuk menjauhi tema-tema yang mengantarkan pada perselisihan dan perdebatan.²⁷

Namun setelah wafatnya beliau, muncullah benih-benih perpecahan dalam konstruksi paradigma Islam, terutama setelah terbunuhnya Khalifah Utsman r.a. Saat itu umat Islam mulai terpecah dalam beberapa golongan dan masing-masing mereka merasa sebagai pihak yang benar dan merasa bahwa pemimpin dari golongannya lah yang pantas menggantikan kedudukan khalifah. Selanjutnya, perselisihan di antara mereka menjadi perselisihan agama dengan menggunakan dalil dari sumber yang sama namun penafsirannya berbeda sesuai dengan kepentingan masing-masing golongan. Menurut segolongan kecil umat Islam saat itu, Utsman telah melakukan kesalahan dalam memimpin, bahkan menjadi kafir. Karena itu, pembunuhnya tidak perlu dihukum. Tetapi, golongan yang lain menyatakan sebaliknya, pembunuh Utsman harus dihukum karena telah melakukan dosa besar dan kafir, dengan alasan bahwa dia telah membunuh pemimpin umat Islam yang sah. Dari perselisihan inilah benih ilmu kalam mulai tampak.²⁸

Meskipun karakteristik ilmu kalam semakin tampak pada era Bani Umayyah (661-750 M), namun sebagai ilmu tersendiri, baru terbentuk pada akhir abad II H dan awal abad III H (abad VIII/IX M), tepatnya pada masa kekhalifahan al-Makmun (Bani Abbasyiyah) yang berkuasa 198-218 H/813-833 M. Hal itu setelah ulama Mu'tazilah mempelajari buku-buku filsafat yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, aliran Mu'tazilah dianggap sebagai pelopor ilmu kalam.²⁹

Ilmu ini dinamakan ilmu kalam karena tiga faktor. Pertama, pembahasan terpenting dari ilmu ini adalah persoalan yang menjadi perdebatan pada abad-abad awal Hijriah, yakni firman Tuhan (kalam Allah) dan penciptaan Al-Qu'an (*khalq Al-Qur'ān*). Kedua, dasar dari ilmu ini adalah dalil-dalil pikiran dan pengaruh dalil-dalil ini tampak jelas dalam pembicaraan para ahlinya. Mereka jarang kembali pada dalil naqli (Al-Qur'an dan hadis), kecuali setelah

²⁷Mahmud Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyah li Ārā' al-Farq al-Islāmiyyahfi Ushūl al-Dīn*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1985), 89.

²⁸ Ahmad Hanafi, *Teologi Islam: Ilmu Kalam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 8–16.

²⁹ Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 22.

menetapkan kebenaran pokok persoalan terlebih dahulu. Ketiga, cara pembuktian kepercayaan-kepercayaan agama menyerupai logika dalam filsafat, maka, pembuktian dalam soal-soal agama ini dinamai dengan Ilmu Kalam untuk membedakan dengan logika dan filsafat.³⁰

Dengan demikian, paradigma Islam dalam memahami Allah Swt. hingga munculnya Ilmu Kalam sangat diwarnai oleh konflik politik. Apalagi, awal perselisihan umat Islam setelah wafatnya Nabi saw. adalah konsep *imāmah* (kepemimpinan) hingga memunculkan multipenafsiran, di mana sebagian mereka menganggap sesat sebagian yang lain. Padahal, Islam menyatukan dan mencakup mereka.³¹ Setidaknya ada 2 asumsi yang mendasari penyebab munculnya berbagai golongan dalam memahami akidah yang mulai terjadi pada masa kekhalifahan Ali r.a. Pertama, saat itu, seluruh umat Islam meyakini bahwa agama dan politik adalah satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Akibatnya, mengikuti pimpinan tertentu dianggap sama dengan mengikuti keyakinan tertentu. Kebenaran agama selalu dianggap sama dengan kebenaran politik. Jika kebenaran agama hanya satu, maka pimpinan politik harus satu, sehingga yang lain harus salah dan layak untuk dimusnahkan. Kedua, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Khaldun, bangsa arab yang pada mulanya suka hidup di gurun (badawi) ternyata ketika harus hidup ber peradaban mengalami kesulitan. Akibatnya, mereka kurang mampu menyelesaikan masalah dengan cepat dan tepat dari berbagai persoalan politik yang muncul.³²

Model penafsiran yang pertama kali muncul dalam khazanah pemikiran Islam dalam memahami akidah Islam adalah penafsiran tekstualis, yang disponsori oleh *ahl al-naql* yang disebut juga *ahl al-ḥadīth* atau kelompok *salafiyūn*. Model penafsiran ini bersandar kuat pada wahyu dan hadis,³³ mereka menghindari dari argumentasi apapun selain yang difirmankan Allah Swt. dan telah ditafsirkan Rasulullah saw.³⁴ Tokoh yang terkenal dalam paradigma ini

³⁰ Madjid, 11–12.

³¹ Abu Hasan Al-Asy'ari, *Maqālāt Al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāl al-Mushallīn*, vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, n.d.), 34.

³² Muhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 43.

³³ Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 16.

³⁴ M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tawhid* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 37–39.

seperti Hasan al-Bahri (Guru dari Washil bin Atha'), Muqatil bin Sulaiman (w. 150 H), Imam al-Malik, Imam al-Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hambal.³⁵

Penafsiran seperti ini lebih didorong oleh faktor adanya wahyu dan semangat yang tinggi untuk memahami wahyu semurni-murninya tanpa dicampuri oleh logika yang lain. Metodenya adalah pemanfaatan logika bahasa Arab, yaitu bahasa yang digunakan wahyu. Fenomena inilah yang disebut oleh al-Jabiri sebagai metode "*al-bayān*" yang telah menjadi kreasi terpenting umat Islam pada masa-masa awal Islam.³⁶

Di samping itu, faktor keberadaan Nabi Muhammad saw. yang telah menjadi pusat solusi segala persoalan pada waktu itu telah menjadi model paradigma tersendiri bagi umat Islam masa awal. Walaupun demikian, faktor ekonomi pada masa awal Islam pun sangat memengaruhi munculnya penafsiran tekstualis ini. Pada saat itu, oligarki tumbuh karena keserakahan terhadap materi, sementara struktur kesukuan mulai hancur. Akibatnya, anak-anak yatim, janda-janda, orang miskin, dan para budak semakin menderita. Harkat dan martabat orang lemah semakin disingkirkan. Di samping itu, fanatisme antarsuku mengakibatkan permusuhan di antara mereka, sehingga mereka tidak memiliki persatuan, meskipun mereka sebenarnya adalah bangsa yang merdeka.³⁷

Al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw. ternyata mampu memberikan solusi konkret dari berbagai krisis ekonomi dan politik pada saat itu dengan membentuk sebuah paradigma Islam dengan konsep tauhid. Dalam paradigma Islam, segala sesuatu dikembalikan kepada Allah Swt. Segalanya milik Allah yang Esa dengan segala konsep-konsep pokok yang telah tertuang di dalam Al-Qur'an dan langsung ditafsirkan sekaligus dipraktikkan oleh Nabi Muhammad saw. Sehingga, Al-Qur'an bukan hanya diturunkan berupa teks, tetapi sekaligus dengan maknanya.

2. Tafsir Ahl Ar-Ra'yi

³⁵ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, trans. Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 46.

³⁶ Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*, 50.

³⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, trans. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 43–44.

Setelah terbunuhnya khalifah Utsman r.a., situasi politik yang gaduh berkembang menjadi konflik antara Ali dan Mu'awiyah yang terjadi pada abad VII M tentang siapa yang berhak menjadi khalifah. Dari konflik ini kemudian muncul 3 (tiga) golongan³⁸ dalam merealisasikan konsep khalifah, kafir, fasik, dan lain-lain. Pertama, golongan Khawarij yang menyatakan keluar dari Mu'awiyah yang menurut mereka terlibat pembunuhan Ali. Oleh karena itu, mereka mengafirkan dan memfasikkan Mu'awiyah. Mereka juga menolak arbitrase yang diterima oleh Ali ketika Mu'awiyah telah terdesak dalam perang.

Kedua, golongan Murji'ah yang berasumsi bahwa tindakan pembunuhan Ali dan Hasan bin Ali adalah takdir Allah. Oleh karena itu, tidak perlu diusut. Model penafsiran inilah yang dipertahankan oleh Bani Umayyah dalam mempertahankan kekuasaannya, sehingga muncullah golongan ketiga, yaitu golongan Qadariyah yang lebih mengedepankan rasionalitas-kritis dalam memahami konsep-konsep yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an.

Pada masa berikutnya, golongan Qadariyah menjadi lebih kokoh, komprehensif, dan lebih rasional. Namanya pun berganti menjadi Mu'tazilah dengan *ushūl al-khamsah*-nya; yaitu, *al-tawhīd*, *al-'adl*, *al-wa'd wa al-wa'id*, *al-manzilah bayn al-manzilatayn*, dan *al-amr bi al-ma'rūf wa an-nahy 'an al-Munkar*.³⁹ Tokoh sentral yang memelopori dan mengembangkan golongan ini adalah Wasil bin Atha' al-Ghazzal (80-131 H/699 – 748 M).

Golongan Mu'tazilah menjadi sangat kokoh pada kekhalifahan Al-Makmun (827 M), bahkan golongan ini menjadi penafsir tunggal dalam merealisasikan nilai-nilai yang terkandung dalam nas. Terseretnya Mu'tazilah dalam arus pemikiran filsafat justru mengakibatkan golongan ini lebih mengedepankan akal daripada nas, sehingga muncullah golongan Asy'ariyah yang berusaha mengombinasikan nas dan akal. Golongan ini didirikan oleh Abu al-Hasan Ali bin Isma'il al-Asy'ari (260-324 H/873-935 M). Tokoh sentralnya adalah Abu al-Hasan al-Asy'ari (w.935 M) dan Manshur al-Maturidi (w.944 M).

Di sini terlihat adanya berbagai model penafsiran untuk merealisasikan konsep-konsep yang muncul dari paradigma yang tunggal, yaitu paradigma Islam. Makna yang dipahami oleh tiga golongan yang muncul adalah sama.

³⁸ Shubhi, *Fī 'Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyah li Ārā' al-Farq al-Islāmiyyah fī Ushūl al-Dīn*, 1:91–92.

³⁹ Shubhi, 1:182.

Sehingga mereka tidak memperdebatkan makna baik-buruk, benar-salah, kafir, fasik, dan lain-lain, tetapi yang diperdebatkan adalah bagaimana merealisasikan makna tersebut, kepada siapa, dan untuk apa pemahaman itu dibangun untuk kemudian diregulasi dan didisiplinkan.

Penutup

Dari uraian di atas terlihat bagaimana paradigma yang berkembang di dunia Barat berubah dalam memaknai realitas. Ketika akal ditampilkan sebagai hakim agung, maka kondisi akal akan memunculkan makna yang selalu asing bagi kondisi akal yang lain sehingga makna yang dimunculkan dapat berubah. Dengan kata lain, Barat tidak memiliki definisi tunggal atau konsep tunggal dan pasti, yang harus direalisasikan dalam kehidupan. Ketika makna yang telah ada gagal direalisasikan, maka usaha selanjutnya adalah mengubah makna tersebut sehingga sesuai dengan kondisi yang ada.

Pergolakan pemikiran dalam memahami hubungan antara makna dan objek telah terjadi selama munculnya manusia di muka bumi. Paradigma Barat yang telah berkembang ke arah rasionalis-nihilis justru mengantarkan manusia pada kebingungan yang lebih dramatis karena hubungan antara makna dan objek tidak pernah terselesaikan. Karenanya, muncul slogan dalam menghadapi realitas “untuk tidak bermain curang, ubahlah peraturan”. Konsep seperti ini bukan hanya tidak menyelesaikan masalah, tetapi justru melahirkan masalah baru yang lebih kompleks dan terus berputar.

Hal seperti ini sangat berbeda jauh dengan paradigma Islam. Paradigma Islam bukan sekadar pandangan akal manusia terhadap dunia fisik atau keterlibatan manusia di dalamnya dari segi historis, sosial, politik, dan budaya, tetapi mencakup aspek dunia dan akhirat yang telah diformulasi oleh Al-Qur’an dan hadis dengan menetapkan hubungan antara makna dan objek. Jadi, hubungan antara makna dan objek (yang berupa konsep-konsep pokok) dalam Islam telah ditetapkan dan yang menjadi medan ijtihad adalah proses realisasi makna dengan tanpa merusak hubungan makna-objek yang terkandung dalam nas.[]

Daftar Pustaka

Abduh, Muhammad. *Risalah Tauhid*. Translated by Firdaus A.N. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Al-Asy'ari, Abu Hasan. *Maqālāt Al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāl al-Mushallīn*. Vol. 1. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, n.d.
- Al-Roubaie, Amer. "Globalisasi dan Posisi Peradaban Islam." *Islamia*, 2005.
- Armayanto, Harda, ed. *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*. Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS), 2021.
- — —. "Problem Pluralisme Agama." *Tsaqafah* 10, no. 2 (November 2014): 325–40. <http://dx.doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i2.191>.
- — —., Achmad Reza Hutama Al Faruqi, and Naura Safira Salsabila Zain. "The Challenges of Western Thoughts In Indonesia: A Study of Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS) Role." *Miqot: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 47, no. 2 (2023): 149. <https://doi.org/10.30821/miqot.v47i2.993>.
- Burrell, Gibson, and Gareth Morgan. *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*. London: Heinemann Educational Books, 1979.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam Dan Teologi Pembebasan*. Translated by Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publication, 2003.
- Fakih, Mansour. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Fanani, Muhyar. *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Foucault, Michel. *Order of Think*. Translated by P. Priambodo. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Praeger, 1986.
- Hanafi, Ahmad. *Teologi Islam: Ilmu Kalam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Jahja, Zurkani. *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

- Khun, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Muslih, Mohammad. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Belukar, 2008.
- Na'im, Abdullahi Ahmed An. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Nasution, Harun. *Gerakan Pembaharuan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Patton, Michael Quin. *Alternative Evaluation Research Paradigm*. Grand Forks: University of North Dakota, 1970.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.
- Shiddieqy, M. Hasbi ash-. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tawhid*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Shubhi, Mahmud. *Fī 'Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyah li Ārā' al-Farq al-Islāmiyyah fī Ushūl al-Dīn*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1985.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Misionaris, Orientalis, dan Kolonialis*. Ponorogo: CIOS, 2008.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, Henri Shalahuddin, Harda Armayanto, and Mohd Fauzi Hamat. "The Impact of Postmodernism on the Thought of Indonesian Muslim Intellectuals (IMIs)." *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)* 13, no. 2 (2023): 30–47. <https://doi.org/10.32350/jitc.132.03>.