

QUR'ANISASI ILMU PENGETAHUAN: Konstruksi Epistemologi Baru Ikhtiyar Muḥammad Abû al-Qâsim Ḥâjj Ḥamad

Asmuni

Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
asmuni@uii.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima: 1 Maret 2020
Direvisi: 3 September 2020
Dipublikasi 30 Maret 2021

Kata kunci:

Qur'anisasi, Epistemologi, Ḥâjj Ḥamad

ABSTRAK

Al-Quran adalah Kitab yang mampu mengontrol semua situasi dan kondisi manusia, termasuk sains kontemporer. Pendekatan ini disebut pendekatan logika analitik terhadap Alquran, karena tidak terjebak pada metode tafsir-tafsir klasik. Epistemologi analitis berusaha melampaui masa lalu, sambil mengokohkan kaidah-kaidah untuk menganalisis Alquran karena akan merangkaul atau mengadaptasikan persoalan-persoalan kontemporer. Alquran menurut Ḥâjj Ḥamad paralel dengan eksistensi kosmos dan pergerakannya, dan karenanya berbagai konsep baru dapat dikeluarkan dari kandungan Alquran yang terpendam dan anugerahnya yang kontinyu. Perlunya mengkritik semua pendekatan tafsir klasik yang berlaku sampai sekarang. Namun demikian, hal ini tidak berarti mengabaikannya sama sekali. Logika merangkul dan melampaui mengharuskan para peneliti mengkritik hasil-hasil sains kontemporer, dan keterbatasannya dalam menemukan pendekatan antara al-ghaib, al-insân dan aṭ-ṭabi'ah sebagai dialektika absolut berdasarkan visi integralistik..

Pendahuluan

Problem metodologis dalam proyek pemikiran Islam telah banyak menyita waktu terutama bagi pemikir muslim yang menghendaki pembaruan dalam Islam. Selama permasalahan ini membutuhkan kajian filosofis untuk mencari penyebab sekaligus argumen atas jawaban dari pertanyaan mengapa suatu bangsa bisa maju dan bisa terbelakang, maka sudah menjadi kewajiban bagi pemikir muslim untuk membangun sebuah metode setelah memahami sebab-sebab kemunduran tersebut. Ibarat seorang dokter yang sibuk memberikan resep obat, lebih baik mendiagnosa penyebab

dan sumber penyakitnya. Mengetahui sumber penyakit akan membantu menentukan obat dan resepnya sehingga proses pengobatan lebih efektif dan tepat.

Kajian ini fokus pada proyek pemikiran (Muḥammad Abû al-Qâsim Ḥâjj Ḥamad). Pemikir asal Sudan ini berusaha mencari penyebab keterbelakangan tersebut secara cermat dan akurat melalui penerapan epistemologi. Ia mengkritik cara berpikir kaum modernis dan kaum revivalis yang memperlakukan turâs dan ḥadâsah (tradisi dan modernisasi) secara parsial. Dia mengajak kita untuk memperbaiki epistemologi berdasarkan logika analisis matematis

terhadap ayat-ayat Alquran. Pendekatan ini harus dilakukan karena baginya keberadaan Alquran bersifat absolut dan setara dengan keberadaan semesta serta gerakannya. Ia juga menolak pendekatan tafsîr dalam memahami Alquran. Tafsîr yang kita kenal selama ini miskin dari analisis logis. Bahkan menurut Hâjj Hâmad aktifitas tafsîr bertolak dari apriori keraguan yang pada akhirnya akan menghasilkan keraguan pula. Singkatnya, Hâjj Hâmad yang menjadi fokus tulisan ini ingin membangun pembaruan dengan nama epistemologi logis dengan menggunakan analisis yang cermat, berinteraksi dengan bahasa Alquran dengan logika analisis kosa kata yang tercantum dalam keseluruhan Alquran di mana keberadaannya persis seperti letak bintang-bintang di jagat raya yang setara dengan Alquran itu sendiri. Setelah menyatakan bahwa Alquran sebagai kitab yang mutlak “absolut”, yang dapat kita lakukan adalah mencari alat (instrument) yang dapat digunakan untuk meneliti ayat-ayatnya, dan alat-alat ini berupa metode analisis yang akan memprediksi kandungannya yang tidak ada batasannya dengan mengacu kepada perintah pertama Tuhan kepada manusia yaitu *iqra'* (bacalah).

Proyek Hâjj Hâmad menggabungkan antara tiga pernyataan (*maqûlât*) yang universal: *al-ghaib*, *al-insân* dan *at-ṭabî'ah*. Manusia tidak terlepas dari ketiga unsur tersebut. Manusia tidak bisa membebaskan diri dari *al-ghaib* pun juga merenungkan alam semesta seraya berusaha memahami cara kerjanya. Dengan demikian, tidak ada alternatif lain kecuali kita memandang

ketiganya sebagai analisis yang integratif dan universal. Dan ini artinya tidak ada alasan untuk melihat kepada alam semesta ini secara parsial seperti yang dilakukan sebagian pemikir muslim dengan meniru pemikir-pemikir lainnya. Mereka lupa bahwa ketiga dasar-dasar ontologis ini harus dilihat secara integratif. Dari sini mengemuka pertanyaan bagaimana Hâjj Hâmad melakukan pembaruan epistemologis dalam menganalisis *mufradât Al-qur'ân* (kosa kata bahasa Alquran) untuk memahami tujuan-tujuan Kitab suci yang terakhir ini secara berkesinambungan sesuai dengan karakteristiknya yang melekat padanya yaitu *al-'aṭâ'* dan *al-karam*. Pertanyaan yang mengemuka adalah apa inti proyek epistemologis analisis Hâjj Hâmad? Kemudian bagaimana pengaplikasiannya sebagai cara pandang yang baru dalam berinteraksi dengan Alquran?

Konsep Akal Analitis

Akal tidak akan bermakna kecuali ia melakukan aktifitas berfikir. Akal menurut terminolog muslim Al-Jurjânî dalam karyanya *at-Ta'rifât* ialah “kekuatan dalam jiwa yang dapat berbicara, ia menyatakan secara terbuka bahwa kekuatan yang mempunyai akal adalah hal yang berbeda dengan jiwa yang dapat berbicara, pernah diucapkan bahwa: akal adalah kendaraan yang olehnya kita dapat mengerti kebenaran sesuatu. Ṭâhâ Abdurrahmân mengisyaratkan bahwa akal adalah aksi “*az-zât*” bukan hanya sekedar nama yang diberikan kepadanya. Hal ini didasarkan pada QS. Al-Haj [22]:44.

Ia menyanggah klaim identitas akal (*ẓâtîyât al-'aql*). Sehubungan dengan ini Tâhâ Abdurrahmân menolak pernyataan bahwa akal sebagai *ẓât*, bahkan dia melangkah jauh dengan menyatakan akal adalah aksi *ẓât* yang berada di dalam dada yaitu (*al-qalbu*), sama halnya seperti pendengaran adalah aksi telinga dan penglihatan adalah aksi mata dan seterusnya.

Gaston Bachelard mengisyaratkan pentingnya akal yang menganalisis ilmu yang modern, dia menyamakannya dengan akal yang berbasis ilmu yang mengkritik dan menolak pengetahuan yang tersebar di mana-mana, walupun pengetahuan tersebut adalah pengetahuan yang suci. Dia menjelaskan bahwa kekeliruan-kekeliruan muncul disebabkan generalisasi yang buta yang terjadi secara berulang-ulang pada perkara-perkara ilmiah, maupun perkara-perkara filsafat. Generalisasi adalah suatu bencana yang membekukan pikiran. Dia memberikan contoh dari ilmu fisika yang mengkaji tentang kecepatan dan aksi kecepatan, bahwa pengertian kecepatan menutupi pengertian aksi kecepatan dan pengertian kecepatanlah yang identik dengan kenyataan yang dapat dilihat, yang membuktikan bahwa tidak selalu bentuk pertama adalah bentuk yang merupakan bentuk terakhir yang asli, maka akal haruslah selalu memperbarui diri dan membentuk kembali struktur-struktur, karena tidak masuk akal jika manusia merasa yakin dan percaya atas suatu teori, padahal teori tersebut dapat saja dibenarkan dan juga dapat saja didiskreditkan. Dengan demikian, yang dimaksud dengan akal yang berbasis pada

proses analisis ialah akal yang memilah unsur-unsur suatu keseluruhan baik dari segi sumbernya maupun sifatnya. Jika akal mampu memilah-milah, maka tindakan tersebut dapat diaplikasikan pada apa saja yang dapat dipilah-pilah untuk diteliti. Dengan pengertian lain, akal merupakan matematika yang berdasarkan logika, bukan akal yang notabenenya retorika belaka.

A. Epistemologi Baru

Asal usul istilah epistemologi berasal dari bahasa Yunani, disini istilah tersebut akan diperlakukan secara netral, terutama bagi mereka yang menganggap istilah tersebut hanya digunakan untuk menunjukkan ilmu (*science*), dan juga bagi mereka yang menganggapnya sebuah filsafat. Dalam tulisan ini akan menggabungkan kata epistemologi dalam konteks ilmu dan filsafat sekaligus. Istilah epistemologi adalah istilah klasik yang notabenenya teori pengetahuan tentang pembahasan filsafat umum. Istilah tersebut diambil dari dua kata Yunani, epistem yang mengandung arti ilmu atau pengetahuan, dan kata logos yang mengandung arti ilmu, kritikan, teori dan studi. Dengan demikian, istilah epistemologi dari segi semantiknya adalah ilmu sains, atau teori ilmu, atau pengkajian kritik ilmu. Pengertian ini tidak begitu jauh dari artinya yang asli. Maka teori epistemologi yang baru berusaha untuk mengkaji sambil mengkritik segala bentuk ilmu, atau dapat dikatakan ia adalah filsafat baru yang membahas, mengkritik dan mengevaluasi segala pengetahuan manusia tanpa terkecuali. Dengan demikian, akan

terjadi revolusi yang menggulingkan teori-teori yang lama yang pernah merajalela untuk jangka waktu beratus-ratus tahun, paling tidak di kancah filsafat yang berasal dari Yunani sampai kepada munculnya filsafat yang modern, termasuk perkembangan filsafat Islam. Dengan demikian, pembaruan yang muncul tiba-tiba ini, menaruh perhatiannya kepada penggunaan alat-alat pembahasan yang realistis. Oleh karena alam semesta ini selalu bergerak dan memperbarui dirinya, maka epistemologi sebagai sistem yang mengatur ilmu dan pengetahuan haruslah juga memperbarui dirinya. Akan tetapi perkara epistemologi yang nampak pada karya seorang filosof, disyaratkan memiliki logika universal (*kaûnî*) yang integral sebagaimana pandangan Hâjj Hamad. Menurutnyanya sebanding dengan manfaat metodologi epistemologi pada level dekonstruksi, persis sama dengan bahaya yang mengancamnya jika proses ini tidak diakhiri dengan rekonstruksi. Rekonstruksi tersebut tidak bisa terjadi kecuali dengan kesadaran universal yang mutlak yang bersumber dari Tuhan yang kekal (*ilâhun azalî*), yang iradatnya suci dan kehendaknya penuh berkah serta aksinya selalu bersih. Dekonstruksi yang membutuhkan rekonstruksi sebagaimana disebutkan di atas menurut Hâjj Hamad tidak akan membawa hasil yang diinginkan, dan itu sebabnya seorang peneliti tak dapat memberikan solusi-solusi yang tajam untuk membangun epistemologi alternatif yang sejalan dengan kebutuhan-kebutuhan manusia sebagai makhluk universal yang tidak terpengaruh oleh kekuatan (otoritas) ruang

dan waktu. Hâjj Hamad berambisi untuk merangkul *al-ghaib* sebagai keseluruhan yang utuh, ia pun dalam dialektika yang berkesinambungan dengan manusia dan alam semesta. Dengan kata lain, epistemologi Hâjj Hamad mengkritik epistemologi-epistemologi yang ada sekarang ini, baik itu yang bersifat tunggal maupun yang bersifat ganda, dia melihatnya seolah-olah terpotong-potong, dia mengajak kita untuk mewujudkan metodologi mutlak yang bersandar pada *al-ghaib*, *al-insân* dan *at-ṭabî'ah*.

Epistemologi baru menurut Hâjj Hamad melampaui epistemologi-epistemologi yang ada sekarang ini, baik itu epistemologi sekuler (positivistik) yang tercermin pada revolusi ilmu fisika modern terhadap ilmu fisika yang klasik. Menurut epistemologi Bachelard, akan terjadi hubungan antara empirisme dan matematika jika muncul gejala-gejala baru, jika terjadi hal seperti itu, seorang ilmuan mencoba memodifikasi teori yang ada untuk menjadikannya mampu beradaptasi dengan kejadian yang baru itu, atau dia akan mengikuti cara yang tradisional yaitu ketergantungan pada metodologi klasik yang sudah kedaluarsa dan kehilangan makna. Hal tersebut ditolak oleh Bachelard dan Hâjj Hamad dalam epistemologi mereka yang merangkul dan meresapi sekaligus memisahkan diri dari epistemologi-epistemologi yang ada selama ini.

Inilah cara pandang integralistik (*taûhîdî*) akal manusia dalam interaksinya yang berkesinambungan dengan tri-absolutisme yaitu *al-ghaib*, *al-insân* dan *at-*

ṭabī'ah. Akan tetapi kegiatan ini tidaklah terjadi secara kebetulan atau spontan, melainkan bertolak dan sebelum sesuatu yang lain dari *Al-Qur'ân Al-Karîm*, dan ini dapat diberi sebutan *al-kaun bil quwwah* (al-kaun yang sesungguhnya) karena huruf-huruf Alquran dan kalimat-kalimatnya yang sempurna mewakili alam semesta ini secara nyata, alam semesta ini telah diciptakan di dalamnya segala sesuatu dan akan diciptakan apa saja yang kita bayangkan di kemudian hari, alam semesta ini dalam bentuknya yang sempurna menyerupai Alquran sebagai Kitab yang kalimat-kalimatnya tepat, akurat dan sempurna, Alquran yang sempurna itu, merupakan ciptaan Allâh SWT.

Hâjj Hamad menjadikan Epistemologi ini sebagai hal yang harus terwujud demi pembaruan pemikiran Islam yang modern, epistemologi tersebut juga digunakan sebagai alat untuk mengkritik metodologi-metadologi yang ada sekarang ini, dia menyatakan sebagai berikut: “metodolgi kami sebagaimana dijelaskan, menggabungkan antara dua pembacaan (*qirâah*) yaitu pembacaan metafisis (*qirâah al-ghaibiyah*) dan pembacaan saintifik (*qirâah qalamîyyah*). Hal ini dapat dilakukan dengan kesadaran manusia yaitu tiga elemen konstitutifnya: *al-sam'u*, *al-baṣr* dan *al-fu'ûd* yang pada gilirannya akan membawa kepada dialektika *al-ghaib*, *al-insân* dan *at-ṭabī'ah*. Dengan demikian, kami mengamati segala sesuatu melalui *al-ghaib*, manusia dan alam semesta. Jika tidak demikian, yang akan terjadi hanya akumulasi tambahan terhadap apa yang sudah ada. Dengan demikian,

pekerjaan seorang yang kelak berkeinginan memperbarui dengan logika pembaruan tersebut, hendaknya menggunakan metode analisis sebagai hal yang pokok dalam proyek epistemologinya. Analisis-analisis tersebut akan dimuat pada teks Alquran, layaknya seorang ilmuwan fisika, yang mengamati kejadian-kejadian di alam semesta dan mencermati hubungan antara komponen-komponennya, hal yang sama harus dilakukan seorang yang hendak meneliti Alquran, dia harus berkeyakinan dalam segala langkah-langkahnya bahwa Alquran itu agung dan mutlak jika ia mengamati kandungannya dengan tujuan menjelaskan ayat-ayatnya QS. Muḥamad [47]: 24.

Penulis dapat menyebut kerja pembaruan Hâjj Hamad ini dengan nama logika analisis yang melampaui logika tafsîr yang dikenal selama ini. Inilah titik permulaan yang ditawarkan Hâjj Hamad, dia berjuang secara maksimal untuk membelanya, dan patut juga penulis memaparkan apa itu kriteria-kriteria dan batasan-batasan epistemologi yang ditawarkan Hâjj Hamad.

B. Kriteria Epistemologi Baru

1. Konvergensi antara dua pembacaan (*al-jam'u baina al-Qirâ'atain*)

Proyek epistemologi baru yang mampu merangkul (*istî'âbiyah*) dan melampaui (*tajâwuzîyah*), agar berhasil dalam melakukan penelitian, harus menghormati turunnnya ayat Alquran serta urutannya, karena melalui cara tersebut akan memudahkan seorang peneliti untuk menjaga keakuratan dan ketelitian,

sekaligus menghilangkan logika sakralitas terhadap kesimpulan-kesimpulan deduktif produk zaman tertentu atau dalam situasi tertentu, atau karena terdapat suatu pemanfaatan yang obyektif, itu artinya bahwa produk-produk kodifikasi masa lampau tersebut tidak semua rinciannya itu suci. Oleh karena itu, akan menjadi suatu hal yang lazim, kita harus bertolak dari ayat wahyu pertama yang diturunkan kepada Nabi sebagai Nabi terakhir (QS. Al-'Alaq) dan dalam hal ini, kita akan menyadari mengapa Allâh Swt. menyapa nabinya yang (*ummi*) itu dengan kata kerja (bacalah). Secara implisit penyapaan tersebut dapat berlaku untuk seluruh umatnya, jika bacaan ditiadakan, maka tidak ada penelitian terhadap Alquran, begitu pula tidak terdapat hikmah yang kita nantikan dari Alquran.

Dalam hal ini, dan secara khusus, metodologi konvergensi antara dua metode qirâah akan menjadi kunci untuk membangun dasar-dasar pemahaman universal yang bersifat mutlak dan menyatukannya. Dengan demikian, pembacaan pertama akan 'menjadi' dengan nama Allâh (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) yang menciptakan segala sesuatu dengan hikmahnya. Melalui logika dan tujuan bacaan tersebut, Allâh swt. menampakan dirinya sebagai Tuhan yang memberi rezki. Bacaan kedua bersama Allâh (اقْرَأْ مَعَ اللَّهِ) yaitu Allâh memberikan ilmu dengan pena sebagai obyek nyata, sehingga dengan demikian, menurut Hâjj Hamad bahwa bacaan pertama adalah bacaan yang sangat teramat (*transcendent*) dan terpisah sampai membawa kita ke ruang yang tidak ada batasannya (لا متناهی). Sedangkan bacaan kedua adalah

bacaan yang relatif, yang membatasi diri pada unsur-unsur waktu dan ruang yang dirasakan dalam alam semesta ini. Singkatnya, bacaan pertama adalah dunia kehendak Tuhan (الارادة الالهية), bacaan kedua adalah dunia keinginan Tuhan (المشيئة الالهية).

Di sini perlu diingatkan bahwa logika konvergensi tidaklah sekedar gabungan antara bacaan pertama yang terdapat pada al-Kitâb yang pertama atau wahyu yang diturunkan kepada Nabi. Dan bacaan kedua pada al-Kitâb yang kedua atau jagat raya (*universe*) yang diwujudkan (*al-kaun al-musyayya'*) atas kehendak Allâh: gabungan antara kedua bacaan semacam ini akan menghancurkan metodologi yang diinginkan, walaupun Alquran merupakan Kitab yang setara dengan alam semesta dan gerak-geraknya. Metodologi ini menurut Hâjj Hamad, akan berakibat kepada penyederhanaan atas hakikat metodologi dan dalam waktu yang sama akan menelantarkannya. Bacaan yang diwajibkan kepada manusia pada hakikatnya adalah bacaan dengan nama Allâh (باسم الله), kemudian bacaan bersama Allâh (مع الله), supaya meraih ilmu yang dapat ditulis dengan pena. Keberadaan pembacaan tersebut harus meliputi *al-kaun al-mas'ûr* (alam semesta yang disebutkan di dalam al-Kitâb), dan *al-kaun al-mans'ûr* (alam semesta yang berserakan pada keseluruhan dunia yang nyata). Bacaan pertama menurut Hâjj Hamad akan merangkul secara logis pembacaan kedua, karena Allâh swt. menurunkan kalimat-kalimatnya secara berurutan, maka urutan tersebut adalah hal yang tidak dapat dielakkan (*inevitable*) hanya Allâh yang

mengerti hikmahnya. Maka Allâh menyuruh kita untuk menemukan hikmah tersebut dengan aksi wahyu Alquran yaitu “bacalah” (اقرأ). Tidak dapat diragukan lagi bahwa memahami bahasa Alquran merupakan pintu utama kemampuan kita untuk melakukan analisis dengan melakukan pembacaan yang akurat dan benar. Hal tersebut tidak dapat terwujud kecuali kita mengerti hubungan yang begitu erat antara ilmu nahwu dan ilmu mantiq. Dalam kaitan ini, kita dapat mengerti bahwa para filsuf Islam terdahulu, serta para filsuf Islam yang hidup di masa kini, telah mengerti betul akan pentingnya bahasa sebagai alat pembahasan yang bersifat logis filosofis. Kedua perkara tersebut menjadi dasar epistemologi analisis bagi bahasa Alquran.

Selama hubungan antara ilmu nahwu dan ilmu mantiq menjadi topik paling penting yang menyibukan para ahli mantiq dan filsafat, hal tersebut menunjukkan bahwa teks-teks di dalam Alquran mengandung kepengetahuan yang secara lahiriah merupakan struktur nahwu, akan tetapi secara batin mengandung logika. Oleh karena itu, teks apa saja di dalam Alquran yang nampak rumit dalam segi *balaghah* akan menampakan hikmah dan mantiq yang lebih sempurna. Tidak ada orang yang meragukan kesempurnaan teks Alquran. Dengan demikian, nahwu dan mantiq dalam Alquran merupakan dua perkara yang sempurna, oleh sebab itu, Allâh swt. menentang siapa saja yang berani membuat teks-teks yang menyerupai Alquran. Inilah yang menjadi titik tolak Hâjj Hâmad.

Yang kita saksikan dalam peradaban global yang modern ini ialah perkembangan dalam berbagai metodologi mulai dari ilmu eksakta sampai kepada ilmu-ilmu pengetahuan lainnya, yang semuanya melayani kebutuhan manusia. Hal tersebut membuktikan kebutuhan mendasar akan perpaduan antara dua *qirâah*. Karena, walaupun ilmu-ilmu eksakta dan humaniora telah melayani manusia dalam segala urusan, tetap saja akan kekurangan sesuatu yang dapat mengangkat derajatnya sampai kepada visi universal yang menggabungkan antara cara-cara dan tujuan-tujuan manusia yang terkait persyaratan ketiga perkara yang telah disebutkan. Melalui ketiga perkara tersebut, akan nampak metodologi *qirâah* yang dibatasi oleh mutlak dengan mutlak, bukan mutlak dengan” nisbi” (relative). Barat dapat dikatakan sudah maju secara material akan tetapi Barat adalah miskin secara spritual karena menerapkan prinsip pembatasan mutlak terhadap yang relatif. Disini juga kita mengingatkan bahwa Timur senantiasa masih dalam perdebatan mengenai bagaimana kemajuan itu dapat dicapai.

Hâjj Hâmad beranggapan bahwa pembaruan epistemologi tak dapat diraih kecuali dengan logika *al-isti’âb* (merangkul epistemologi yang sudah ada) dan *al-tajâwuz* (melampauinya). Di sini metodologi analisis mirip dengan ungkapan aliran positivisme logis dalam menganalisis bahasa yang artifisial yang mengkaji tentang gambar dan bentuk dengan tujuan mengkaji kembali aksioma-aksioma bahasa *turats* yang selama ini kita imani dan agung-agungkan secara buta

sampai menjadikannya hal yang suci atau sakral. Dengan demikian, Hâjj Ḥamad mendekati langkah baru dalam pembaruan cara berpikir dalam agama yang didasari proses analisis, kritikan dan pemisahan (*tajâwuz*), bukan lagi penafsiran, peniruan dan akumulasi.

Metode analisis yang ditawarkan Hâjj Ḥamad adalah metode dekonstruksi sekaligus rekonstruksi, karena menurut dia, tidak ada artinya jika kita meneliti (menganalisis), mendekonstruksi tanpa rekonstruksi. Karena itu, fondasi rekonstruksi dan sempurnanya akan ditentukan oleh keseriusan dan kecermatannya secara matematis. Berdasarkan ini, Hâjj Ḥamad menegaskan bahwa Alquran menjadi sumber yang paling sempurna untuk pengetahuan universal yang mutlak sebagai al-Kitab yang mengontrol dan setara (parallel) dengan kesadaran obyektif dengan wujud kosmologis dan pergerakannya. Dalam kaitan ini, kombinasi (perpaduan) antara dua *qirâah* akan menjadi indikator yang memuaskan untuk mengungkap dialektika *al-ghaib*, *al-insân* dan *at-ṭabî'ah*.

Sesungguhnya metodologi yang beredar menggunakan logika korelatif (analisis dan komposisi) yang dicenderung Hâjj Ḥamad dalam proyek epistemologi pembaruannya pada hakikatnya merupakan revolusi terhadap paradigma yang berlaku yang memisahkan antara yang menyatu (*muttaṣilât*) dan menyatukan antara yang terpisah (*munfaṣilât*). Pandangan integratif menurutnya menyatukan antara al-ghaib sebagai dimensi sentral (مركزي) bagi para pemeluk agama dan alam semesta sebagai

dimensi sentral bagi kaum sekularis, dan manusia sebagai posisi penengah antara keduanya. Dengan demikian, sempurnalah dialektika ketiga perkara, dan jika kita memisahkan di antara ketiganya akan membawa ke dialektika tunggal atau ganda yang pada gilirannya akan menghapus salah satu dari ketiganya. Di situlah manusia akan kebingungan karena akan merasa kekurangan dan mau mencari terus-menerus tanpa bimbingan. Pendukung dialektika alam semesta berhenti dalam menemukan peraturan-peraturan fisika yang kemudian diistilahkan dengan ilmu-ilmu eksakta pada masa sekarang. Sedangkan manusia dalam dialektikanya akan menuju kepada ilmu sosial dan humaniora, dalam kaitan ini, tinggal bagaimana kita dapat menggabungkan semua ini dengan dialektika al-ghaib dan Alquran. Allâh Swt. berfirman “Dia mengetahui yang ghaib, tetapi Dia tidak memperlihatkan kepada siapa pun tentang yang ghaib itu” (QS. Al-Jin [72]:26).

Setelah dalil-dalil yang telah disebutkan, maka tidak ada jalan keluar selain kita menggunakan metodologi universal yang mutlak melalui visi integratif bagi ketiga dialektika ini. Jadi bukan dengan cara pemalsuan (*talfiqî*) atau kompromi (*taufiqî*) yang selama ini dipergunakan oleh beberapa aliran filsafat yang bersandar pada kekuatan akal manusia. Disebutkan bahwa al-ghaib menjadi ruang *al-qalb* dan ilmu menjadi ruang akal. Adalah mudah untuk mengatakan bahwa Alquran berlaku pada segala waktu dan tempat (القرآن صالح لكل زمان و مكان). Dalam kaitan ini, yang dibutuhkan adalah

pembuktian ucapan tersebut secara obyektif, yaitu dalam Alquran itu sendiri, yang pada gilirannya akan menggubah pandangan statis (*sukuniyah*) terhadap ayat-ayatnya.

Pandangan orang Islam yang beriman yang menggeneralisasikan visi integralistik, dapat dikatakan bahwa yang mereka maksudkan adalah Globalisasi Islam Kedua (*al-‘âlamîyyah al-islâmîyyah as-Ŝâniyah*) yang secara khusus Allâh menugaskan Nabi Muhamad sebagai nabi pemungkas untuk mewujudkannya, maka al-‘âlamîyyah ini harus sesuai dengan logika *al-istî‘âb* (merangkul) dan *al-tajâwuz* (melampaui) dalam arti menerima segala yang pernah dibawa oleh para nabi-nabi terdahulu, dan mengelaborasi apa yang ada di dalam Alquran yang sesuai dengan kemajuan zaman, jika tidak begitu, mengapa Alquran itu diberi identitas sebagai *al-Kitâb al-muhaimin* (mengontrol seluruh dinamika pemikiran manusia)?

Globalisasi Islam Kedua ini mampu merangkul (*istî‘âb*) semua sejarah manusia mulai dari nabi Adam sampai sekerang. Jadi, diskursus Ilahi (*khitâb ilâhî*) yang merupakan diskursus terakhir, mencakup segala tingkatan pemikiran manusia, diskursus tersebut mencakup tingkatan pemikiran manusia pertama yang menyikapinya sesuai dengan tingkatan pemahamannya pada waktu itu, dan juga mencakup pemahaman kita yang sesuai dengan masa sekarang, turut juga akan mencakup masa-masa yang akan datang . Logika seperti itu akan mengandung kemampuan untuk melampaui (*qudrâtut tajâwuz*) yang artinya penyaringan atas segala

teori yang menghancurkan dan yang sudah kedaluwarsa, atau teori-teori yang jauh dari logika akal yang pada akhirnya akan menjadi sekedar tempat perputaran *takhayyul* yang tidak mempunyai arti apapun. Semua ini tidak akan terealisasi kecuali melalui Alquran.

2. Islamisasi Ilmu dan Metodologi

Sesungguhnya metode integralistik (*minhaj at-tauhîdî*) yang ditawarkan Hâjj Hamad sambil melakukan teoretisasi terhadapnya. Tujuannya adalah untuk membentuk cosmopolitisme yang integral antara trialektika yang berintegrasi secara mutlak, yaitu *al-ghaib*, *al-insân* dan *at-tabi‘ah*, dan ini tidak dapat terjadi kecuali dengan islamisasi ilmu pengetahuan, yang artinya “memutus hubungan antara penemuan-penemuan ilmiah dan peradaban manusia serta referensi filsafat positivistik dalam berbagai bentuknya, kemudian mengembalikan fungsi ilmu-ilmu tersebut kepada metodologi pengetahuan yang berdasarkan agama tanpa adanya sedikitpun positivisme. Disini terjadi proses *istî‘âb* (perangkulan) dan *tajâwuz* (penggeseran) yang membawa kepada pemahaman yang berbeda. Islamisasi ilmu pengetahuan artinya islamisasi terhadap ilmu-ilmu praktis dan kaidah-kaidah ilmu.

Dalam hal ini, islamisasi menurut Hâjj Hamad, ialah penyikapan segala ilmu dan pengetahuan atas dasar agama sepanjang sejarah, bukan sekedar penyikapan ideologis, akan tetapi dengan pemahaman kosmo-epistemologis yang integral, komprehensif dan mutlak. Islamisasi tidak berarti

menambah kata agama pada ilmu psikologi, sosiologi dan humaniora dan lain-lainnya dengan bersandar pada ayat-ayat Alquran yang dipandang relevan. Hal ini mirip dengan pemahaman bahwa Alquran tidak membutuhkan Sunnah pada beberapa perkara hukum, dengan alasan bahwa perkara tersebut sudah jelas, sehingga kita harus cukup puas dengan pernyataan Alquran, sehingga tidak ada alasan untuk minta penjelasan Sunnah, Jadi jika Alquran menyatakan daging babi adalah haram, jadi harus langsung menerima itu tanpa merujuk ke Sunnah sebagai dalil tambahan. Walaupun demikian, kita mengerti bahwa Sunnah adalah pada dasarnya mengikuti Alquran. Hâjj Hamad menolak adanya beberapa hadis yang menasakh ayat-ayat Alquran. Ini dalam pengertian bahwa terdapat integrasi hukum antara Alquran dan Sunnah.

Dengan logika tersebut, islamisasi membutuhkan persyaratan, yaitu metodologi yang mengatur. Persyaratan ini pada dasarnya adalah prinsip-prinsip filsafat yang mengatur dengan menyampaikan ide-ide yang jelas, metodologi adalah pengaturan sebuah pemikiran atau ide (*taqnîn li al-fikr*). Di sini kita dapat melihat bagaimana metodologi Hâjj Hamad yang berdasarkan ilmu pengetahuan yang diislamkan, dapat memperlihatkan cara pengislaman yang lain, tidak seperti yang berada selama ini. Para pelopor islamisasi atau pengislaman negatif tersebut, mencoba merangkul ilmu modern dengan logika *muqârabât* (kompromi) dan *muqâranât* (perbandingan), mereka itu jika mendengar adanya teori ilmu yang baru muncul, akan

mencari alasan-alasan dengan merujuk kepada Alquran. Pada hakikatnya yang patut di banggakan dalam urusan ini, adalah mereka yang menyusun teori-teori baru, bukan mereka yang mencari alasan ideologis mengenai perkembangan pengetahuan, yang memiliki cara berpikir negatif seperti itu juga mengklaim kemenangan atas penemuan-penemuan yang baru bahwa Allâh (ما فرط في) (الكتاب من شيء).

Tindakan penipuan (perekayasa) tersebut merampas islamisasi ilmu dari tujuan yang diinginkan, karena yang dimaksud dengan islamisasi ialah visi integralistik (visi kosmopolitan) yang menghimpun (*jâmi'ah*) semua ilmu dan metodologi yang digunakan sejak manusia mulai berpikir untuk pertama kalinya sampai masa sekarang, dengan bergantung pada pengamatan gejala-gejala alamiah yang ditafsirkan oleh ilmu yang bermacam-macam spesialisasinya. Gejala-gejala tersebut sesuai dengan ayat-ayat Alquran yang menguasai tanda-tanda jagat raya ini dengan keakuratan yang hampir sama dengan keakuratan matematika. Dengan cara inilah, menurut Hâjj Hamad kita sudah berusaha untuk menjalankan pemahaman epistemologi, dan bukan pemahaman ideologis yang selama ini -alangkah buruknya- tetapi masih saja terjadi.

3. Manifestasi epistemologi baru pada ilmu-ilmu eksakta dan humaniora

Abû Al-Qâsim Hâjj Hamad bertolak dari aksioma bersyarat, yaitu kesatuan organik Alquran (الوحدة العضوية) yang menyamai jagat raya ini serta gerakannya, bacaan-bacaan yang

dia tawarkan adalah baru, karena ciri khas penyusunan Alquran dapat menerima proposisi seperti itu, karena Alquran itu mengandung segala ilmu pengetahuan dan mencakup seluruh universe ini. Jika kita tidak mengadopsi metode bacaan baru ini, tidak akan terwujud pengislaman ilmu pengetahuan, melainkan yang akan terjadi hanyalah penambahan teks-teks bermuatan agama kepada ide-ide ilmu, atau meniadakan kata-kata -menurut mereka- yang tidak sesuai dengan logika agama .

Di sini akan dilihat secara memuaskan metodologi baru untuk memahami kandungan Alquran (*maknûnât Al-Qur'ân*) “kesadaran Alquran yang universal (kesadaran kosmopolitisme Alquran) adalah instrumen kritik dan analisis. Hal tersebut terjadi melalui Alquran yang berdimensi universal yang mengandung pengalaman manusia serta sejarahnya dalam alam semesta” . Metodologi tersebut mirip dengan penelitian yang berbasis matematika dan logika. Alquran menurut Hâjj Hamad sangat akurat dalam level huruf-hurufnya, apa lagi kalimat-kalimatnya. Barang siapa yang membaca Alquran dengan metode penelitian yang akurat tersebut, maka dia akan membangun dengan logika obyektif dan komprehensif yang tercermin pada bahasa Alquran sebagai al-Kitâb yang memiliki satu kesatuan organis yang akurat dan tepat.

Dengan demikian, metodologi yang baru ini bertujuan untuk menghimpun (*jâmi'ah*) berdasarkan logika universal dan integral antara *al-ghaib*, *al-insân* dan *at-tabî'ah* (alam semesta) pada manifestasi

qirâah kedua yang tercermin pada islamisasi ilmu-ilmu eksakta dan humaniora, karena pelopor istilah ini yaitu Hâjj Hamad memilih sebutan *aslamah al-ma'rifah* (islamisasi ilmu) bukan *islâmiyyah al-ma'rifah*. Merujuk pada proyek Hâjj Hamad, menurut penulis mungkin lebih tepat menggunakan istilah *qar'anatul ma'rifah* (qur'anisasi ilmu pengetahuan) daripada *aslamah al-ma'rifah* karena istilah tersebut juga bertujuan untuk merealisasikan epistemologi yang dimaksud, dan dalam waktu yang sama kita akan menghindari lafal pengislaman yang menunjukkan menurut Hâjj Hamad, muatan ideologis, karena qur'anisasi (*qar'annah*) akan menjelaskan secara seksama epistemologi yang diinginkan Hâjj Hamad, karena dia sendiri memperlakukan bahasa Alquran dengan metodologi Alquran yang mutlak, karena menurutnya bahasa Alquran itu menyerupai jagat raya ini serta gerak-geraknya yang mutlak, hal tersebut dapat dibuktikan baik dalam (islamisasi) atau (qur'anisasi).

Pembacaan yang parsial terhadap ilmu eksakta yang berada sekarang ini, akan membawa ke arti reifikasi (*tasyayyu'*) tentang alam semesta ini, dan bukan logika penciptaan, akan tetapi pengislaman atau bacaan yang berdasarkan “qur'anisasi” dapat membawa kita kepada logika ciptaan Tuhan yang hakiki, dengan menampilkan mukjizatnya yang mutlak dalam kemampuannya yang tidak ada batasan-batasannya. QS. Fâtir [35]:12 memperjelas kekuatan keberwujudan yang diciptakan yang mencakup segala dimensi, bukan

keberwujudan yang bersifat reifikasi, disini akan terlihat bermacam-macam kejadian, yaitu air tawar untuk diminum, dan sebaliknya air garam yang sangat asin. Dari keduanya diciptakan daging yang dapat dimakan, dan juga dengan cara yang sama diciptakan batu-batu mulia untuk dijadikan hiasan. Dalam hal ini, logika filsafat dan ilmu dapat bertemu dalam pengertian, bahwa tidak akan diciptakan antitesa dari antitesa seperti ciptaan cahaya dari kegelapan atau sebaliknya, di sini kita dapat melihat bahwa variasi yang saling berlawanan satu sama lain akan memberikan kesatuan yang elegan sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Ra'd [13]:4.

Dalam ayat tersebut di atas, kita menemukan logika yang berlawanan dengan ayat yang pertama dalam urusan ciptaan yang bermacam-macam, pada waktu Allâh swt. menjelaskan kemampuannya untuk menciptakan bermacam-macam dari satu entitas, akan tetapi dalam ayat ini Allâh swt. memperlihatkan kemampuannya untuk menyatukan antara berbagai entitas. Di sini perbedaan nampak pada unsur-unsur alam semesta yang berintegrasi satu sama lain. Kesatuan tersebut akan nampak pada produk-produk yang alami. Lain halnya pada ayat kedua, yang menampakan bahwa kesatuan unsur yang alami, memberikan kita hasil yang berbeda, karena dalam ayat pertama telah dijelaskan perbedaan antara air tawar dan air garam, walaupun demikian, kita dapat menghasilkan daging yang bisa dimakan dan dapat juga menghasilkan batu mulia yang digunakan sebagai hiasan. Pada ayat kedua menjelaskan perbedaan benda-benda yang

dimanfaatkan manusia seperti bermacam-macam pohon, kebun dan sejenisnya yang dapat diirigasi melalui satu sumber saja, yaitu air, dalam kaitan ini, lihatlah bagaimana perbedaan dapat membawa kepada kesatuan dan sebaliknya kesatuan dapat membawa kepada perbedaan .

Rahasia-rahasia seperti itu tidak dapat dipahami secara reifikasi, atau dipahami melalui ilmu yang menggunakan logika mukjizat yang terlepas dari *al-ghaib*, yang selama ini ditawarkan oleh revolusi-revolusi ilmu sepanjang sejarah manusia. Oleh karena itu, Hâjj Hamad mencoba mengislamkan ilmu pengetahuan dengan mencocokkan ketepatan teks Alquran pada penemuan-penemuan para ahli ilmu eksakta, karena Alquran membutuhkan ilmu semantik (*'ilm al-dalâlah*) khusus untuk membahas kehidupan alam semesta, dan juga membahas tentang komponen-komponen alam semesta ini? Bagaimana hubungan antara komponen-komponen tersebut? Dengan demikian semantik Alquran dapat dikatakan semantik ontologis yang sedang bergerak, bukan semantik metafisik yang statis , seperti yang dipahami selama ini. Alquran merupakan al-Kitâb yang langka, tidak mengabaikan perkara apapun baik itu yang besar maupun yang kecil pada alam semesta ini. Alquran adalah al-Kitâb komprehensif yang mencakup segala sesuatu.

Hâjj Hamad melanjutkan penjelasannya bahwa logika ilmu yang diislamkan atau tepatnya diqurankan, patutnya dipahami dalam kerangka metodologi fungsional dan bukan untuk

menemukan peraturan-peraturan yang bertujuan untuk dilestarikan selama-lamanya seperti halnya ilmu fisika klasik dan modern, melainkan ilmu pengetahuan seharusnya menjadi penunjuk semantik belaka, dan seharusnya disikapi dalam logika universal, integral dan komprehensif. Hal ini untuk membentuk visi epistemologis yang integralistik untuk menyelaraskan ilmu-ilmu eksakta dan ilmu humaniora.

Bahkan studi-studi filsafat di Barat sekarang ini menaruh perhatiannya pada nilai-nilai manusia dari segi teleologi dalam urusan penyusunan jagat raya, serta pergerakan-pergerakan yang terjadi di dalamnya, termasuk gejala-gejala lainnya yang tidak mempunyai permulaan yang mutlak yang dapat ditentukan, sistem pekerjaan benda-benda dan aksi-aksi yang menyertainya, tidak mempunyai logika komprehensif, bahkan kesatuan-kesatuan tidak dapat dianalisis dengan dibagikan atas entitas-entitas tunggal. Disini akan nampak bahwa univers ini adalah merupakan kesatuan yang utuh yang menerima logika dekonstruksi dan rekonstruksi yang merupakan metode yang saling melengkapi, juga merupakan cara untuk mengoreksi metode teologis yang berada sekarang ini. Cara berpikir yang baru ini memperlihatkan tindakan tersebut, ia bermaksud untuk menafsirkan gejala-gejala biologis yang istimewa, seperti pembaruan sel-sel tubuh kita serta pengontrolan yang tak dapat ditafsirkan dan dijelaskan melalui kaidah-kaidah fisika atau kimia sendiri, dan inilah logika teleologi yang menjadi target filsafat ilmu secara global sekarang ini.

Tujuan tersebut yang diinginkan agama pada umumnya dan Alquran secara khusus, akan tetapi filsafat ilmu sekaraang ini di peradaban Barat, menjadikan universe ini sebagai logika reifikasi, itulah sebabnya ia mau mencari filsafat reifikasi universal.

Hâjj Hamad menunjukkan kedudukan ilmu humaniora dalam metodologi kepengetahuan untuk meneliti kandungan Alquran, dia menyatakan tentang ilmu sejarah sebagai berikut: “dengan demikian, keteraturan rancangan pada peradaban baik yang sudah maju atau yang terbelakang, akan mengandung persyaratan kehancurannya melalui antitesanya dengan peraturan alam semesta baik itu dari segi sosial atau moral, karena filsafat peperangan yang identik dengan kehancuran tidaklah sama dengan fungsi ilmu yang identik dengan pembangunan, sehinga dari pembangunan peradaban manusia terjadi juga kehancuran”, dan disinilah terlihat adanya kesempurnaan keteraturan universal, karena jika manusia ingin bertahan lama, maka harus mengikuti teleologi integralistik. Akan tetapi bukan dengan cara pengontrolan atau penguasaan melainkan dengan cara perdamaian (*al-dukhûl fî al-silmi kâffah*), karena dengan cara penguasaan akan muncul perselisihan yang bisa terjadi pada waktu sekarang atau di masa yang akan datang, dan disini akan kita lihat kekeliruan yang menyatakan berakhirnya sejarahnya, karena mereka tidak mengetahui berjalannya perkembangan manusia, jika perdamaian menjadi tujuan, berarti perdamaian adalah berlawanan dengan peperangan, dan dengan keadaan inilah

peradaban manusia akan hidup rukun dengan logika universal, bukan dengan cara penguasaan global.

Ilmu sosial dan humaniora Islam membahas tentang peralatan penelitian sosial serta perkembangannya, dan hasilnya adalah bahwa pengislaman metodologi sejarah sama sulitnya dengan pengislaman ilmu-ilmu eksakta, bahkan dalam Alquran tetap saja masih ada perkara-perkara sejarah yang masih menunggu pembahasan dan penelitian lebih dalam, karena dalam Alquran terdapat yang diistilahkan dengan cerita-cerita kaum-kaum terdahulu (*qoşoş al-awwalîn*) akan tetapi - alangkah buruknya- dipahami dan diteliti dengan logika yang mirip dengan mitos yang bergantung pada cerita-cerita dari kaum Yahudi (*riwâyât al-isrâilîyât*), tindakan ini merupakan penafian terhadap hikmah dan akal.

Muhammad Abû Al-Qâsim Hâjj Hamad menjelaskan pula, tentang psikologi Islam, dan bagaimana psikologi Islam dapat dipahami dan dibangun melalui ilmu-ilmu humaniora, psikologi menurut dia adalah ilmu yang paling agung di antara ilmu-ilmu humaniora dan sosiologi, semua ilmu humaniora termasuk ilmu sejarah yang pada mulanya dari kemunculan manusia untuk pertama kalinya menjadi infrastruktur psikologi, yang menjadikan *al-nafs* (jiwa) sebagai tujuan penciptaan yang merupakan asas wujud kehidupan. Dengan bekerja sama dengan ilmu-ilmu sejarah dan sosiologi, termasuk juga ilmu-ilmu fisika dan eksakta yang mencari refleksi-refleksi alam semesta pada penyusunan jiwa universal akan

memberikan semantik keberwujudan alam semesta dan hubungannya dengan sejarah. Itu jelas sekali bahwa Hâjj Hamad mengukur kesempurnaan kerancangan universal, baik dari alam semesta atau dari segi jiwa yang tercermin pada mata hari, bulan, malam hari, siang hari, bumi, langit, yang dihadapkan dengan *an-nafs* yang diilhami dengan amal baik dan juga dengan keburukan (*al-nafs al-mulhamah bi al-fujûr wa at-taqwâ*) dan berdasarkan surah asyams Allâh Swt. menjelaskan kesatuan organik antara jiwa manusia dan segala kekuatan alam semesta.

4. Alquran dan Al-Kaun: dimanakah keserasiannya

Untuk membuktikan (menetapkan) keserasian antara *al-kaun al-mansûr* (atomic) dengan *al-kaun al-mastûr* (huruf) Hâjj Hamad berargumen dengan ayat QS. Al-Hijr [15]:87. “Dan sungguh Kami telah memberikan kepadamu tujuh (ayat) yang (dibaca) berulang-ulang dan Alquran yang agung”. Ayat ini menjelaskan *al-sab‘u al-masâni* yang dua di antaranya pada *al-kaun* yang terdiri dari tujuh bumi dan demikian pula tujuh langit. Dan Muhammad SAW diberikan sebagai penghormatan kepadanya dengan risalah terakhir dan imam bagi semesta.

Dan barang siapa menyangka bahwa tafsir dan penjelasan Alquran sudah final, berarti ia membatasi kemuliaan (*karâmîyah*) dan keagungan (*majîdîyah*) Alquran. Karena rahasianya yang terpendam (*al-maknûn*) selalu terungkap dan nampak. Tusyihiko mengisyaratkan bahwa semua huruf di dalam Alquran atau kata memiliki metodenya di

dalam huruf-huruf yang lain. Ia memberikan contoh kata “ALLĀH” dalam tradisi metode (*nasaq*) jahiliyah kemudian di dalam sistem Qurani . Ia juga menjelaskan perkembangan margin keilmuan berdasarkan semantik (*dalâli*) bagi terminologi ini dari rasionalitas ke rasionalitas lain seiring dengan tuntutan-tuntutan zaman dan waktu serta pertanyaan-pertanyaan kritis manusia. Penjelasan Alquran belum sempurna. Perjalanan untuk mencari di arenanya merupakan suatu keabadian dan agama di sisi Tuhan adalah Islam. Islam tidak terikat dengan waktu dan tempat, tetapi ia berada di luar waktu dan tempat. Berjalan dengan Alquran pada arena Islam berarti berjalan menuju Allâh dalam kemutlakan-Nya. Dengan demikian penjelasan Alquran belum sempurna dan tidak akan sempurna, yang sempurna hanya penurunannya di antara dua cover (*al-muṣ-ḥaf baina ad-daftai al-muṣḥaf*). Alquran terus menerus dijelaskan dan diungkap pada alam manusia yang bersifat *limited* (*al-mutanâhi*). Sedangkan alam Alquran itu sendiri bersifat *unlimited* (*al-lâmutanâhi*).

Maka dengan ini, surat-surat Alquran yang diturunkan disebut *al-masâni*. Artinya menurut Mahmud Muhammad Taha membawa dua makna: pertama *ghaibi* ‘*indAllâh* (metafisis di sisi Allâh), kedua *syuhûdî* yang harus dijelaskan oleh manusia . Berdasarkan hal ini Alquran memiliki dua sisi: pertama, sisi yang tidak nampak (*bâtin*) yang dipahami oleh para nabi dan orang yang dekat dengan Allâh (*al-muqarrabûn*) dari kalangan malaikat karena mereka masuk pada ‘*alam al-ghaib* yang dikehendaki Allâh untuk

mereka. Dan kedua, sisi yang nampak (*zâhir*) yang dipahami oleh manusia berdasarkan perintah Allâh kepada mereka. Perintah Allâh kepada manusia agar memfungsikan *al-sam*’, *al-baṣar* dan *al-fuâd*, menentang sikap manusia yang mengikuti sesuatu yang tidak diketahuinya.

Kemukjizatan Alquran mengontrol (*muhaimin*) atas capaian-capaian manusia (*mutawassilât al-insân*) menunjuk pada kebaruan anugerah dan kemuliannya. Sejarah telah mencatat kelemahan para ahli bahasa sendiri pada masa turunnya Alquran dan apa yang dipahami pada masa turunnya Alquran yang merupakan perkembangan dan pertumbuhan masa-masa sastra Arab dan periode-periode pentashihan bahasa . Dan selanjutnya berdasarkan hal ini Alquran menyerupai perubahan-perubahan yang terjadi pada gerakan alam dan manusia secara bersamaan. Di sini manifestasi kesetaraan yang diakui atau yang ditetapkan oleh Ḥâjj Ḥamad yang akan dijelaskan pada ibadah salat sehari-hari yang dilakukan manusia yang tidak lain adalah bentuk komunikasi atau menjadi hubungan manusia dengan ‘*alam al-ghaib*.

5. Salat dan kesetaraannya secara kosmologis

Salat yang dijalankan umat Islam sehari semalam adalah lima waktu. Akan tetapi pertanyaannya apa rahasia jumlah rakaatnya? Di sini dapat dipastikan terdapat hikmah Tuhan yang nampak di sekitarnya secara kosmologis, artinya berhadapan dengannya secara obyektif. Secara pasti pada alam fisika.

Di sini Ḥājj Ḥamad berpendapat bahwa metode keilmuan dalam analisis Alquran menggiring kita kepada fakta-fakta atau kebenaran yang nyata, akan tetapi sering tidak mendapat perhatian karena kebiasaan kita selalu mengabaikan atau menelantarkan perangkat-perangkat konstitutif yang Allāh perintahkan untuk menggunakannya dalam berpikir yaitu kekuatan *al-sam‘u*, *al-baṣar* dan *al-fu‘ād*. Salat subuh dua rekaat karena waktunya berjumpa dengan fenomena *al-kaun* yaitu keterbelahan antara *nur* (terang) dan *zalam* (petang) sebagai dua fenomena yang bersifat fisikawi sejak *al-kaun* ini diciptakan. Di sini Allāh berfirman QS. Al-An‘ām [6]: 96. Karena ayat kosmologis ini yang tercermin pada pemisahan (*infisāl*) dualisme *nūr* dan *zalam* dan kedatangan pagi (*al-iṣbāḥ*) di mana manusia bangun dari tidurnya dan memohon dengan sifat dualistik pada rekaat salat subuh sebagai rasa syukur kepada Allāh atas kehidupannya setelah mati di waktu malam.

Adapun salat magrib secara kosmologis membentuk tunggangan (*markab*) yang dianggap hasil dari percampuran dualistik *nur* dan *zalam* yang membawa kepada ayat ketiga atau *syafaq al-aḥmar* (sinar merah). Maka tampak manusia agar segera melakukan salat sebagai rasa syukur kepada Allāh atas berlalunya aktivitas mereka pada hari itu. Kemudian datang waktu isya yang berarti *sukûn* (tenang tidak bergerak), *sakan* dan *istiwa’* persis seperti *istiwa’* nya Allāh pada ‘*arsy* tanpa penjelmaan (*dûna tajassud*). *As-sakan* artinya berdirinya sesuatu dengan empat tiang penyangga seperti halnya pada rumah. Itulah sebabnya salat isya itu

dikerjakan empat rakaat (*rubā‘iyah*) yang sama dengan empat tiang penyangga tersebut. Adapun *rubā‘iyat zuhur* dan ‘*aṣar* untuk menyetarai *istiwa’ al-syams* karena ia sedang berada di tengah langit, kemudian tergelincirnya (*zawaluha*). Karena itu jumlah rekaat dalam setiap salat saling berhadapan (*mutaqâbilât*) secara kosmologis bukan hampa dan sia-sia, bahkan hal ini menjelaskan hubungan korelatif antara metode Alquran dalam menganalisis wujud kosmologis dan gerak-geraknya.

Ini dalam bilangan rakaat salat. Terkadang manusia memohon dengan dua tangannya kepada Allāh dalam salat sangat mirip sekali dengan ‘*urûj* (kenaikan) malaikat kepada Tuhan dengan sayapnya. *Al-janâḥ* (sayap) dapat berarti pesawat (*tairan*) bagi malaikat. Selama manusia tidak terbang maka dua sayapnya untuk naik (‘*urûj*) kepada Tuhan adalah dua tangan yang digunakan dalam salat mulai dari *takbîrat al-iḥrâm* sampai kepada duduk *tasyahhud* dan salam. Bukanlah suatu kebetulan untuk melakukan *zirkullâh* sama dengan jumlah sayap malaikat yang menyamai jumlah rekaat salat yang wajib. Hal ini sebagai mana disebutkan di dalam QS. Fathir [35]:1. *Maṣnâ* menyamai subuh atau fajar, *sulâsa* menyamai magrib, *rubâ‘a* menyamai salat zuhur, salat ashar dan salat isya. Dan sayap-sayap (*al-ajniḥah*) adalah dua tangan yang memiliki peran utama dalam ibadah salat.

Dengan demikian, benar bahwa *muqâbalah kaunîyah* bagi Alquran itu sesungguhnya ada. Seperti halnya *muqâbalah Al-Qur‘ânîyah* dengan *al-kaun*. Hal ini belum

pernah mendapat kajian serius berdasarkan fostulat (*musallamah*) bahwa Alquran adalah sebagai Kitab metode lebih dominan ketimbang sebagai *dustûr tasyrî'î*. Jaber 'Alawani juga menekankan masalah ini dalam ucapannya "sesungguhnya umat ini dari generasi pertama menjadi baik dengan perkara-perkara dan determinasi-determinasi metodologis yang diambilkan dari keistimewaan-keistimewaan *Kitâbullâh*, dan implementasi dan dikebumikan pada realitas kenabian yang cermat, di antaranya adalah *'âlamîyat al-khitâb* dan *hâkimîyat al-kitâb* yang mengontrol kitab-kitab sebelumnya, *nubûwah khâtimah* dan *syari'ah takhfîf wa rahmah*. Keistimewaan ini menjadi ciri khas agama Islam, bukan agama-agama samawi sebelumnya. Karena itu ia bersifat universal. Apa yang menimpa dunia sekarang ini dalam beragam problem terlebih dunia Barat terdahulu disebabkan oleh disintegrasi atau keruntuhan metodenya yang lemah untuk meletakkan pendekatan metodologis antara al-ghaib yang tidak terhingga dan alam semesta yang konkrit (*mutasyayyiah*). Dengan demikian *minhajiyat Al-Qur'ân* adalah solusi bagi problem keilmuan kontemporer dan meninggikan kajian-kajian metodologis pada ilmu-ilmu eksakta maupun ilmu humaniora. Jika tidak demikian, maka krisis serius dan gawat akan berlanjut karena lebarnya jurang pemisah antara *al-ghaib* dan *at-ṭabî'ah* dalam logika ilmu modern. Dan terkadang argumen atas itu adalah memulai pertanyaan seputar agama yang dapat menjadi solusi terhadap sebagian malapetaka yang menimpa manusia modern, dan ilmu sesungguhnya lemah

menggunakan logikanya untuk menjadi solusi.

C. Penutup

Setelah berupaya memahami epistemologi baru Hâjj Hamad, penulis dapat mengemukakan beberapa poin penting berikut ini:

Sangat realistis jika mengimani bahwa Alquran adalah Kitab yang mampu mengontrol semua situasi dan kondisi manusia, termasuk sains kontemporer.

Pendekatan ini disebut pendekatan logika analitik terhadap Alquran, karena tidak terjebak pada metode tafisr-tafisr klasik. Epistemologi analitis berusaha melampaui masa lalu, sambil mengokohkan kaidah-kaidah untuk menganalisis Alquran karena akan merangkul atau mengadaptasikan persoalan-persoalan kontemporer.

Alquran menurut Hâjj Hamad paralel dengan eksistensi kosmos dan pergerakannya, dan karenanya berbagai konsep baru dapat dikeluarkan dari kandungan Alquran yang terpendam dan anugerahnya yang kontinyu.

Perlunya mengkritik semua pendekatan tafisr klasik yang berlaku sampai sekarang. Namun demikian, hal ini tidak berarti mengabaikannya sama sekali.

Logika merangkul dan melampaui mengharuskan para peneliti mengkritik hasil-hasil sains kontemporer, dan keterbatasannya dalam menemukan pendekatan antara *al-ghaib*, *al-insân* dan *at-ṭabî'ah* sebagai dialektika absolut berdasarkan visi integralistik.

Daftar Pustaka

- Al-'Alawānī, Ṭāha Jaber., *al-Azmah al-Fikrīyah al-Mu'āshirah Tasykhiṣ wa Muqtarahāt al-'Ilāj*. Cet. ke-1. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1409H/1989 M.
- _____, *al-Khuṣuṣiyah wa al-'Ālamīyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āshir*. Beirut: Dār al-Hādī, 2003.
- _____, *Nahwa al-Tajdīd wa al-Ijtihād Murāja'ah fī al-Manzūmah al-Ma'rifiyah al-Islāmīyah*. Cet. Ke-1, Mesir: Dār al-Tanwīr Li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2008M.
- _____, *Nahwa Mauqif Qur'ānī min al-Naskh*. Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Daulīyah, 2006.
- Ali, Maher Abdu al-Qadir Muḥammad. *Al-Mantiq al-Istiqrā'i*, Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1984M.
- Al-'Ālim, Muḥammād Amīn. *al-Fikr al-'Arabī Baina al-khuṣuṣiyah wa al-Kaūnīyah*. www. Kotob 'Arabīa.com.
- _____, *Mawāqif Naqdīyah Min al-Turās*. Kairo: Dāru Qaḍāyā Fikrīyah Li al-Nasyri wa al-Tawzī', tt.
- Allāsy, Sa'id. *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Adabīyah al-Mu'āshirah*. Cet. ke-1, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1405H/1985M.
- Al-'Ānī, Muhammad. "*Qirā'ah Kitāb al-'Ālamīyah*" *Makalah Seminar yang diselenggarakan oleh Mu'minūn Bilā Ḥudūd Li al-Dirāsāt wa al-Abhās* pada tanggal 11 Desember 2015 di Maroko.
- Al-Amīrī. *al-Islam wa Azamatu al-Haḍārah al-Insānīyah al-Mu'āshirah fī Ḍaūi' al-Fiqh al-Haḍārī*. Beirut: Dār al-'Ālamīyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1414H/1993M.
- Arkoun, Muhammad. *Ma'ārik min Ajl al-Ansanah fī al-Syāqat al-Islāmīyah*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2001M.
- _____, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996M.
- _____, *Tārīkhīyat Fikr al-'Arabī al-Islāmī*, terj. Hāsyim Saleh, Beirut: Dār al-Baidā', Markaz al-Ittihād al-Qaumī wa al-Markaz al-Saqāfī al-'Arabī, 1998M.
- Bachelard, Gaston. *al-Fikr al-'Ilmī al-Jadīd*. Terj. 'Ādil 'Ala', taṣḥīh. Abdullah Abd al-Dāim. Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1403H/1983 M.
- _____, *Falsafah al-Rafḍh: Mabhas Falsafī fī al-'Aql al-'Ilmī al-Jadīd*, terj. Khalīl Ahmad Khalīl. Beirut: Dār al-Hadāsh, 1985.
- Capra, Fritjof. *Jaring-jaring Kehidupan Visi Baru Epistemologi dan Kehidupan*. terj. Saut Pasaribu. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001M.
- Dawūd, Muhammad Muhammad. *Kamāl al-Lughah Al-Qur'ānīyah*. Kairo: Dār al-Manār, 1998M.
- Diderot, Denis. *al-Rahībah*. Terj. Rawaz Makhluḍ. Abū Dabi: Haiyah Abū Dabī Lis-Šaqāfah wa At-Turās, 1430 H/2009M.

- Dugim, Samih, *Mausū'ah Mustalahāt 'Ilm al-Kalām al-Islāmī*. Cet.ke-1. Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirūn, 1998M.
- E. Doyle McCharty, *Knowledge as Culture; The New Sociology of Knowledge*, London: Routledge, 1996.
- _____, "Sociology of Knowledge," dalam George Ritzer (Ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007M.
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*, volume II. Boston: Beacon Press, 1987M.
- Hadi, Hardono. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 1994M.
- Hājj Hamad, Muḥammad Abū al-Qāsim. *al-Ālamīyah al-Islāmīyah al-Šāniyah: Jadalīyat al-Gaīb wa al-Insān wa al-Ṭabī'ah, Taqḍīm wa Murāja'ah Muḥammad al-Ānī*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2012M.
- _____, *al-Azmah al-Fikrīyah wa al-Haḍārīyah fī al-Wāqī' al-'Arabī al-Rāhin*, Beirut: Dār al-Hādī, 1425H/2004M.
- _____, *al-Hākīmīyah*, Cet. Ke-1, Beirut: Dār al-Sāqī, 2012M.
- _____, *Juzur al-Ma'zaq al-Uṣūlī*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2012M.
- _____, *Minhajīyat al-Qur'ān al-Ma'rifiyah Aslamat falsafah al-'Ulūm al-Ṭabī'iyah wa al-insānīyah*. Beirut: Dār al-Hādī, kerjasama dengan Markaz Dirāsāt Falsafah al-Dīn wa 'Ilm al-Kalām al-Jadīd Bagdad, 1424H/2003M.
- _____, *Tasyrī'āt al-'āilah fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Sāqī, 2012.
- _____, *al-Qur'ān wa al-Mutagaiyirāt al-Ijtīmā'iyah wa al-Tarīkhīyah*. Cet. ke-1, Beirut: Dār al-Sāqī, 2012M.
- _____, *al-Fāriq Baina al-Minhajain al-Islāmi wa al-Yahūdī: al-Šiyagat al-Nash-shi al-Tasyri'i Baina al-Mutlaq wa al-Nisbi wa baina al-Syar'iyah wa al-Minhaj*.
- _____, *al-Ibistemūlūjiya (Lahzat al-Faṣl wa al-Waṣal baina al-Qur'ān wa al-Ibistemūlūjiyā)*.
- _____, *al-Istirjā' al-Naqḍī al-Qur'ānī al-Haimanah 'alā al-Taṣḍīq*.
- _____, *al-Tasawwuf wa Martabat 'Ālam al-Amrī, Kuliah Umum di Rabat*, 9 September 2004M.
- _____, *Islāmiyāt al-Ma'rifah, al-Ushūl wa al-Tamwīh*.
- _____, *Laisa fī al-Islām 'uqūbāt nakālin wa iṣrin wa aglālin*.
- _____, *Limāzā "al-Aslamah" wa laisa "al-Ma'rifah"*.
- _____, *Minhajiyat al-Qirāah al-Taḥlīlīyah*
- _____, *al-Azmah al-Fikrīyah wa al-Haḍārīyah fī al-Wāqī' al-'Arabī al-Rāhin*, Beirut: Dār al-Hādī, 2004M.
- _____, *Hurrīyat al-Insān fī al-Islām, Murāja'ah wa Ta'līq: Muhammad al-'Anī*, Beirut: Dār al-Sāqī, 2012M.
- _____, *Minhājīyyat al-Qur'ān al-Ma'rifiyah Aslamat falsafat al-'ulām al-ṭabi'iyah wa al-insānīyah*. Beirut: Dār al-Hādī kerjasama dengan Markaz Dirāsāt Falsafah al-Dīn wa 'Ilm al-

- Kalām al-Jadīd Bagdad, 1424H/2003M.
- _____, *Ibistimulūjiyah al-Ma'rifah al-Kaūniyah Islāmīyah al-Ma'rifah wa al-Minhaj*. Beirut: Dār al-Hādī, 1425 H/2004M.
- _____, *al-Islām wa Mun'aṭif al-Tajdīd*. makalah disampaikan pada diskusi di Markaz al-Syaikh Ibrāhim ala Khalīfah, diakses Dāri <http://bahrainonline.org/showthread.php?p?=77596>,
- _____, *al-Aṣar al-Gaībī fī Harakat al-Wāqī'*. Makalah ini pernah disampaikan di Jeddah dan Maroko pada tahun 2004.
- _____, *al-Madākhil al-Minhajīyah wa al-Ma'rifīyah li an-Naṣṣi al-Qurānī wa al-Tajdīdī ma'a Dirāsah Taḥqīqīyah Ḥaula al-Mar'ah al-Muslimah wa Daūniyāt Maḥmūd al-Khalqī al-Uṣṭūrī al-Isrāīlī wa al-'Urf al-Ijtimā'ī al-'Arabī*. makalah disampaikan dalam diskusi yang diselenggarakan oleh Center for the study of Islam and Democracy (CSID) pada tanggal 7 Juli tahun 2004 di Negeria diakses Dāri www.Islam-democracy.org pada tanggal 4 Juli 2013.
- _____, *al-Tasāwuf al-Islāmī wa martabatu al-'ālam al-amri al-ilāhī*, makalah ini dipresentasikan oleh Ḥājj Hamad, pada 9 September 2004H bertepatan dengan 24 Rajab 1425 H.
- _____, *Islāmīyat al-Ma'rifah, walimāzā Al-Qur'ān dūna al-Kutub al-Ukhrā*, kuliah untuk mahasiswa pascasarjana (S2) di Universitas al-Jazirah, Ma'had Islāmīyat al-Ma'rifah,
- _____, *Islāmīyat al-Ma'rifah: al-Mafāhīm wa al-Qodāyā al-Kaūniyah*, Cet. ke-1, Beirut: Dār al-Hādī, 1997M)wa 'Ilm al-Kalām al-Jadīd Bagdad, 1425 H/2004M.
- Hamid, Kurdi Rajih. *Nazariyāt al-Ma'rifah baina al-Qur'ān wa al-Falsafah*. Cet. ke-1. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1412 H./1992M.
- Izutsu, Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Canada : McGill-Queen's University Press, 2002M.
- Izutsu, Toshihiko Izutsu, "Allāh wa al-Insān fī Al-Qur'ān 'Ilm Dalālāt al-Ru'yah Al-Qur'āniyah li al-'Ālam", terj. Hilal Muhammad, Cet. I, al-Munazzamah al-'Arabīyah Li al-Tarjamah, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2007M.
- Ramaḍān, Yahyā. *al-Qirāah fī al-Khitāb al-Uṣūlī: al-Istirātijīyah wa al-Ijrā'*, *Irbid: 'Ālam al-Kutub al-Hadīs*, Amman: Jidāran li al-Kitāb al-'Ālamī, 2007 M.
- Randall, John Herman, *Takwīn al-Aql al-Hadīs*, Beirut: Dār al-Ṣāqāfah, Terj. Curuj Tha'mah, tt.