

**REDESAIN ILMU-ILMU
KEISLAMAN MASA DEPAN**
BERBASIS *RATIO LEGIS* AL-QURAN

Oleh
Prof. Dr. H. Ilyas Supena, M.Ag.

Guru Besar Ilmu Filsafat Islam UIN Walisongo
ilyassupena@walisongo.ac.id

**REDESAIN ILMU-ILMU KEISLAMAN MASA DEPAN
BERBASIS *RATIO LEGIS* AL-QURAN**

Assalamualaikum warahmatullahi wa barakatuh
Yang terhormat, Ketua Senat Akademik UIN Walisongo
Semarang
Yang terhormat, Rektor UIN Walisongo Semarang
Yang terhormat, Para Wakil Rektor
Yang terhormat, Para Kepala Biro
Yang terhormat, Direktur Pascasarjana
Yang terhormat, Para Dekan
Yang terhormat, Para Wakil Dekan
Yang terhormat, Para Ketua Program Studi
Yang terhormat, Para Sekretaris Prodi
Yang terhormat, Para Kepala Bagian, koordinator dan sub
koordinator
Yang terhormat, Ketua MUI Provinsi Jawa Tengah
Yang terhormat, Ketua MUI Kabupaten Demak
Yang terhormat, Ketua Pengurus Wilayah NU Jawa Tengah
Yang terhormat, Ketua Pengurus Wilayah Muhammadiyah
Jawa Tengah
Yang terhormat, Para Dosen dan Tenaga Kependidikan
Yang terhormat, Para tamu Undangan dan Hadiri yang
berbahagia

Alhamdulillah puji syukur ke hadirat Allah SWT yang telah melimpahkan nikmat dan karunia-Nya, sehingga pada kesempatan ini saya dapat memenuhi salah satu tahapan terpenting dalam perjalanan karier saya sebagai dosen Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Walisongo Semarang; yaitu pengukuhan guru besar dalam bidang ilmu filsafat Islam. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi Kita, Nabi Muhammad saw. yang menjadi suri teladan bagi kita semua.

Pada kesempatan ini, izinkan saya menyampaikan beberapa gagasan yang sebenarnya sudah saya sampaikan dalam berbagai tulisan saya mengenai pentingnya filsafat ilmu (*philosophy of science*) bagi pengembangan ilmu keislaman. Kajian filsafat ilmu ini penting agar ilmu-ilmu keislaman dapat merespons secara tepat terhadap berbagai persoalan yang dihadapi umat Islam Indonesia, baik respons atas perkembangan sosial, politik, ekonomi, perkembangan teknologi informasi maupun perkembangan pandemik COVID-19.

Secara umum, gagasan saya nanti banyak diilhami oleh logika dialektika Hegel yang terdiri dari *tesis-antitesis dan sintesis*. Jika dialektika ini digunakan untuk menganalisis dinamika pemikiran Islam, maka akan lahir logika “*Konstruksi-Dekonstruksi-Rekonstruksi* dalam epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman”. Dialektika ini dalam sejarah pemikiran Islam tampak dalam perdebatan antara pemikiran tradisionalisme (al-Ghazali) dan rasionalisme-empirisme (Ibnu Rusyd). Kedua corak pemikiran ini memiliki kekuatan dan kelemahan, yang menuntut kita untuk melakukan sintesis kreatif sehingga melahirkan pemikiran keislaman baru yang lebih segar, fresh dan solutif terhadap persoalan masyarakat dan bangsa.

Dialektika ini saya awali dengan kajian yang pernah saya lakukan saat studi pada fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Penelitian skripsi saya saat itu berjudul “*Upaya Pembebasan Krisis Spiritual Manusia Modern dalam perspektif Sufisme Seyyed Hossein Nasr*”. Penelitian ini berawal dari kegelisahan mengenai dialektika Islam dan Modernitas, sebuah tema yang cukup populer pada tahun 90-an. Dalam tulisan ini, saya mengkaji dua aspek sekaligus. *Pertama*, kajian kritis terhadap fenomena krisis spiritual modernitas dan kedua, tawaran tasawuf sebagai solusi atas krisis modernitas tersebut. Namun saya melihat saat itu bahwa *body of knowledge* ilmu tasawuf dan ilmu-ilmu keislaman secara umum perlu dikaji secara kritis.

Problem *body of knowledge* ini kemudian saya lanjutkan saat saya melanjutkan studi S2 pada Pascasarjana IAIN Walisongo konsentrasi pemikiran hukum Islam (PHI). Penelitian tesis yang saya angkat saat itu berjudul "*Dekonstruksi Epistemologi Hukum Islam (Studi tentang Dialektika Strukturalisme dan Post-strukturalisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun)*". Tesis ini rupanya mendapatkan respons positif dari pengelola pascasarjana yang kemudian menerbitkannya bersama dengan tesis kolega saya Dr. Moh. Fauzi dengan judul "*Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*". Dalam tulisan ini saya mencoba melakukan dekonstruksi terhadap asumsi ontologis-metafisik terhadap fenomena yang mengitari problematika ilmu-ilmu keislaman, salah satunya fenomena yang oleh Mohammed Arkoun disebut sakralisasi pemikiran Islam (*taqdis al-afkar al-ddiniyyah*).

Tema dekonstruksi epistemologi ini kemudian saya teruskan dalam penelitian disertasi saya pada Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Disertasi saya berjudul *Rekonstruksi sistematik epistemologi ilmu-ilmu keislaman dalam pandangan hermeneutika Fazlur Rahman*, yang kemudian diterbitkan dengan judul *Hermeneutika al-Quran*. Dalam usaha melakukan rekonstruksi ini, saya meminjam pendekatan hermeneutika, sehingga membawa saya mengkaji ilmu-ilmu keislaman secara lebih luas, termasuk tafsir, hadis, ushul fiqh dan lain-lain. Salah satu gagasan penting yang bisa diambil dari penelitian ini adalah pentingnya kontekstualisasi ilmu-ilmu keislaman agar lebih dinamis dan *sholih li kulli zaman wa makan*. Namun demikian, saya melihat bahwa kontekstualisasi ini tidak boleh meninggalkan teks yang selama ini begitu dominan dalam pemikiran Islam agar tidak jatuh ke dalam liberalisme yang ekstrem. Meminjam teori Qiyas Imam Syafii yang mencoba mendialogkan masa lalu (*ushul*) dan masa kini (*furu'*), maka *ratio legis* atau *illat hukm* yang diperluas menurut hemat saya

dapat menjembatani gap antara teks dan konteks. *Ratio legis* atau *illat hukm* yang saya maksud di sini tidak terbatas hanya pada apa yang diperoleh dari teks, melainkan secara lebih luas menyangkut intertekstualitas baik *written text* maupun *social text*, baik yang hadir di zaman Nabi maupun yang hadir pada masa kini. Dengan cara demikian, saya berharap akan lahir prinsip-prinsip moral universal yang menjadi pedoman bersama semua umat Islam, sekaligus mengurangi gap antara kaum fundamentalis yang setia dengan teks dan kaum liberalis yang berusaha meninggalkan teks.

A. Problem Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman

Mengawali logika dialektika Hegel tersebut, saya akan mengangkat sebuah isu yang masih relevan hingga saat ini yaitu disintegrasi antara ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu umum (sains modern). Disintegrasi ini menurut hemat saya karena perseteruan yang tidak kunjung selesai dalam mencari titik temu antara nalar dan wahyu. Problem relasi nalar dan wahyu ini selalu menjadi polemik hingga saat ini yang mengakibatkan munculnya perbedaan umat Islam dalam merespons fenomena sosial, seperti contoh sederhana dalam menyikapi protokol COVID-19, vaksin dan lain-lain.

Pada kesempatan ini, saya ingin fokus pada kritik terhadap konstruksi ilmu-ilmu keislaman tradisional. Pertama-tama perlu saya garis bawahi bahwa Islam secara epistemologi mengakui peran rasio, indra, ilham dan wahyu sebagai sumber pengetahuan, namun secara historis-empiris hubungan sumber-sumber pengetahuan itu dalam sejarah pemikiran Islam tidak berjalan harmonis. Sebagai contoh, hukum lebih mengutamakan *aspek formal-eksoterik- tekstual-harfiyyah*, sehingga aspek rasio dan intuisi tersingkirkan. Tasawuf lebih mengutamakan aspek *esoterik-intuitif-bâthiniyyah*, sehingga aspek rasio dan indera dimarginalkan. Sementara itu, teologi lebih mengutamakan penalaran

rasional, sehingga aspek intuisi dan bahkan wahyu itu sendiri dipertentangkan dengan rasio. Ketidakharmisan ini semakin diperparah dengan munculnya dikotomi ilmu-ilmu rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) dan ilmu-ilmu agama (*al-'ulûm al-dîniyyah*) dalam sejarah pemikiran Islam. Fazlur Rahman dalam buku *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* menyebutnya sebagai kesenjangan antara Islam normatif (normative Islam) dan Islam historis (historical Islam).¹

Berangkat dari fenomena kesenjangan tersebut, saya melihat ada lima faktor yang menyebabkan terjadinya krisis epistemologis ilmu-ilmu keislaman.

1. Hegemoni Teks (*Episteme Bayani*) dalam Tradisi Ilmu-Ilmu Keislaman

Bahasa (teks) merupakan aspek yang sangat krusial dalam peradaban Islam, sebab al-Qur'an menggunakan bahasa Arab sebagai alat komunikasi untuk menyapa pembacanya. Karena itu, dalam sudut pandang *episteme bayani*, cara yang benar untuk memahami al-Quran harus bersandar pada logika bahasa Arab (Badui primitif) yang telah dibakukan. Permasalahannya, bahasa ternyata bukan hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi sekaligus membatasi cara pandang penuturnya dalam memahami serta menafsirkan dunia dan lingkungannya. Setiap masyarakat akan bertutur sebagaimana mereka berpikir dan mereka akan berpikir

¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), hlm. 141. Selain kategori Islam normatif dan Islam historis, Rahman juga membuat kategori tradisi agung (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) dengan makna yang kurang lebih sama dengan kategori sebelumnya. Lihat Fazlur Rahman, "Approach to Islam in Religious Studies: Review Essay", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 195-196.

sebagaimana mereka bertutur. Setiap masyarakat juga menyimpan pengalamannya dalam bahasa dan meneruskannya kepada generasi berikutnya, baik menyangkut persoalan kebenaran, kebaikan maupun keindahan.² Bahkan secara lebih tegas Hassan Hanafi mengatakan bahwa bahasa mengekspresikan taraf intelektual dan struktur teoretis penuturnya.³ Dengan demikian, bahasa bukan sekedar alat dan isi, tetapi juga bentuk (*form*) yang menghubungkan pengetahuan dengan konstruksi pemikiran pengguna bahasa itu.

Pembakuan bahasa Arab Badui ini secara epistemologis telah mempersempit ruang kerja metodologis disiplin ilmu-ilmu keislaman. Dalam leksikon Arab, tidak ditemukan adanya pola hubungan antara aspek *signified* (*al-ma'nâ*) dan *signifier* (*al-lafzh*). Karena itu, persoalan yang melingkupi epistemologi *bayânî* adalah relasi antara lafal dan makna serta relasi antara yang primer (*al-ushûl*) dan yang sekunder (*al-furû'*).⁴ Kemudian lahir konsep-konsep seperti *tasybîh* (emulasi) dan *qiyâs* (analogi) yang lazim dipakai dalam menyusun bentuk-bentuk kata dan kalimat, termasuk menyusun keindahan bahasa.⁵ Hegemoni teks (bahasa) ini kemudian memengaruhi perumusan beberapa disiplin keilmuan Islam seperti hadits, fiqh dan tafsir. Bahkan dapat

² Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nudzûm al-Ma'rifah al-'Arabiyyah*, (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahidah al-'Arabiyyah, 1992), hlm.16-18. Lihat juga *Takwîn al-'Aql al-'Araby*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), hlm. 76-77.

³ Hassan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, terj. Khairon Nahdhiyyin (Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003), hlm. 41.

⁴ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwîn...*, hlm. 20

⁵ Ahmad Baso, "Pengantar Penerjemah: Postmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis "kritik Nalar" Muhammad Abid al-Jabiri" dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. XI. Lihat juga *Takwîn . . .*, hlm. 75-93

dikatakan bahwa basis penalaran masing-masing disiplin ilmu tersebut berlangsung dalam satu sistem kesatuan yang diikat oleh faktor bahasa.

Dalam hal ini, Imam al-Syafi'i (w. 204 H) menjadi pionir dalam merumuskan hubungan antara aspek signified (*al-ma'nâ*) dan signifier (*al-lafzh*), dan hubungan antara bahasa dan teks suci (al-Qur'an) dalam sebuah konsep yang disebut analogi (*qiyâs*). Konsep ini ingin menggambarkan sesuatu hal yang *majhûl* (tidak dikenal) dengan sesuatu yang *ma'lûm* (yang sudah dikenal) melalui suatu sifat yang mengikat antar keduanya. Dengan kata lain, berpikir atau bernalar dalam pandangan Imam al-Syafi'i berarti berpikir dalam kerangka nash dan qiyâs atau analogi yang mempertautkan asal dengan kasus baru (*furû'*) merupakan satu-satunya metode yang valid untuk itu.

2. Kecenderungan Epistemologi Yang Bercorak Idealistik

Hegemoni teks (*episteme bayani*) dalam tradisi keilmuan Islam tersebut menunjukkan bahwa sumber pengetahuan yang dianggap valid adalah teks, bukan realitas empiris. Dengan demikian, ilmu-ilmu keislaman cenderung mengedepankan sistem epistemologi yang bercorak transendentalisme-idealistik. Artinya, solusi yang dihadapi umat Islam selalu didominasi oleh apriori teologis, sehingga rekonstruksi sejarah fakta-fakta diperkenankan hanya sejauh tidak bertentangan dengan kebenaran suci (wahyu).⁶ Dominasi ini tampak pada upaya idealisasi masa lampau yang dalam hal ini adalah al-Qur'an dan kehidupan Nabi serta generasi saksi wahyu dan berpaling kepadanya untuk mencari model-model dan sumber ilham. Dalam buku *Târîkhiyyah al-Fikr al-Islâm al-'Araby* (historisitas pemikiran Arab-Islam) di bawah judul

⁶ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 23.

"*mafhûm al-'aql al-Islâmî*" (konsep nalar Islam), Arkoun melihat bahwa dalam struktur hierarkhis tersebut terdapat campuran suatu nalar yang bergerak dalam sebuah korpus yang tertutupi (al-Qur'an dan hadits) yang diarahkan ke pemahaman transendental (*ilâhiyyah*) dan idealistis.⁷

Pilihan atas epistemologi yang bercorak *idealistik* ini selanjutnya melahirkan beberapa konsekuensi yang harus dipikul oleh ilmu-ilmu keislaman. *Pertama*, rumusan atau produk pemikiran yang dihasilkan ilmu-ilmu keislaman sering kali tidak memiliki hubungan relevansional dengan kebutuhan masyarakat. Produk pemikiran yang dihasilkan umumnya masih bergerak statis dalam wilayah pemikiran normatif ilmu-ilmu agama (*al-'ulûm al-dîniyyah*), sedangkan ilmu-ilmu rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) menempati posisi marjinal. Pada gilirannya, pemikiran Islam kurang begitu peduli terhadap realitas ayat-ayat *kauniyyah* (kosmologi) maupun realitas empiris ayat-ayat *kauniyyah-ijtimâ'iyah* (fenomena sosial) yang terkandung dalam al-Qur'an.⁸ Sebagai contoh, diskursus teologis hingga saat ini masih didominasi oleh masalah seputar sifat-sifat Tuhan, *free-will and predestination*, hubungan akal dan wahyu dan sebagainya yang sesungguhnya tidak banyak membantu dalam menyelesaikan problem sosial yang berhubungan dengan, misalnya, kependudukan, lingkungan, kesehatan dan sebagainya.

Kedua, pilihan atas epistemologi yang bercorak idealistik ini selanjutnya melahirkan sebuah "pencampuran" antara dimensi Islam yang bersifat normatif dan dimensi Islam yang bersifat historis. Berpijak pada teks al-Quran dan sunnah yang dijadikan sebagai premis mayor (*ashl*), maka umat Islam

⁷ Mohammed Arkoun, *Târîkhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islâmî*, (Beirut: Markaz al-Inmâ', 1986), hlm. 69.

⁸ Lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 59. Bandingkan dengan Mohammed Arkoun, *al-Islâm; al-Akhlâq wa al-Siyâsah* (Beirut: Maraz al-Inma' al-Qaumi, 1990), hlm. 90.

beranggapan bahwa tafsiran terhadap al-Quran dan sunnah tersebut identik dengan al-Quran dan sunnah itu sendiri dan karenanya kebenaran yang dihasilkannya juga dianggap sudah final. Akibatnya, umat Islam tidak mampu membedakan antara Islam sebagai agama dengan Islam sebagai produk pemikiran dalam kerangka historis tertentu. Dalam posisi demikian, sulit dibedakan mana sisi tradisi pemikiran Islam yang bersifat *essensial-substansial-fundamental-universal* dan mana sisi kesejarahan yang bersifat *lokal-regional-partikular*.⁹

Epistemologi ilmu-ilmu keislaman yang bercorak idealistik ini sangat berbeda sekali dengan tradisi pemikiran epistemologis yang berkembang di dunia Barat. Meskipun pemikiran epistemologi Islam dan Barat berasal dari warisan yang sama,¹⁰ namun pemikiran Barat mampu melepaskan diri dari corak *idealisme* filsafat Yunani, sehingga kritik epistemologi di dunia Barat berkembang secara dinamis dan berkecenderungan ke arah tradisi berpikir *realis-empiris*. Hal ini dapat dilihat dari dinamika pemikiran Barat yang berkembang mulai dari model pemikiran rasionalisme Descartes (1596-1650), *empirisme* David Hume (1711-1776), *kritisisme* Immanuel Kant (1724-1804), *positivisme* August Comte (1798-1857), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) dengan teori *language games*-nya, *falsifikasi* Karl R. Popper, kritik ideologi Jürgen Hubermas, hingga "paradigma" Thomas S. Kuhn dan seterusnya hingga saat ini.

⁹ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Oxford: Westview Press, 1994), hlm. 10. Lihat juga Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâm: Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shaleh, (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986), hlm. 17-24.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, "Sains Islam, Sains Barat: Warisan Sama Nasib Berbeda", terj. Luqman Hakim dalam *al-Hikmah*, Vol. VI/1995, hlm. 97.

3. Polarisasi Rasionalisme dan Tradisionalisme

Problem relasi nalar dan wahyu ini melahirkan polarisasi antara rasionalisme dan tradisionalisme dalam sejarah keilmuan Islam. Polarisasi ini awalnya dipengaruhi oleh nafas rasionalisme yang dihembuskan filsafat Yunani.¹¹ Meskipun tradisi dan nalar terdapat hampir di setiap pemikir-pemikir Islam saat itu, tetapi terdapat perbedaan penekanan atas keduanya. Sikap tradisional lebih mempostulasikan prioritas metodologis dan keunggulan epistemologis tradisi atas nalar, sedangkan sikap rasionalis lebih mempostulasikan prioritas metodologis dan keunggulan epistemologis nalar atas tradisi. Polarisasi ini tampak pada metode penafsiran al-Qur'an antara *tafsîr bil ma'tsûr* dan *tafsîr bil ra'yi* (rasio). Bila yang pertama lebih memprioritaskan formula hadits dalam menafsirkan al-Qur'an, maka yang kedua lebih memprioritaskan akal (*ra'yu*).¹²

Dalam bidang hukum Islam, polarisasi ini melahirkan golongan rasional dan golongan tradisional berkaitan dengan sumber yang layak bagi keputusan hukum. Tokoh yang paling representatif untuk golongan tradisional adalah kaum Hanbali dan mazhab al-Zhahiri yang mendapat pijakan kuat pada sosok Ibnu Hazm. Ia berusaha menggabungkan keterikatan tak bersyarat kepada makna harfiah teks suci dengan penerimaan yang sangat berwawasan luas terhadap hal-hal terbaik dalam pemikiran Arab abad 11.¹³ Adapun tokoh yang mewakili kelompok rasional adalah Hanafi, Maliki dan al-Syafi'i yang menerima teologi spekulatif. Kaum Hanafi adalah

¹¹ *Tradisi* dapat dimaknai sebagai keseluruhan kerangka diktum-diktum dan tindakan Nabi serta kaum salaf al-shalih meliputi sahabat Nabi bagi kaum Sunni atau para Imam bagi kaum Syi'ah yang menjelaskan wahyu al-Qur'an. Lihat Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 71

¹² Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali, 1993), hlm. 56.

¹³ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, hlm. 71.

kaum Maturidi (w. 941 M) dalam teologi, sementara Maliki dan Syafi'i adalah kaum Asy'ariyyah. Namun demikian, melebih-lebihkan pengertian rasional terhadap mazhab ini merupakan suatu kesalahan, karena dengan stratifikasi sumber-sumber hukum kelompok ini hanya semata-mata memperkuat kecenderungan tradisional, karena dengan demikian mereka berusaha membatasi pada pandangan pribadi (*ra'yu*) di kalangan Hanafiah, maupun kepentingan umum (*istishlah*) di kalangan Malikiyyah, dan Qiyas di kalangan Syafiiyah.¹⁴

Dalam bidang teologi, pertarungan antara rasionalisme dan tradisionalisme berlangsung antara kelompok rasionalis Mu'tazilah dan kelompok tradisional Asy'ariyyah.¹⁵ Mu'tazilah mengembangkan teori etis rasional bahwa baik dan buruk bisa diketahui akal tanpa bantuan wahyu, kecuali kewajiban-kewajiban aktual dari keyakinan etis sekunder. Kebaikan dan kejahatan bagi Mu'tazilah bukanlah konsep-konsep arbitrer yang validitasnya berakar pada ketentuan Tuhan, melainkan merupakan kategori-kategori rasional yang dapat dibangun melalui rasionalitas murni.¹⁶ Akal mampu menentukan perbuatan-perbuatan yang harus dikerjakan atau dihindari agar lebih dekat pada jalan hidup etis yang benar. Dengan demikian, dalam teori etis Mu'tazilah wahyu menempati posisi sekunder. Cara ini dipandang efektif untuk

¹⁴ Kualifikasi lain dikemukakan oleh Nurcholish Madjid. Ia mengklasifikasikan Imam Abu Hanifah (80H-150H) sebagai tokoh rasional dengan metode *istihsan*, Imam Malik (93H-179H) sebagai tokoh tradisional karena bersandar pada *ahl al-madīnah*, sedangkan Imam Al-Syafi'i (150H-204H) sebagai penengah dengan metode *qiyās*. Lihat Nurcholish Madjid, "Imam Syafi'i Peletak Dasar Metodologi Pemahaman Hukum dalam Islam" dalam Imam Syafi'i, *Ar-Risalah*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. xiv-xv.

¹⁵ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, hlm. 80.

¹⁶ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 85.

membangun sistem etis universal pada basis analisis objektif moral terhadap al-Qur'an.

Pandangan-pandangan Mu'tazilah ini kemudian ditentang golongan Asy'ariyyah – sebuah aliran teologi yang dipelopori Abu Hasan al-Asy'ari (w. 330 H/942 M). Golongan ini menolak gagasan humanisme Mu'tazilah yang dianggap terlalu ekstrim karena penegasannya tentang keadilan Tuhan yang berada di luar konsep keadilan manusia. Ketika Mu'tazilah menempatkan ide tentang Tuhan dalam lingkaran keadilan manusia, Asy'ariyyah justru menempatkan ide tentang keadilan manusia dalam lingkaran ide tentang Tuhan.¹⁷ Konsekuensinya, manusia berkaitan dengan perbuatannya hanyalah aktor dalam pengertian metaforis.¹⁸

4. Disharmoni Ilmu-Ilmu Keislaman

Problem relasi nalar dan wahyu juga melahirkan disharmoni ilmu-ilmu keislaman. Disharmoni ini antara lain berlangsung antara **hukum dan tasawuf**. Meskipun keduanya sama-sama bersumber dari al-Qur'an, namun hukum lebih menekankan segi-segi *lahiriah-eksoterik*, sementara tasawuf lebih menekankan aspek *bâtiniyyah-esoterik*. Secara fundamental, pertentangan ini berkaitan dengan penilaian terhadap tingkah laku. Tasawuf mengkritik hukum (fiqh), karena ia secara formal tidak mampu membedakan antara

¹⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: Chicago University Press, 1979), hlm. 123.

¹⁸ Al-Asy'ari menggunakan kata-kata memperoleh (*acquire*) daripada kata-kata melakukan (*do*) berkaitan dengan manusia. Menurut al-Asy'ari, al-Qur'an sering menggunakan kata melakukan (*do*) dan menjalankan (*amal*) berkenaan dengan manusia. Sementara al-Qur'an juga menggunakan istilah memperoleh (*kasb* atau *acquire*) untuk menegaskan tidak hanya menunjukkan perbuatan, tetapi membangkitkan rasa tanggungjawab terhadap perbuatan manusia. Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld, 2000), hlm. 57.

perbuatan hukum dan bukan perbuatan hukum, sebagaimana kewajiban kepada Allah untuk tidak berkata dusta di satu sisi, dan kewajiban untuk tidak mencuri di sisi lain. Bila yang terakhir bisa divonis di pengadilan hukum, sementara yang pertama hanya bisa dikenakan hukum lewat pengadilan kesadaran di hadapan Allah.¹⁹ Hukum Islam (fiqh) karenanya dituduh bersifat formal dan eksoterik, karena tidak mampu menyentuh dimensi batin (esoterik).²⁰ Perbedaan-perbedaan asumsi ini mengakibatkan hubungan antara tasawuf dan hukum menjadi tidak harmonis. Adanya literatur tentang *hiyâ'l* yang bertujuan memberi petunjuk tentang bagaimana cara menghindari hukum merupakan indikator adanya disharmoni antara Tasawuf dan hukum.

Disharmoni antara hukum dan etika ini mengakibatkan tuntunan-tuntunan moral dan etis dalam hubungan antar manusia cenderung dikaburkan oleh penekanan-penekanan yang diberikan kepada bentuk dan detail dalam perkembangan hukum Islam. Lebih dari itu, para ahli hukum makin lama malah makin memandang al-Qur'an sebagai dokumen hukum. Ujung-ujungnya, mereka memandang bahwa penerapan aturan-aturan dan regulasi-regulasi hukum Islam yang spesifik dianggap sebagai pemenuhan kehendak ilahi yang benar. Aspek-aspek etis al-Qur'an kemudian tertutupi dan dikacaubalaukan oleh formula-formula legalnya. Di sini kemudian muncul diktum yang makin lama makin menampakkan bukti kebenarannya bahwa kitab suci al-Qur'an malah menjadi penjara bagi para penafsirnya dan bukan menjadi sumber atau petunjuk.²¹

¹⁹ Fazlur Rahman, "Hubungan Hukum dan Etika dalam Islam", terj. M.S. Nasrullah dalam *Al-Hikmah*, No. 9, Tahun 1413 H, hlm. 39.

²⁰ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), hlm. 121-124. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 186.

²¹ Ihsan Ali Fauzi, "Menuju Sistematisasi Etika al-Qur'an" dalam *Al-Hikmah*, No. 9, Tahun 1413 H, hlm. 50.

Disharmoni juga berlangsung antara **hukum dan teologi**. Asumsi-asumsi teologis yang dikemukakan para teolog secara tidak langsung akan memengaruhi formula-formula hukum Islam (fiqh). Kebebasan kehendak manusia untuk berbuat sebagaimana dikemukakan doktrin Qodariyyah dapat menjadi landasan untuk meminta pertanggungjawaban manusia di hadapan hukum. Akan tetapi, hubungan ini tidak selalu nyata dalam formulasi hukum Islam, bahkan para ahli hukum lebih memilih jalan Jabbariyyah (predestination) dalam asumsi hukum mereka, sehingga terjadi kontradiksi internal dalam tubuh hukum itu sendiri. Sebagai contoh, atas dasar hadits-hadits Jabbariyyah, hukum menganggap bahwa manusia adalah tempat berlangsungnya kewajiban legal-moral dan karena itu ia dibebani dengan tanggung-jawab membuat pilihan yang benar dan bertindak dengan bebas. Ketika ahli-ahli hukum terkemuka seperti Ahmad bin Hanbal mengungkapkan pandangan Jabbariyyah dalam teologinya dan menolak hubungan organis antara keimanan dan tindakan, maka permasalahan ini dapat dilihat dari kenyataan bahwa pandangan teologi mereka bersumber dari pandangan yang berbeda dengan asumsi fiqh mereka, sehingga antar keduanya tidak sinkron. Mereka mempertahankan doktrin-doktrin yang kontradiktif tentang manusia.

Disharmoni juga berlangsung antara **teologi dan tasawuf**. Sebagaimana diketahui bahwa moralitas hanya akan bermakna apabila manusia diasumsikan memiliki kebebasan berkehendak. Namun faktanya, pandangan teologi yang dominan adalah pandangan *jabbariyah* (determinisme). Moralitas tidak memiliki arti apa pun manakala manusia tidak ditempatkan sebagai insan yang bebas memilih tujuan tertentu dan bertindak dengan cara tertentu.²² Tanpa adanya

²² Robert C. Solomon, *Etika: Suatu Pengantar*, terj. Andre Karo-Karo (Jakarta: Erlangga, 1987), hlm.88. Bandingkan dengan H. De Vos, *Pengantar Etika*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), hlm. 139. Bandingkan dengan Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah*

kebebasan, manusia tidak akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang ia lakukan. Pandangan ini merujuk pada kategori yang dikemukakan Immanuel Kant tentang moralitas dan legalitas. Jika legalitas adalah kesesuaian suatu tindakan dengan hukum atau norma lahiriah belaka, maka moralitas adalah kesesuaian sikap dan perbuatan seseorang dengan norma atau hukum batiniah orang tersebut yang ia pandang sebagai sebuah kewajiban.²³

5. Dikotomi Ilmu Agama dan Ilmu Rasional

Problem relasi nalar dan wahyu juga mengakibatkan dikotomi ilmu agama dan ilmu rasional (sains modern). Secara historis, dikotomi ilmu pengetahuan agama (*al-'ulûm al-dîniyyah*) terhadap ilmu pengetahuan rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) terjadi karena ada serangan al-Ghazali terhadap ilmu-ilmu rasional, khususnya filsafat.²⁴ Serangan ini antara lain dilakukan al-Ghazali pada abad 3 H/12 M untuk memperebutkan kewibawaan ilmu-ilmu agama di antara berbagai bidang ilmu pengetahuan. Dalam buku *Tahâfut al-Falâsifah*, al-Ghazali mengajukan argumentasi terhadap kedudukan kaum filosof dalam hubungannya dengan doktrin keagamaan dan mengungkapkan kontradiksi-kontradiksi dalam filsafat itu sendiri maupun kekurangannya ditinjau dari sudut pandang agama. Serangan al-Ghazali terhadap filsafat atau sains-sains rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) ini oleh Hassan

Pokok Filsafat Moral (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hlm. 22 dan lihat juga David Trueblood, *Filsafat Agama*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), hlm. 168.

²³ Lili Tjahjadi, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Katgeoris*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 47. Bandingkan dengan Franz Magniz-Suseno, *Etika Dasar*, hlm. 57.

²⁴ Mohammed Arkoun, *Târîkhiyyah al-Fîkr al-'Araby al-Islâmî* (Beirut: Markaz al-Inma', 1986), hlm. 13.

Hanafi dianggap sebagai salah satu akar krisis yang di alami dunia Islam.²⁵

Akan tetapi, posisi al-Ghazali dalam hubungannya dengan sains-sains rasional mengundang polemik di kalangan umat Islam sendiri, mengingat al-Ghazali sendiri sangat apresiatif terhadap ilmu pengetahuan seperti tampak dari keterangan al-Ghazali mengenai klasifikasi ilmu yang ia jelaskan dalam *Ihya' 'Ulûm al-Dîn* di bawah judul "*Baina al-'Ilm al-Ladzî Huwa Fardlu Kifâyah*". Menurut al-Ghazali, ilmu dibagi menjadi dua; *syar'iyah* dan *ghairu syar'iyah*. Ilmu *syar'iyah* adalah ilmu yang berasal dari para Nabi yang wajib dipelajari setiap muslim, sedangkan ilmu *ghairu syar'iyah* adalah ilmu yang bukan berasal dari para Nabi. Dilihat dari sifatnya, ilmu dibagi menjadi ilmu yang terpuji (*maḥmûdah*) dan ilmu yang tercela (*madzmûmah*). Di antara kedua ilmu ini adapula yang bersifat *mubâh*. Ilmu-ilmu kedokteran, hisab, industri (*al-shanâ'at*) dan lain-lain yang bermanfaat bagi manusia adalah termasuk ilmu yang mempelajarinya fardlu kifâyah. Ilmu yang dipandang fardlu kifâyah yang lain adalah filsafat yang meliputi matematika (*riyâdhiyyah*), logika (*manthiqiyyah*), fisika (*thab'iyah*), metafisika (*ilâhiyyah*), ilmu politik (*siyâsiyah*) dan filsafat moral (*khulûqiyyah*).²⁶

Berangkat dari klasifikasi ilmu yang dibuat al-Ghazali ini, Syafi'i Ma'arif menyimpulkan bahwa al-Ghazali sebenarnya tidak menolak filsafat secara utuh, sebab yang diserang al-Ghazali hanyalah dimensi metafisis dari filsafat.²⁷ Salah satu aspek metafisis dari filsafat yang ditolak al-Ghazali adalah doktrin tentang kekekalan alam. Menurut sudut pandang

²⁵ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. Imam Aziz (Yogyakarta: LKiS, 1994), cet.-II, hlm. 45-46.

²⁶ Imam al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn Jilid I* (Mesir: Dâr al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), hlm. 18.

²⁷ Syafi'i Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 58.

filsafat, alam adalah efek abadi Tuhan, yang dengannya ia mempunyai hubungan unilateral dalam ketergantungan absolut.²⁸

Serangan al-Ghazali terhadap filsafat ini sebenarnya telah disanggah oleh Ibnu Rusydi dalam bukunya *Tahâfut al-Tahâfut*. Akan tetapi, sanggahan Ibnu Rusydi ini tidak mendapat respon positif dari kalangan umat Islam, sehingga gaung pemikirannya hilang di tengah dominasi pemikiran Ghazalian.²⁹ Akibatnya, filsafat tidak mampu menempati posisi istimewa dalam khazanah ilmu-ilmu keislaman. Sejak saat itu pula, hubungan antara ilmu pengetahuan agama (*al-'ulûm al-dîniyyah*) dan ilmu pengetahuan rasional (*al-'ulûm al-'aqliyyah*) tidak lagi dikaji secara intens dan wilayah "yang terpikirkan" (*thinkable/mufakkar fih*) ini berubah menjadi wilayah "yang tak terpikirkan" (*unthinkable/la mufakkar fih*) dalam setiap karya penulis Islam sesudahnya.³⁰ Kondisi ini

²⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm 168.

²⁹ Meskipun demikian, filsafat sesudah al-Ghazali sesungguhnya tidak mati, tetapi tetap berkembang dalam warna sufisme spekulatif seperti gagasan epistemologi *illuminatif* yang dikembangkan Shihabuddin al-Suhrawardi yang dihukum mati pada tahun 587 H/ 1191 dan dikembangkan lagi pada abad ke-11 H/17 M oleh Shadaruddin asy-Syirazi. Sejak saat itu, fungsi filsafat direduksi hanya sebagai pendukung dan pelindung doktrin-doktrin tasawuf, sehingga dalam tasawuf sendiri lahir sebuah aliran yang disebut tasawuf filosofis yang dipelopori Suhrawardi (550 – 578H) dan Muhyiddin Ibnu 'Arabi (w. 628 H). Meskipun demikian, sangatlah jelas bahwa saat itu filsafat tidak lagi menjadi arus utama pemikiran Islam, dan terlempar pada posisi marjinal. *Ibid*, hlm 177. Lihat juga Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 76. Bandingkan pula dengan Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu Arabi*, terj. Ahmad Mujahid: (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 78-104. Lihat juga Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Khazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2002), cet. II, hlm. 79.

³⁰ Mohammed Arkoun, *Târîkhiyyah al-Fikr al-'Araby*, hlm. 14. Bandingkan dengan *Ibid.*, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulumul Quran*, No. 7, Vol. II, 1990, hlm. 85.

kemudian memengaruhi pola pengajaran dan kurikulum madrasah abad pertengahan.³¹

B. *Ratio Legis* al-Quran sebagai Substansi Pewahyuan

Pertanyaan yang sering kali mengemuka adalah bagaimana menjembatani persoalan disintegrasi, disharmoni dan polarisasi dalam ilmu-ilmu keislaman tersebut. Menurut hemat saya, integrasi dan harmonisasi ilmu-ilmu keislaman harus dapat dikembalikan kepada prinsip-prinsip moral al-Quran.³² Prinsip-prinsip moral ini secara normatif merupakan perluasan dari konsep *ratio legis* atau '*illat al-hukm*' dalam pandangan *qiyâs* tradisional. Dalam pandangan tradisional, '*illat al-hukm*' adalah sebuah persamaan prinsipal yang mengikat antara *ashl* dan *furû'* sehingga hukum yang berlaku pada *ashl* juga berlaku bagi *furû'*.³³ Namun demikian, konsep '*illat al-hukm*' yang saya maksud di sini adalah mengikuti konsep Fazlur Rahman; yaitu makna-makna yang diperoleh melalui kajian intertekstualitas ayat al-Quran secara

³¹ Seyyed Hosein Nasr mencatat pembatasan-pembatasan terhadap kurikulum ini berlangsung sejak abad 8H/14M, sementara yang tertinggal pada abad tersebut hanyalah mata kajian yang berurusan dengan sains-sains yang ditransmisi saja (*al-'ulûm al-naqliyyah*). Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 168.

³² Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm.195.

³³ Dengan kata lain, '*illat al-hukm*' adalah alasan-alasan hukum atau *ratio legis* yang menandai titik persamaan prinsipal antara dua kasus sehingga dengan persamaan prinsipal dan essensial ini status hukum yang berlaku pada kasus yang pertama (*ushûl*) juga berlaku pada kasus yang lain (*furû'*). Rahman memberikan contoh bahwa dalam kasus konsumsi alkohol, *raiso legis*-nya adalah bahwa alkohol dapat mengakibatkan perselisihan di kalangan orang-orang dan bahwa ia mengalihkan mereka dari kewajiban-kewajiban utama, seperti mengingat Allah atau kewajiban-kewajiban penting lainnya. Ketika *rasio legis* semacam ini eksis, maka hukum harus dirumuskan selaras dengan rasio legis. Fazlur Rahman, "Interpreting al-Qur'an" dalam *Inquiry*, Mei, 1986, hlm. 47.

menyeluruh dan komprehensif, bukan bertumpu pada pemahaman ayat-ayat secara terisolir. Pandangan semacam ini juga dikemukakan oleh al-Syathibi (w. 1388) yang menyatakan validitas abadi dari al-Qur'an hanya terletak pada prinsip-prinsip umum (*ushûl kulliyah*) dan tidak pada bagian-bagian individual al-Qur'an.³⁴ Jika al-Syafi'i menganggap bahwa antara makna (*parole*) dan lafal (*langue*) memiliki hubungan substansial yang tidak dapat dipisahkan dan karenanya ia lebih mengupayakan pemaknaan secara tekstual,³⁵ maka Rahman dan al-Syathbi memandang bahwa yang terpenting dari al-Qur'an adalah maknanya. Bagi Rahman, *élan* dasar al-Qur'an adalah moralnya sehingga lafal-lafal baginya tidak harus membatasi seseorang untuk menangkap maknanya. Berbeda dengan penafsiran kaum tradisional, Rahman berpendapat bahwa prinsip-prinsip umum dari perintah-perintah al-Qur'an adalah sesuatu yang paling pantas untuk diimplementasikan, sedangkan aturan spesifik akan dimasukkan ke bawahnya. Dengan kata lain, *ratio legis* atau prinsip-prinsip moral al-Qur'an merupakan substansi hakiki dari al-Quran. Karena itu, *ratio legis* atau prinsip-prinsip moral al-Qur'an dapat dijadikan sebagai alat untuk mengikat kembali seluruh dimensi keilmuan Islam agar kembali kepada semangat al-Qur'an yang utuh.

Karena itu, dalam skema pemikiran Rahman, etika al-Qur'an menempati posisi sentral dan strategis dalam mengintegrasikan ilmu-ilmu keislaman dalam sebuah rangkaian *teologi-etika-hukum*. Dalam rangkaian tersebut, etika menjadi mata rantai yang menghubungkan antara teologi dan hukum. Akan tetapi, meskipun etika sangat sentral dalam skema pemikiran Rahman, namun Rahman mengatakan

³⁴ Al-Syathibi, *al-Muwâfaqât* (Cairo: Muhammad Ali Shabih, 1969), Juz I, hlm. 13-14.

³⁵ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 179.

bahwa etika juga harus dibangun di atas landasan teologi atau pandangan dunia al-Qur'an (*tauhid*) yang menyangkut tentang Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam serta peranan Tuhan dalam sejarah manusia dan masyarakat. Berdasarkan pandangan dunia al-Qur'an ini, umat Islam akan memahami hakikat perintah Tuhan bagi eksistensi manusia dan hal ini akan memberi peluang lahirnya sistem nilai atau etika al-Qur'an yang mengacu kepada keadaan jiwa yang disebut *taqwa* atau perasaan akan kehadiran Tuhan yang hidup. Kemudian, etika yang dibangun di atas landasan teologi tersebut akan memengaruhi formulasi hukum Islam yang bertugas mengatur semua pranata agama, sosial, politik dan ekonomi masyarakat.

Seperti halnya dengan hukum, teologi Islam juga harus berlandaskan etika al-Qur'an agar teologi Islam mampu memberikan penuturan yang koheren dan setia tentang apa yang ada dalam al-Qur'an, sehingga seseorang yang beriman bisa memberikan kesetujuannya melalui pikiran maupun hatinya dan menjadikan pandangan hidup tersebut sebagai tempat yang memberikan kedamaian intelektual, moral dan spiritual baginya. Pada saat yang sama, teologi juga akan memengaruhi formulasi hukum Islam, khususnya berkaitan dengan doktrin "kebebasan dan tanggung jawab", sebab umat Islam yang melakukan pelanggaran tidak dapat dipersalahkan di hadapan hukum jika secara teologis ia tidak memiliki kebebasan untuk bertindak.

C. Sistematisasi *Ratio Legis* al-Quran Melalui Pendekatan Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutik

Ketika diyakini bahwa *ratio legis* al-Quran sebagai substansi pewahyuan, lalu bagaimana langkah metodis untuk menemukan rumusan *ratio legis* al-Quran tersebut? Menurut saya, merumuskan *ratio legis* al-Quran bukan langkah yang sederhana, melainkan diperlukan langkah-langkah sistematis

untuk menganalisis teks-teks keislaman yang melampaui batas studi Islam tradisional, dengan cara menambahkan bantuan ilmu filsafat, ilmu sosial dan humaniora Barat mutakhir;³⁶ yakni perpaduan (*sintesis*) apa yang baik dari pemikiran Islam dan apa yang baik dari khazanah peradaban modern,³⁷ atau dengan kata lain *al-muhâfadhah 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu 'alâ al-jadîd al-ashlah*.

Menurut hemat penulis, salah satu perangkat metodologis yang dapat dijadikan alternatif perumusan ratio legis al-Quran adalah integrasi tafsir, ta'wil dan hermeneutika. Secara konseptual, tafsir sering didefinisikan sebagai *kasyf al-murâd 'an al-lafdh al-musykil* (menjelaskan apa yang dimaksudkan dari kalimat yang sulit).³⁸ Dalam bahasa teknis, tafsir lalu digunakan dalam arti penjelasan, penafsiran dan komentar terhadap al-Quran yang berisi langkah-langkah untuk memperoleh pengetahuan yang berperan membantu memahami al-Quran, menjelaskan makna dan mengklarifikasi implikasi-implikasi hukumnya. Karena itu, Muhammad Ali al-Shabuni, Mubammad Husayn Al-Dhahabi dan al-Qurtubi mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang berhubungan dengan upaya memahami atau menjelaskan makna al-Quran dalam batas kapasitas manusia.³⁹

³⁶ Johan H. Meuleman, "Kata Pengantar" dalam: *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, pen. Mohammed Arkoun, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 5

³⁷ Suadi Putro, *Pandangan Mohammed Arkoun tentang Islam dan modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 109

³⁸ Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab* Juz II, (Muassasah Mishriyyah, t.t.) hlm. 317. Lihat juga Louis Ma'luf, *al-Munzid fî al-Lughah wa al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, t.t.). hlm. 583 Lihat Badr al-Din Muhammad bin Muhammad Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 147

³⁹ Lihat Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî 'Ulûmul Quran* (Beirut: Alamul Kutub, 1985), hlm 66. dan juga Mubammad Husayn Al-Dhahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1961), hlm. 15 Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan*

Sementara itu, *ta'wīl* sering dipahami secara beragam. Manna' al-Qathan, misalnya, mendefinisikan *ta'wīl* sebagai usaha mengembalikan *lafadz* dari makna yang *rājih* kepada makna yang *marjūh* karena ada dalil yang bisa dijadikan *qarīnah*,⁴⁰ sedangkan al-Zarkasyi mendefinisikan *ta'wīl* sebagai usaha mengembalikan ayat pada makna yang dikandungnya.⁴¹ Sementara itu, Nashr Abu Zaid mengatakan bahwa *ta'wīl* berarti kembali kepada sesuatu (perbuatan atau perkataan) untuk menyingkap makna yang ditujukan (*dalālah*) atau sumber (*al-ashl*) dan signifikansi (*al-maghza*) atau implikasi (*al-aqībah*).⁴² Meskipun mereka mendefinisikan *ta'wīl* secara beragam, namun mereka berpendapat bahwa *ta'wīl* berakar pada postulat sentral bahwa segala sesuatu (teks) selalu memiliki dimensi *eksoterik-eksternal* dan dimensi *spiritual-esoterik*.⁴³ Berangkat dari postulat tersebut, maka *ta'wīl* berusaha menemukan *second meaning* (aspek spiritual esoterik) dari suatu teks yang disebut makna batin, sebagai lawan dari makna harafiah atau *exoteric (zhāhir)*.⁴⁴ Karena itu,

Peran Wahyu dalam Masyarakat, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 56
Muhammad Abdullah Al-Zarkasyi, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qurān* (Kairo: Maktab Atsabi, t.t.), hlm. 13-14.

⁴⁰ Manna' al-Qathan, *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 325

⁴¹ Badr al-Din Muhammad bin Muhammad Al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 148

⁴² Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd Khithāb al-Dīni* (Kairo: Sinā li al-Nasyr, 1992), hlm. 16

⁴³ Charles J. Adams, "Hermeneutika Henry Corbin", dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Baidhawi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), hlm. 183

⁴⁴ Menurut Henry Corbin, makna batin atau *second meaning* dari al-Quran ini dapat dipahami dengan menggunakan metode fenomenologi yang disebut *kasyful Mahjūb*. Fenomenologi dalam pemahaman Corbin berisi upaya untuk melepaskan penghalang atau *hijāb* yang dapat menutupi pandangan terhadap realitas *haqiqi*. Meminjam istilah Bultman mengenai "*living relationship*" atau hubungan eksistensial antara *the reader* atau *the interpreter* dengan teks, Corbin lebih jauh mengatakan bahwa hubungan dalam *ta'wīl* merupakan bentuk "*spiritual relationship*", karena makna yang

ta'wīl dipahami sebagai penjelasan makna terdalam dan tersembunyi dari al-Quran (*the explanation of the inner and concealed meanings of the Qur'ān*).⁴⁵

Karena itu, kerja *ta'wīl* sangat berbeda dengan *tafsir*, karena sementara *tafsir* berhubungan dengan dimensi eksoterik atau lahiriah teks, maka *ta'wīl* berhubungan dengan dimensi esoterik atau dimensi batiniah teks. Untuk membedakan antara *tafsir* dan *ta'wīl* tersebut, Syed Farid al-Attas memberi contoh penerapannya dengan merujuk kepada ayat, “*Dia mengeluarkan hidup dari mati*” (QS. Al-An'am: 95), jika ayat ini dipahami bahwa Tuhan menghidupkan burung dari telur, misalnya, jelas ini merupakan *tafsir*. Tetapi, jika dipahami “Tuhan mengutamakan mukmin daripada musyrik atau mengutamakan yang berilmu daripada yang bodoh, maka ini merupakan *ta'wīl*”, karena ia mengandung makna yang bersifat mendalam.⁴⁶

Sementara itu, hermeneutika secara sederhana merupakan metode pemahaman atas pemahaman (*understanding of understanding*). Hermeneutika berusaha memahami (*verstehen*) makna-makna yang terdapat dalam pengalaman dan struktur simbolis (*erlebnis*) yang dihasilkan di dunia ini,⁴⁷ bukan menjelaskan hubungan kausalitas (*erklären*). Sebagai bagian dari metode *verstehen*, tugas pokok

benar dari suatu teks tidak terletak pada aspek yang tampak, tetapi pada aspek kedalaman (*inner aspect*) yang hanya dapat diraih melalui interpretasi spiritual. Lihat Yusuf Rahman, “Spiritual hermeneutik (Ta'wil): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach”, dalam *Al-Jami'ah*, No. 62/XII/1998, hlm. 6-9

⁴⁵ Ahmad von Denffor, *Interpreting The Text*, dalam Webiste Internet: <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Tafseer/Ulum/Denffor6.html>, diakses tanggal 21 Juni 2005

⁴⁶ Syed Farid al-Attas, “Agama dan Ilmu-Ilmu Sosial”, dalam *'Ulumul Quran* Nomor. 2 Vol. V Th. 1994, hlm. 41

⁴⁷ F. Budi Hardiman, “Positivisme dan Hermeneutika: Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek” dalam *Basis*, Maret, 1991, hlm 94

hermeneutika adalah menafsirkan teks atau realitas sosial masa lampau yang asing sama sekali agar dapat dipahami oleh orang yang hidup di ruang-waktu dan suasana kultural yang berbeda. Teks di sini dipahami dalam pengertian luas, termasuk peristiwa sejarah, simbol-simbol maupun mitos.⁴⁸

Dalam hal ini, hermeneutika berusaha menelusuri transmisi ide ke dalam konsep dan gagasan kongkret yang tertuang dalam bentuk bahasa (teks). Dalam sudut pandang hermeneutika, sebuah teks selalu memiliki dua bentuk: internal dan aktual. Bentuk internal adalah struktur gagasan dan pikiran sebelum ia dimanifestasikan dalam bentuk sistem tanda, sementara bentuk aktual adalah manifestasi pikiran ke dalam struktur tanda yang dapat berupa ucapan dan tulisan. Sebuah teks *an sich* sering kali tidak akurat dalam menghadirkan sebuah realitas, sebab di balik teks terdapat banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi yang harus dipertimbangkan agar memahami gagasan yang hendak disajikan pengarangnya. Jadi, meskipun bahasa (teks) merupakan sarana yang dapat menerangkan makna di bawah permukaan dunia ide, namun makna tersebut baru bisa diraih setelah beberapa variabel serta gagasan yang tersembunyi di balik teks berhasil diungkap. Karena itu, dalam memahami makna sebuah teks, acuan kepada struktur bahasa teks (*world of the text*) dan struktur pikiran pengarang teks (*the world of the author*) harus diperhatikan secara bersama-sama.⁴⁹

Berdasarkan pandangan ini, Schleiermacher (1768-1834) mengajukan konsep interpretasi gramatis dan psikologis dalam memahami teks. Interpretasi gramatika

⁴⁸ Paul Ricoeur mengartikan hermeneutika sebagai *theory of the operations of understanding in their relation to the interpretation of text*. Lihat Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essay in Hermeneutics, II* (Evanston: Northwestern University Press, 1991), hlm. 53

⁴⁹ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 27

bekerja untuk memahami dimensi bahasa yang digunakan sebuah teks berdasarkan aturan dan kaidah yang bersifat objektif dan umum. Sementara itu, interpretasi psikologis berfungsi untuk memahami wilayah pemikiran pengarang yang bersifat subjektif dan individual.⁵⁰ Teks harus dipahami dengan cara memahami proses mental yang ikut bermain ketika pengarang menuangkan gagasannya ke dalam teks.⁵¹

Selain pemahaman yang utuh terhadap dunia teks (*world of the text*) dan dunia pengarang (*the world of the author*), hermeneutika juga menghendaki agar seorang penafsir memahami dunia pembaca (*world of the reader*). Dalam memahami sebuah teks, teks dan pengarang jarang hadir bersama-sama di hadapan pembaca, sehingga faktor subyektivitas pembaca dalam memahami teks menjadi sangat berperan. Membaca berarti juga menafsirkan atau bahkan menulis ulang dalam bahasa mental dan bahasa pikir sang pembaca hanya saja tidak dituliskan. Ketika sebuah teks hadir di depan pembaca, maka teks menjadi berbunyi dan berkomunikasi hanya ketika ia membacanya dan membangun makna berdasarkan sistem tanda yang ada. Jadi, makna itu ada dalam teks, dalam otak pengarang dan dalam benak pembacanya.

Karena alasan-alasan tersebut, hermeneutika kemudian mengembangkan struktur triadik seni interpretasi yang meliputi dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca (*world of the reader*). Secara implisit, struktur triadik ini mengandung permasalahan konseptual hermeneutik mengenai *hakikat teks, cara memahami teks dan pengaruh presupposisi, kepercayaan*

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 89 Lihat juga Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Cambridge : Poltry Press, 1987, hlm. 13.

⁵¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 88.

atau horizon pembaca (*reader*) dalam memahami dan menafsirkan teks.⁵² Jadi, gagasan fundamental (*fundamental ideas*) hermeneutika berhubungan dengan pemahaman atas horizon teks, pengarang dan pembaca dalam rangka menangkap makna yang menjadi intensi penulis teks sekaligus kontekstualisasi makna tersebut dalam situasi kekinian. Dengan mempertimbangkan ketiga horizon tersebut, hermeneutika menjadi sebuah kegiatan rekonstruksi dan reproduksi makna dengan cara melacak bagaimana suatu teks dituangkan oleh pengarang, makna apa yang ingin disampaikan oleh pengarang, dan kemudian berusaha melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks tersebut dibaca pada situasi kekinian.⁵³ Gagasan dasar hermeneutika tersebut secara substansial sesungguhnya mengandung ajakan untuk merumuskan konstruksi ilmu-ilmu keislaman atas dasar hubungan dialektika antara teks dan konteks sehingga lahir ilmu-ilmu keislaman yang selalu siap memberikan solusi responsif terhadap dinamika masyarakat.

Metodologi tafsir, ta'wil dan hermeneutika tersebut bisa saling melengkapi, karena ketiganya memiliki keunggulan dan kelemahan masing-masing. Keunggulan yang tampak menonjol dari metodologi tafsir adalah penekanannya terhadap watak objektivisme dalam penafsiran al-Quran. Objektivisme ini selanjutnya akan melahirkan produk penafsiran yang tidak semena-mena terhadap al-Quran, sehingga lahir produk pemikiran yang lebih terbebas dari campur tangan ideologi dan kepentingan penafsir atau yang

⁵² Van A Harvey, "Hoermeneutics", dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, Vol. V (Macmillan: Simon & Schuster, 1995), hlm. 280

⁵³ Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 1.

oleh Nasr Hamid Abu Zaid disebut sebagai penafsiran tendensius (*a-talwīn*).⁵⁴

Meskipun demikian, metode tafsir juga mengandung beberapa kelemahan. *Pertama*, tradisi pemikiran tafsir masih mengandung kelemahan dari sudut pandang hermeneutika modern karena tafsir tidak mampu memenuhi struktur triadik dalam hermeneutika berupa hubungan dialektis antara teks, penafsir dan realitas dalam kegiatan interpretasi, yang menurut hermeneutika modern tidak mungkin diabaikan dalam menentukan makna.⁵⁵ Sementara itu, hubungan dialogis dalam tafsir hanya berlangsung dua arah, yakni antara al-Qur'an sebagai objek yang ditafsirkan dengan penafsir itu sendiri. Pemahaman terhadap teks berhenti pada bahasa dan diperluas paling jauh sampai ke konteks historis (*asbāb al-nuzūl*), sementara realitas pembaca kurang mendapat perhatian.⁵⁶ Karena itu, metodologi tafsir yang menempatkan penelitian sejarah dan linguistik sebagai kriteria dalam menjamin kebenaran objektif sebuah interpretasi selalu gagal dalam mengeksplisitkan fungsi performatif pembaca.

Kedua, objektivisme tafsir yang menekankan dimensi lahiriah teks ternyata dapat mempersempit ruang pemahaman terhadap al-Quran yang sesungguhnya – bila dilihat dari aspek spirit al-Quran dalam menjawab permasalahan sosial – mengandung makna yang sangat dalam dan kaya yang tidak bisa direduksi begitu saja hanya pada pemaknaan “kulit dan permukaan” bahasa teks semata.

⁵⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd Khithāb al-Dīnī* (Kairo: Sinā li al-Nasyr, 1992), hlm. 14.

⁵⁵ Van A. Harvey, “Hermeneutics” dalam Mircea Eliade (ed), *Encyclopedia of Religions*, Vol. 6. (New York: Macmillan Publishing, 1987), hlm. 279. Lihat juga Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 34.

⁵⁶ Hassan Hanafī, *Qudāyā Mu'āshirah: fī Fikrinā al-Mu'āshir*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Tanwir, 1983), hlm. 175-178.

Ketiga, epistemologi tafsir yang selama ini dikembangkan para mufasir sering kali memperlakukan ayat al-Quran secara terisolir. Akibatnya penafsiran mereka terhadap al-Quran sering kali bersifat *atomistik* dan *parsial*, terpisah dari ayat-ayat yang lain. Meskipun dalam metode *tafsir maudlū'ī*, misalnya, para mufasir mencoba mengaitkan ayat yang satu dengan yang lain, namun tema-tema yang dipilih berangkat dari ayat-ayat al-Qur'an secara terisolir, parsial dan atomistik, sehingga belum mencapai suatu titik tertinggi mengenai apa yang oleh Rahman disebut "pandangan dunia (*weltanschauung*) al-Qur'an". Pandangan dunia al-Qur'an ini digambarkan Rahman sebagai prinsip-prinsip moral atau etika al-Qur'an yang selanjutnya dijadikan landasan filosofis bagi produk-produk penafsiran al-Qur'an. Karena itu, dalam karyanya, *Major Themes of the Quran*, Rahman lebih cenderung menggunakan prosedur secara sistematis dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an daripada prosedur *tafsir maudlū'ī*.⁵⁷

Keempat, konsep keabadian al-Quran (*qadīm*) yang melatarbelakangi asumsi yang dikembangkan epistemologi tafsir menyebabkan lahirnya pandangan yang bersifat "tetap, abadi dan tunggal" dalam memaknai ayat al-Quran. Pandangan ini selanjutnya akan menyebabkan hilangnya beberapa pengertian tentang waktu dan evolusi atau perspektif historis di dalamnya. Dalam pandangan mufasir, setiap masa kini memiliki keterkaitan dengan masa lalu dan hampir seluruh periode masa lalu, masa kini dan masa depan hanyalah sekedar masa datar serta waktu yang tak bergerak. Konsekuensinya, produk penafsiran di masa lalu harus diberlakukan secara konstan di masa kini dan masa depan.

Berbeda dengan tafsir, kelebihan *ta'wīl* terletak pada keberhasilannya dalam membebaskan diri dari jeratan teks,

⁵⁷ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 1.

sehingga akan lahir model penafsiran yang lebih bebas dalam memahami teks sesuai dengan fungsi intuitif penafsir. Namun demikian, *ta'wil* juga mengandung beberapa kelemahan. *Pertama*, *ta'wil* hanya mengacu pada teks yang bersifat *inner* dan *transendental*. Di sini, yang signifikan bukan lagi bahasa teks apalagi konteks sejarahnya, tetapi sebuah realitas *transendental* yang menegaskan realitas faktual. Hanya saja, meskipun *ta'wil* mencerminkan hubungan triadik, tetapi *ta'wil* tidak dimaksudkan seperti pengertian yang lazim dalam hermeneutika kontemporer, sebab kenyataan yang diacu oleh *ta'wil* yang bersifat mistik (*tafsir al-isyāri*, *ta'wil al-bāthini*) tersebut sama sekali bersifat *idealistik* dan tidak bumi, bahkan dalam beberapa hal bersifat *metalinguistik* dan *metateori*.⁵⁸ Hal ini disebabkan karena *ta'wil* dalam tradisi sufisme ini tidak mungkin dipisahkan dari konsep tentang wujud, sementara wujud yang tampak hanya dianggap sebagai realitas imajiner (*khayal*) belaka seperti yang dilihat oleh orang yang mimpi, teks-teks al-Quran menjadi simbol realitas imajiner dibelakangnya. Al-Quran tiada lain merupakan eksistensi yang menampilkan diri (*al-wujūd al-mutajalli*) dalam bentuk bahasa. Karena itu, dalam sufisme terdapat pemilahan yang tegas antara *al-zhāhir* dan *al-bāthin*, baik dalam konsep wujud maupun al-Quran. Setiap penafsiran berusaha melampaui makna lahir teks yang justru dianggap *immajiner* menuju makna batin yang dianggap hakiki.⁵⁹

Kedua, penafsiran yang dikembangkan *ta'wil* mengabaikan struktur teks dan konteks sejarahnya dan sebaliknya memberikan prioritas yang besar pada kesadaran

⁵⁸ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Khuduri, Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 260-265, Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Araby ...*, hlm. 290. Lihat juga Mannā' al-Qaththan, *Mabāhits Fi Ulūmi al-Quran...*, hlm. 356-368

⁵⁹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 1994), hlm.. 225

intuitif mufasir. Dalam hal ini, *ta'wīl* berusaha melampaui makna yang diperoleh secara langsung dari teks (*al-makna al-zhahir*) menuju makna dibalik teks (*al-ma'na al-bāthin*) yang diapresiasi oleh penafsir. Begitu pula konteks historis yang menjadi latar belakang turunnya suatu ayat tidak mampu menghalangi kreativitas penafsir pada idiom-idiom mistis yang pengertiannya sama sekali baru. Dalam hal ini, penafsir adalah subyek yang berdaulat yang bebas memilih makna, bahkan kadang tanpa sadar, dalam bentuk ekspresi simbolik yang bagi pembaca biasa mungkin tidak dapat dipahami.⁶⁰ Akan tetapi, se-arbitrer apa pun makna yang diputuskan *ta'wīl*, tetap saja makna itu dianggap oleh pemilik atau pendukungnya sebagai klaim kebenaran. Alasannya adalah penafsir telah mencapai taraf tradisi transendental (*maqām al-ma'rifah*).⁶¹

Ketiga, ta'wīl telah mengabaikan tekstualitas al-Quran (yang mencakup juga konteks sejarahnya) serta gagal mengacu kepada kepentingan audiens dan lebih senang melakukan eskapisme ke realitas metafisis yang bagi masyarakat umum tidak banyak membantu dalam menghadapi masalah-masalah sosial dalam kehidupan. Pengakuan *ta'wīl* pada pentingnya realitas metafisis ini memang menunjukkan secara eksplisit hubungan-hubungan triadik dalam skema hermeneutis. Namun skema tersebut menjadi tidak sempurna karena hanya mencerminkan hubungan trilogis yang bersifat formal, karena realitas yang diacu bersifat semu dan *ahistoris*.

Keempat, ta'wīl memiliki corak yang demikian idealistis yang hanya mengandalkan intuisi dan kenyataan transendental sebagai sumber klaim validitas penafsirannya. Padahal pengabaian realitas kekinian penafsir dan peneguhan realitas imajiner dalam *ta'wīl* bukan hanya keliru, bahkan

⁶⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah ...*, hlm. 290

⁶¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Ibid.*, hlm 291

sangat berbahaya karena dengan mudah memunculkan *truth claim* yang semata-mata didasarkan pada pandangan yang demikian subjektivis.

Sementara itu, hermeneutika memiliki kelebihan dalam membangun watak penafsiran yang lebih terbuka, toleran, fleksibel dan pluralis, sehingga penafsirannya akan terhindar dari fenomena yang oleh Arkoun disebut sebagai sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdīs al-afkār al-dīnī*). Dengan mendialogkan secara dialektis antara dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca. (*world of the reader*) maka produk penafsiran al-Quran akan menjadi lebih hidup dan dinamis. Meskipun demikian, hermeneutika juga mengandung beberapa kelemahan. Hermeneutika mengembangkan model penafsiran yang bersifat relativistik sehingga tidak ada penafsiran yang final dalam sudut pandang hermeneutika. Padahal setiap pemeluk agama selalu membutuhkan kepastian dalam menjalankan aktivitas keagamaannya atas dasar kepastian pula mengenai pemahaman ajaran agamanya. Selain itu, asumsi hermeneutika mengenai historisitas al-Quran telah melahirkan gugatan terhadap sakralitas teks al-Quran itu sendiri. Pada gilirannya, penafsiran hermeneutika bisa jadi akan menimbulkan erosi pada keimanan seorang pemeluk agama.

Berdasarkan keunggulan dan kelemahan masing-masing, maka saya menawarkan sebuah pendekatan integratif antara tafsir, ta'wil dan hermeneutika dalam memahami al-Quran untuk menemukan *ratio legis* atau prinsip-prinsip moral universal al-Quran.

D. *Ratio Legis* al-Quran dan Reaktualisasi Ilmu-Ilmu Keislaman

Reaktualisasi ilmu-ilmu keislaman dipandang sebagai kebutuhan mendesak oleh beberapa pemikir muslim kontemporer, namun gagasan itu seolah sulit untuk diwujudkan. Menurut saya, salah satu kesulitan dalam melakukan reaktualisasi ilmu-ilmu keislaman karena tidak adanya tolak ukur dan kriteria yang dijadikan landasan dalam melakukan reaktualisasi tersebut. Menurut saya, tolak ukur dan kriteria tersebut adalah *ratio legis* al-Quran. Tanpa menghadirkan *ratio legis* al-Quran, maka rumusan ilmu-ilmu keislaman akan berada pada posisi dilematik antara pilihan fundamentalis atau liberalis. Hal ini tampak sekali dalam respons umat Islam dalam menyikapi beberapa kasus aktual seperti larangan Shalat Jumat dan Idul fitri berjamaah saat pandemik COVID-19 beberapa waktu yang lalu, atau perbedaan umat Islam dalam menyikapi kasus TOA Masjid, rendang babi dan sebagainya.

Salah satu yang inheren melekat dalam *ratio legis* al-Quran adalah nilai kemanfaatan atau kemaslahatan. Hal ini sejalan dengan pemikiran Jurgen Habermas dalam *Knowledge and Human Interests* bawa setiap ilmu dilahirkan itu terikat oleh kepentingan manusia. Dengan kata lain, ilmu bukan hanya harus solid dalam aspek ontologis dan epistemologis, tetapi secara aksiologis harus memberi kemaslahatan umum umat manusia (*mashlahatul ummah*).

1. *Ratio Legis* al-Quran dan Reaktualisasi Ilmu Fiqh

Pada kesempatan ini saya mencoba mengangkat fenomena yang terjadi pada ilmu fiqh. Saya memilih fiqh (hukum Islam), karena ia dipandang sebagai sebuah disiplin ilmu keislaman tradisional yang paling kokoh, sehingga ia sering kali dianggap sebagai produk hukum yang final

ketimbang sebagai suatu yang memerlukan penafsiran ulang. Meskipun demikian, umat Islam sejatinya tidak dapat menolak kenyataan bahwa fiqh merupakan sebuah produk penafsiran atas teks-teks primer (al-Quran dan hadits). Masalahnya, sikap mereka terhadap produk penafsiran ulama itu sering kali berlebihan bahkan sampai ke tingkat kultus. Konsekuensinya, hukum Islam – menggunakan istilah Mohammed Arkoun – menjadi “korpus tertutup” yang lain selain al-Quran dan hadits.⁶²

Karena itu, metodologi hukum Islam klasik (*ushûl fiqh*) hendaknya diposisikan dalam konfigurasi dan konteks umum pemikiran pada saat ia dirumuskan. Hal ini menjadi penting mengingat metodologi hukum Islam klasik ini sering kali tidak berdaya bahkan sangat rapuh ketika berhadapan dengan realitas sosial saat ini. Kenyataan ini disebabkan oleh beberapa hal berikut. *Pertama*, metodologi hukum Islam klasik terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik di dalam mengedit dan menganulir ketentuan-ketentuan legal-formalistis di dalam hukum Islam yang tidak lagi relevan. Ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks ajaran, metodologi hukum Islam klasik selalu mengambil cara penundukan akal publik terhadap teks. *Kedua*, metodologi hukum Islam klasik terlampau sinis terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk umat manusia sendiri. *Ketiga*, sakralisasi teks (*taqdîs al-nushûsh*) dan pengabaian realitas merupakan ciri umum dari metodologi hukum Islam klasik. Aktivitas ijtihad selalu digerakkan di dalam teks. Ijtihad yang tidak berkulminasi pada teks adalah *illegal*, sebab teks merupakan poros dari seluruh cara pemecahan problem.

Ketiga alasan inilah yang menjadi akar munculnya corak fiqh yang *teosentrik*, *sakral* dan *ahistorik*. Asumsi ini

⁶² Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Oxford: Westview Press, 1994), hlm. 125

tentu saja akan menutup peluang munculnya anomali-anomali – dalam istilah yang digunakan oleh Thomas Kuhn -- dalam perkembangan hukum Islam itu sendiri, sehingga tertutup kemungkinan terjadinya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam metodologi hukum Islam klasik dari teori pengetahuan model lama menuju teori pengetahuan yang baru untuk menyelesaikan persoalan yang baru pula.⁶³

Dengan demikian diperlukan adanya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari fiqh teosentrik menuju fiqh humanistik. Secara epistemologis, pergeseran ini berkaitan dengan posisi teks ketika ia berdialog dengan konteks. Jika dalam fiqh teosentrik, teks dianggap sebagai wilayah yang transenden, sehingga realitas atau konteks harus tunduk pada teks, maka dalam fiqh humanistik teks tidak dianggap sebagai wilayah yang transenden, bahkan kehadiran teks itu sendiri dianggap terbatas oleh ruang historis dan rasionalitas zamannya.

Salah satu perangkat metodologis yang dapat menopang fiqh humanistik ini adalah kemaslahatan umum (*maslahatul ummah*). Kemudian jika *mashlahah* ini dijadikan

⁶³ Istilah anomali dimunculkan Thomas ketika ia menjelaskan teori perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Kuhn, proses perkembangan suatu ilmu pengetahuan tidak terlepas sama sekali dari apa yang disebut dengan “*normal science*” dan “*revolutionary science*”. Semua ilmu pengetahuan yang tertulis dalam teksbook adalah termasuk dalam wilayah “*normal science*”. Dalam perkembangannya, wilayah “*normal science*” akan menghadapi anomali-anomali berupa persoalan-persoalan pelik, keganjilan-keganjilan, penyimpangan-penyimpangan dari yang biasa, ketiaktepatan dan ganjalan-ganjalan. Jika anomali tersebut dirasakan begitu kuat, maka pada saatnya akan ditemukan teori lain yang lebih memuaskan, sehingga terjadilah proses pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari keadaan “*normal science*” ke wilayah “*revolutionary science*”. Dalam periode “*revolutionary science*” ini, hampir semua kosa-kata, istilah-istilah, cara berpikir, idiom-idiom, cara penyelesaian persoalan berubah dengan sendirinya. Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970)

sebagai acuan hukum, maka muncul pertanyaan *ontologis* dalam ranah *ushûl fiqh*; jika terjadi pertentangan antara teks (*nash*) dan *mashlahah* mana yang mesti dimenangkan? Dalam menjawab pertanyaan ini, umumnya ulama *ushûl fiqh* klasik mengatakan bahwa yang dimenangkan adalah *nash*. Bagi mereka, tidak mungkin terjadi pertentangan antara *nash* dan *mashlahah*, karena apa yang diujarkan oleh *nash* adalah kemaslahatan itu sendiri. Karena itu, kemaslahatan yang diandaikan oleh manusia adalah kemaslahatan semu dan relatif, sementara kemaslahatan yang ditetapkan Tuhan melalui bunyi harafiah *nash* adalah kemaslahatan hakiki dan obyektif. Menurut mereka, manusia tidak memiliki kewenangan untuk mempertanyakan dan menggugat kemaslahatan teks. Kewajiban manusia adalah mengamalkan dan mengimani secara sepenuh hati.

Sementara itu, al-Syathibi menyatakan bahwa *mashlahah* memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan-ketentuan teks suci. Inilah yang dimaksud dengan ungkapan "*naskh al-nushush bi al-maslahah*". Praktik dari kaidah ini dapat diketahui dari pembatalan demi pembatalan terhadap sejumlah syari'at Islam, yang dikenal dengan istilah *nâsikh-mansûkh*. Sejarah menjelaskan bahwa *nasakh* itu bukan hanya berlaku terhadap syari'at nabi-nabi terdahulu (*syar'u man qablana*) saja, tetapi juga berlangsung dalam batang tubuh syari'at Nabi Muhammad sendiri. Betapa syari'at Islam yang baru diundangkan, kerap dalam 3 sampai 5 tahun mesti dianulir sendiri oleh Nabi Muhammad karena tidak bermaslahat lagi. Sebab, tidaklah mustahil bahwa sesuatu yang bernilai *mashlahah* dalam suatu tempat dan waktu tertentu, kemudian berubah menjadi *mafsadat* dalam ruang dan waktu yang lain. Bila kemaslahatan dapat berubah karena perubahan konteks, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung *mashlahah*, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui di

lapangan aturan tersebut tidak lagi mengandung kemaslahatan.⁶⁴

Teks suci tanpa kemaslahatan memang tak berfungsi apa-apa buat manusia, kecuali untuk teks itu sendiri. Teks baru bermakna sekiranya menyertakan cita kemaslahatan bagi umat manusia. Kemaslahatan adalah fondasi paling pokok dari setiap perundang-undangan syari'at Islam. Ini bukan karena ajaran Islam memang perlu dicocok-cocokkan secara oportunistis dengan perkembangan kemaslahatan, melainkan karena tuntutan kemaslahatan itu secara obyektif niscaya mengharuskan demikian. Hal ini disebabkan karena seluruh ketentuan agama diarahkan untuk sebesar-besarnya kemaslahatan umat manusia (*innama al-takalif kulluha raji'atun ila mashalih al-'ibad*).

Dengan berdasarkan pada konsep *mashlahah* ini, maka fiqh humanistik akan menggeser pemaknaan yang absolut menjadi pemaknaan yang relatif. Hukum Islam (fiqh) dipandang sebagai produk dialektika antara pemahaman manusia terhadap al-Quran dan keterlibatannya dengan kondisi sosial yang ada. Karena itu, sebagai hasil dari pergumulan antara pemahaman dan kenyataan sosial ini, produk pemikiran fiqh tidak dapat dikatakan absolut dan ahistoris, melainkan bersifat relatif dan historis. Oleh karena itu, peran seorang *faqih* mirip dengan peran yang dimainkan oleh Hermes dalam tradisi berpikir hermeneutik. Hermes adalah seorang Dewa dalam mitologi Yunan yang bertugas menyampaikan pesan ilahi kepada umat manusia. Dalam mengemban tugas tersebut, ia dituntut untuk mengkomunikasikan bahasa Tuhan yang *ahistoris* ke dalam bahasa manusia yang *historis*. Dalam memahami pesan ilahi

⁶⁴ M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), *Madzhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 120

tersebut, kondisi mental dan environmental, baik sosial, budaya, politik, maupun ekonomi, sangat mempengaruhi tingkat pemahaman manusia (*the world of the reader*) dalam menerima pesan Tuhan melalui Hermes tersebut (*the world of the author*).

Situasi yang dialami seorang faqih ini mirip dengan peran yang dimainkan Hermes. Seorang *faqih* adalah seorang interpreter yang menafsirkan al-Quran dalam konteks pemikiran hukum dan mengkomunikasikan produk pemahaman tersebut kepada umat Islam. Karena itu, konteks mental dan environmental sangat mempengaruhi pemahaman seorang faqih terhadap al-Quran, sehingga produk pemikirannya bersifat relatif. Pada gilirannya, relativitas dan historisitas pemahaman seorang *faqih* ini mengakibatkan produk pemikirannya tidak bisa dianggap final. Pemahamannya akan berubah-ubah sesuai dengan perubahan sosial yang melingkupinya. Dengan demikian, fiqh kontemporer adalah fiqh yang mengalami pergeseran orientasi dari anggapan bahwa fiqh merupakan produk yang final dan bersifat absolut menuju asumsi bahwa fiqh merupakan produk pemahaman manusia yang relatif.

Relativitas dan historisitas pemikiran hukum Islam ini secara teoretis dapat dilihat dari klasifikasi tradisi pemikiran Islam (*turâts*) yang dilakukan Arkoun. Menurut Arkoun, tradisi pemikiran Islam atau *turâts* (Arkoun sering menerjemahkannya dengan kata *tradition*) harus dibedakan dalam dua pengertian. *Pertama*, Tradisi atau *Turâts* (dengan T besar), yaitu tradisi transenden yang selalu dipahami dan dipersepsi sebagai tradisi ideal yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah meskipun terjadi perubahan sosial. Tradisi ini bersifat abadi dan absolut yang dalam istilah Seyyed Hossein Nasr disebut *tradisi perennial*. *Kedua*, tradisi atau *turâts* (dengan t kecil), yaitu tradisi yang dibentuk sejarah dan budaya manusia, baik berupa warisan turun temurun sepanjang sejarah kehidupan atau penafsiran manusia atas

pesan Tuhan lewat kitab suci.⁶⁵ Dalam tradisi pemikiran Islam ini, tradisi (dengan t kecil) termanifestasikan dalam wujud tradisi pemikiran hukum Islam (fiqh), teologi (ilmu kalam), tasawuf dan sebagainya. Antara dua jenis tradisi ini, Arkoun mengesampingkan tradisi (*turâts*) yang pertama, karena menurutnya tradisi tersebut berada di luar pengetahuan dan kapasitas pengalaman manusia, sementara *turâts* dalam pengertian ke dua adalah wilayah kajian keilmuan, sehingga ia selalu mengalami perubahan sepanjang masa, sebagaimana terjadi dalam tradisi pemikiran fiqh.

Meskipun demikian, relativitas pemaknaan dalam ilmu fiqh harus dapat dikembalikan kepada semangat moral, ratio legis atau prinsip-prinsip umum al-Quran. Karena itu, fiqh humanistik perlu berubah dari pendekatan atomistis menuju pendekatan komprehensif. Formulasi hukum Islam yang ada selama ini umumnya berangkat dari metode pemahaman al-Quran yang bersifat "*atomistik*" dan parsial yang dipengaruhi metode penafsiran tradisional abad pertengahan bahkan hingga era kontemporer.⁶⁶ Pendekatan atomistis ini akan mengesampingkan kesatuan pesan wahyu yang koheren dan menghalangi pertumbuhan *weltanschauung* al-Quran

⁶⁵ Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâm: Qiraah ilmiah*, terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986), hlm. 17-248

⁶⁶ Pendekatan *atomistik* dalam menafsirkan al-Quran berarti menafsirkan ayat-ayat al-Quran secara terpisah antara satu ayat dengan ayat yang lain atau antara ayat dengan konteks sosial. Pendekatan yang bersifat atomistik ini telah dikembangkan ulama abad pertengahan melalui pendekatan *tahlili*, *ijmali* dan *muqaran*, maupun abad kontemporer melalui pendekatan *maudhu'i*. Lihat Abdul Muhyi al-Farmawi *Al-Bidâyyah fi Tafsîr al-Maudhu'i* (Kairo: Dar Kutub, 1977), hlm. 23. Bandingkan dengan Mursi Ibrahim, *Dirâsat fi Tafsîr al-Maudhu'i* (Kairo: Dar Taufiq, 1980), hlm. 9. Menurut hemat penulis, keempat pendekatan tersebut memahami al-Quran bersifat parsial. Pendekatan *tahlili* hanya mendalam satu ayat dari berbagai aspeknya lepas dari ayat lain, demikian juga dengan *ijmali* dan *muqaran*, sedangkan pendekatan *maudhu'i* memahami al-Quran berdasarkan tema yang menjadi objek penelitian sang penafsir sementara tema lain yang mungkin terkandung dalam ayat itu diabaikan.

seluruhnya pada termnya sendiri. Menurut Rahman, titik tertinggi dari pendekatan *atomistik* adalah legalisme yang kering, bahkan hukum tidak membantu perkembangan budaya hukum yang energik dan dinamis. Di bidang hukum dan etika, penafsiran terfokus pada ayat-ayat yang asing yang mengarah pada hal-hal yang spesifik, sedangkan perhatian terhadap prinsip umum yang mendasari semua ayat-ayat atau tema-tema yang tersebar di tempat-tempat berbeda dari al-Quran diabaikan. Tanpa memahami pandangan dunia al-Quran, para penafsir modern tidak akan mampu membedakan konteks sosial, adat dan kebiasaan masa lalu yang ditulis ke dalam penafsiran wahyu yang orisinal. Oleh karena itu, fiqh kontemporer harus lahir dari pemahaman al-Quran yang bersifat komprehensif dan universal, kemudian mengambil prinsip-prinsip hukum (*'illat hukm*) yang bersifat global dari ayat al-Quran tersebut.

2. *Ratio legis* al-Quran dan Reaktualisasi Ilmu Dakwah

Selain ilmu fiqh, saya juga mencoba mengangkat kajian filsafat ilmu dakwah, sebagai bentuk tanggung jawab moral untuk mengembangkan fakultas dakwah dan komunikasi UIN Walisongo tempat saya mengabdikan. Menurut saya, epistemologi ilmu dakwah saat ini masih didominasi oleh epistemologi bayani. Epistemologi *bayânî* melihat teks dalam sudut pandang oposisi biner, hitam-putih, benar-salah, halal-haram, mukmin-kafir, Islam-kafah vs Islam bid'ah dll. Hal ini sangat tampak dalam ceramah-ceramah pada Dai di media sosial. Sesuai dengan karakter epistemologi bayani, kajian keilmuan yang berhubungan dengan dunia teks (*wolrd of the text*) masih sangat dominan, sementara kajian yang berhubungan dengan dunia sosial, baik dunia sosial pengarang (*wolrd of the author*) maupun dunia sosial pembaca (*wolrd of the reader*) – dalam istilah hermeneutika - masih sangat kering. Karena itu, epistemologis ilmu dakwah perlu ada

penguatan pada aspek episteme *burhani*. *Bayâni* berfungsi untuk memahami teks-teka al-Quran dan hadits yang akan disampaikan kepada objek dakwah dan *burhâni* berfungsi untuk memahami realitas sosial objek dakwah agar pesan yang disampaikan sesuai dengan situasi sosial objek dakwah tersebut. Meskipun demikian, episteme *bayani* dan *burhani* ini perlu diperkuat dengan semangat moral yang dihembuskan oleh episteme *irfani*. *Episteme burhani* berfungsi memahami dimensi batiniah teks dan masyarakat termasuk tradisi local keagamaan yang hidup dan berkembang dalam masyarakat (kearifan lokal).

Belajar dari Walisongo, maka strategi dakwah *irfani* merupakan strategi dakwah yang lebih cocok di tengah-tengah era *post-turth* saat ini. Secara sederhana, strategi dakwah *irfani* ini tergambar dalam pernyataan Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat KH Miftachul Akhyar. Dia mengajak para ulama untuk senantiasa berdakwah dengan cara yang baik. Menurutnya berdakwah merupakan satu di antara tugas penting ulama dan tidak ada suatu posisi yang lebih tinggi daripada berdakwah. *Dakwah itu mengajak bukan mengejek, merangkul bukan memukul, menyayangi bukan menyaingi, mendidik bukan membidik, membina bukan menghina, mencari solusi bukan mencari simpati, membela bukan mencela*. Statemen KH Miftachul Akhyar ini merupakan refleksi sekaligus cerminan strategi dakwah *irfani* yang sudah diperkenalkan oleh Walisongo.

Dengan demikian, strategi dakwah *irfani* ini lebih fokus pada aspek batiniah, baik aspek batiniah ayat al-Quran sebagai materi dakwah (*maadah al-dakwah*), maupun aspek batiniah masyarakat (mad'u). Hal ini mengandung arti bahwa materi-materi yang disampaikan seorang Da'I harus mampu menyentuh aspek hati nurani (al-Qalbu) masyarakat. Karena itu, pemahaman ayat perlu dilakukan secara batini (*ta'wil*), sehingga menghindari model pemahaman ayat yang hitam putih, rigid dan kaku. Pemahaman ayat perlu dilakukan secara

kontekstual sesuai dengan situasi sosial dan psikologis masyarakat.

Karena itu, strategi dakwah irfani Walisongo lebih dekat dengan strategi dakwah “pribumisasi” dalam istilah K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dibanding “Arabisasi”. Dewasa ini, strategi “pribumisasi” banyak digunakan oleh para pendukung Islam Nusantara, sementara strategi Arabisasi banyak didukung oleh pengikut Salafi-Wahabi. Salafi-Wahabi, sejak awal mengidentikkan tradisi Islam (al-Quran) dengan tradisi Arab, maka strategi dakwah yang digunakan Salafi-Wahabi adalah strategi Arabisasi. Ketika Islam berjumpa dengan tradisi lokal maka tradisi lokal tersebut harus diarakkan. Dengan kata lain, tradisi lokal harus dieliminasi dan dihapus dan diganti dengan tradisi Arab. Strategi ini sangat hitam putih dalam melihat Islam dan tradisi lokal. Mereka meyakini, ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad yang *nota-bene* berbudaya Arab adalah final, sehingga harus diikuti sebagaimana adanya. Mereka berambisi menyeragamkan seluruh budaya yang ada di dunia menjadi satu, sebagaimana yang dipraktikkan Nabi Muhammad. Budaya yang berbeda dianggap bukan sebagai bagian dari Islam. Karena itu, Salafi-Wahabi dipandang sebagai salah satu kelompok Islam fundamentalis.

Strategi Arabisasi ini didasarkan pada keyakinan bahwa Islam lahir di Arab dan masyarakat Arab telah menerjemahkan ajaran Islam dalam praktik serta periaku sosialnya dan telah mendapatkan persetujuan dari nabi. Persetujuan nabi ini dipandang sebagai validasi nab terhadap budaya arab. Berdasarkan pandangan ini, Salafisme berkeyakinan bahwa ketika Islam berjumpa dengan budaya lokal yang baru, maka budaya lokal tersebut perlu dilakukan proses Arabisasi. Salafi-Wahabi berusaha melakukan Arabisasi terhadap semua masyarakat muslim yang tinggal di belahan dunia mana pun. Kelompok penganut strategi Arabisasi ini cenderung menggunakan argumen logika

tunggal. Menurut mereka, Islam itu hanya satu sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Keunikan identitas Islam tertentu dipandang telah melakukan penyimpangan dari esensi Islam. Pemahaman keagamaan *mainstream* umat Islam Indonesia dinilai sebagai pemahaman yang salah dan tidak autentik karena bercampur dengan unsur luar, termasuk unsur Nusantara.

Berbeda dengan strategi “Arabisasi” ala Salafi-Wahabi, Islam nusantara lebih mengedepankan strategi *pribumisasi*. Ketika Islam bertemu dengan tradisi lokal, maka ia harus adaptif pada tradisi lokal. Tradisi lokal tersebut tetap dipelihara dan diberi warna dan corak yang islami. Misalnya strategi yang dilakukan oleh Walisongo yang menjadikan wayang sebagai media dakwah. Wayang yang semula berasal dari budaya Hindu kemudian masih tetap dipelihara namun diberi warna dan corak yang islami. Islam Nusantara meyakini universalitas ajaran Islam sebagai yang tidak terbatas pada waktu dan tempat, sehingga bisa masuk ke budaya apa pun. Mereka menginginkan Islam dihadirkan sebagai nilai yang bisa memengaruhi seluruh budaya yang ada. Islam terletak pada nilai, bukan bentuk fisik dari budaya itu.

Sebagai agama universal, ajaran Islam mampu melintasi ruang dan waktu. Islam memang berasal dari Arab dengan al-Quran yang juga ditulis dalam bahasa Arab, tetapi itu tidak berarti bahwa Islam adalah tradisi Arab. Islam membawa spirit moral Arab, tetapi bukan tradisi Arab. Islam bukan hanya doktrin teologis, tetapi juga mengatur seluruh kehidupan secara universal. Nilai-nilai Islam meliputi seluruh struktur sosial, politik, ekonomi dan budaya. Agar Islam berkembang dalam masyarakat, maka umat Islam membutuhkan ijtihad untuk membumikan Islam sebagai agama universal. Ijtihad diperlukan untuk merumuskan nilai-nilai Islam dalam formula baru masyarakat. Sehingga Islam tidak kehilangan identitas sebagai agama universal. Azyumardi Azra, Islam Nusantara

merupakan hasil interaksi, kontekstualisasi, pribumisasi Islam universal dalam realitas sosial dan budaya Indonesia.⁶⁷

Bagi penganut Islam Nusantara, Arabisasi sudah tidak relevan lagi mengingat pengalaman sejarah Nabi sangat berbeda dengan pengalaman sejarah umat muslim di berbagai belahan dunia, termasuk ketika Islam masuk di bumi Nusantara. Dengan kata lain, ketika Islam masuk ke wilayah Nusantara maka perlu ada interpretasi baru mengingat tantangan yang dihadapi Islam bersifat baru juga. Peran inilah yang dimainkan para Ulama / Kyai sehingga ada keragaman tafsir agama di bumi nusantara karena perbedaan tantangan tersebut. Di sinilah ajaran Islam berinteraksi dengan adat setempat. Seorang Ulama Asal Banjarmasin bernama Syekh Arsyad al-Banjari dalam karyanya *Sabîl al-Muhtadîn* menyampaikan hukum agama Perpantangan. Menurut adat Perpantangan itu, harta waris dibagi dahulu menjadi dua. Dengan paroh pertama diserahkan kepada pasangan yang masih hidup, jika suami atau istri meninggal dunia dan hanya paroh kedua itu yang dibagikan secara hukum waris Islam. Hukum waris ini berbeda dengan pembagian waris (*farâidh*) secara umum. Pada umumnya, dalam pembagian waris, ahli waris lelaki menerima bagian dua kali lipat ahli waris perempuan. Akan tetapi, syaikh Arsyad berpandangan lain. Dia memandang di lingkungan masyarakat bersungai besar seperti di Kalimantan selatan, rizki adalah hasil kerja sama antara suami dan istri. Ketika sang suami masuk hutan mencari damar, rotan, kayu dan sebagainya, maka istri menjaga jangan sampai perahu yang ditumpangi itu tidak terbawa arus air, di samping kewajiban lain seperti menanak nasi dan sebagainya. Dengan demikian, hasil-hasil hutan yang

⁶⁷ A. Chalik, *The Position of Islam Nusantara in Geopolitical Dynamics of Islamic World. MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 40(2), 2016

dibawa pulang adalah hasil karya dua orang, dan ini tercermin dalam pembagian harta waris.⁶⁸

Di beberapa wilayah Indonesia yang lain, perjumpaan ajaran Islam dengan budaya lokal melahirkan formula yang baru. Di Aceh, perjumpaan ajaran formal Islam dengan budaya Aceh melahirkan “seni kaum Sufi” seperti tari Seudati. Di Minangkabau melahirkan sikap “*Adat Basandi Sara’ dan Sara’ Basandi Kitabullah.*” Di Gua (Sumatera Selatan) berlaku lain lagi. Ketentuan Islam jalan terus, sedangkan hal-hal tradisional pra-Islam juga dilakukan. Dengan demikian, Ajaran Islam selain ajaran-ajaran formal juga mempunyai proses saling mengambil dengan aspek-aspek sosial budaya penganut nya. inilah yang kemudian oleh Gus Dur dikenal sebagai proses pribumisasi Islam.

Pribumisasi Islam ini berusaha untuk menjadikan agama (Islam) dan budaya lokal tidak saling mengalahkan melainkan mewujudkan dalam pola nalar religiositas yang tidak lagi mengambil bentuknya yang autentik dan murni (*pure*) dari agama dan berusaha menjadi jembatan yang selama ini memisahkan antara keduanya (agama dan budaya). Upaya pribumisasi Islam tersebut didasarkan pada logika bahwa dalam setiap universalitas selalu berangkat dari sesuatu yang bersifat partikular. Proses universalisasi tersebut mengandaikan dua hal sekaligus: *pertama*, proses distilasi dan abstraksi nilai-nilai abstrak yang bersifat universal dalam Islam, *kedua*, mengonkretkan konteksnya kembali nilai-nilai tersebut dalam konteks kekinian.⁶⁹

⁶⁸ Abdurrahman Wahid, (2006). Islamku, Islam Anda, Islam Kita : Agama Masyarakat Negara Demokrasi. In *The Wahid Institution*.

⁶⁹ E. Susanto, Pendidikan Agama Islam dalam Lanskap Post Tradisionalisme Islam. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 6(2), (2015). 252. <https://doi.org/10.15642/islamica.2012.6.2.252-262>

K.H Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menolak ide formalisasi, ideologisasi, dan syari'atisasi Islam. Berbeda dengan pendukung Islam Salafis yang berkeinginan membangun negara Islam, Gus Dur justru melihat kejayaan Islam pada ketika agama ini mampu memainkan perannya secara kultural, sehingga yang diperlukan bukan syariatisasi, tetapi kulturisasi (*culturalization*) atau lebih populer dengan sebuta pribumisasi. Pribumisasi Islam tidak berorientasi menghadirkan "Islam Autentik" atau "Islam Purifikatif" yang ingin melakukan proyek arabisme di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia, tetapi ingin menghilangkan polarisasi agama dan budaya, tanpa menghilangkan identitas masing-masing. Karena itu, pribumusasi Islam memiliki karakter kontekstual, progresif, liberatif dan universal.⁷⁰

Dalam "pribumisasi Islam", wahyu Tuhan dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilan masyarakat. Pribumisasi Islam merupakan upaya melakukan "rekonsiliasi" Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal itu tidak hilang. Namun, pribumisasi bukan menyubordinasikan Islam dengan budaya lokal, karena dalam pribumisasi Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Demikian juga, pribumisasi Islam juga bukan "jawanisasi" atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Juga bukannya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan kepada *ushul fiqh* dan *qâidah fiqh*.

⁷⁰ A. Fitriah, Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 3(1), 2015. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2013.3.1.39-59>

Islam Nusantara cenderung menolak pandangan essentialisme-substansialisme-ashalah. Sebaliknya, mereka berargumen Islam itu satu hanya benar pada level al-Quran sebagai *korpus resmi tertutup (close official corpus)*, sementara dalam penafsiran terdapat keragaman pemahaman. Pemahaman tersebut kemudian melahirkan ekspresi yang terus dilembagakan dan dipelihara antar generasi sehingga melahirkan karakteristik dan identitas lokal.

Dengan demikian, pribumisasi merupakan aspek lain dari strategi dakwah irfani yang mampu berdialog secara harmoni dengan kebudayaan nusantara. Strategi dakwah irfani menjadi penting untuk mengatasi problem kebebasan dan independensi media, sehingga melahirkan fenomena problem otoritas keagamaan, hoax dan juga hate speech. Berbasis pada pemahaman batiniyah ayat (materi dakwah) dan mad'u (masyarakat), maka seorang Dai harus bijak mengatasi fenomena akses new media tersebut. Dengan tetap berpijak pada aspek batiniyah (irfani) tersebut, maka seorang Dai media sosial tidak boleh terpancing dengan fenomena hoax dan hate speech. Sebaliknya, seorang Dai di media sosial harus tetap berpijak pada strategi dialogis dengan tetap mengedepankan cara-cara yang ramah dan santun agar dapat menyentuh dimensi *qalbu* dari *mad'u*.

E. *Ratio Legis* al-Quran dalam spirit *Unity of Sciences* UIN Walisongo Semarang

Sebagaimana yang telah dijelaskan di awal, bahwa problem ilmu-ilmu keislaman saat ini adalah adanya disharmoni, disintegrasi dan polarisasi keilmuan. Karena itu, ilmu-ilmu keislaman masa depan, selain harus responsif terhadap perubahan sosial, ia juga harus dapat mengatasi problem disharmoni, disintegrasi dan polarisasi keilmuan tersebut. Salah satu ide besar yang digagas para ilmuwan UIN Walisongo adalah mengembangkan paradigma keilmuan yang

dikenal sebagai kesatuan ilmu pengetahuan (*unity of sciences*). Berbeda dengan paradigma *integrasi-interkoneksi* yang dikembangkan UIN Sunan Kalijaga yang gagasannya berasal dari ide personal Prof. Dr. M. Amin Abdullah, maka gagasan *unity of sciences* UIN Walisongo berawal dari diskusi kelompok keilmuan yang saat ini dikembangkan oleh para dosen yang tergabung dalam rumpun keilmuan Mata Kuliah Falsafah Kesatuan Ilmu (MK-FKI). Di dalamnya terdapat para penggagas antara lain Dr. Abdul Muhaya, Dr. Solihan, Dr. Muhyar Fanani dan para ilmuwan lain yang tidak dapat saya sebut satu persatu, termasuk saya sendiri ada di dalamnya. Izinkan pada kesempatan ini saya menyampaikan ide-ide pengembangan atas gagasan *unity of sciences* tersebut.

1. Asumsi Integrasi Ilmu-Ilmu Keislaman dan Sains Modern

Integrasi ilmu-ilmu keislaman (keagamaan) dan sains modern merupakan isu hangat dalam beberapa dekade terakhir. Hubungan antara keduanya digambarkan mengalami pasang surut. Fase *pertama*, ilmu dan agama bersifat independen. Fase *kedua*, ilmu dan agama bersifat konflik. Fase ini bermula ketika Copernicus (1473-1543) dan Galileo Galilei (1564-1642) mengemukakan temuan ilmiahnya tentang pusat alam semesta, yaitu bahwa pusat alam semesta adalah matahari (teori heliosentrisme), bukan bumi (teori geosentrisme) sebagaimana diyakini oleh gereja selama berabad-abad. Konflik sains dan agama semakin menguat ketika muncul teori evolusi yang digagas Charles Darwin melalui karya monumentalnya, *Origin of Species*. Kebenaran sains dan agama semakin tidak mudah untuk dipersandingkan dan dipertemukan, Di satu pihak, ilmu meyakini bahwa alam semesta terjadi karena proses alamiah yang panjang dan bertahap (teori evolusionisme), sementara agama

memercayai bahwa alam semesta diciptakan langsung oleh Tuhan, seperti yang dianut oleh teori kreasionisme.

Ketiga, fase dialog. Fase ini berawal ketika pada tahun 1870 secara mengejutkan Max Muller mengemukakan satu istilah *science of religion* (ilmu agama) dalam sebuah kuliah umum, meskipun forum tersebut bukan kesempatan pertama Muller dalam memperkenalkan istilah tersebut. Menurut Mircea Eliade, Muller pertama kali menyebut nama *Religionswissenschaft* (Ilmu Agama-Agama, *science of religions*) atau “Ilmu Perbandingan Agama” pada 1867 dalam pengantar buku *Chips from a German Workshop*, dan atas usahanya itu ia dinobatkan sebagai pendiri disiplin ilmu studi agama secara sistematis. Relasi dialogis ini merupakan fenomena baru dalam relasi sains dan agama yang ditandai dengan banyaknya seminar, konferensi, artikel jurnal, dan buku-buku bertema ilmu dan agama.

Perbincangan relasi sains dan agama semakin menggema di kalangan ilmuwan dan agamawan hingga akhirnya mendapatkan juru bicara yang sangat fasih melalui sosok Ian G. Barbour (2012: 19). Sejak menerbitkan buku pertama bertema sains dan agama, *Issues in Science and Religion*, pada 1961, Barbour seakan menjadi amunisi utama sekaligus momentum ketiga bagi dinamika wacana ilmu dan agama tersebut. Reputasi Barbour begitu cepat melesat dengan mendapatkan pengakuan masyarakat internasional melalui undangan sebagai dosen tamu pada serangkaian kuliah di forum *Gifford Lectures*. Sejumlah nama terkemuka lainnya yang pernah mendapatkan kesempatan yang sama untuk memberikan kuliah di forum ini adalah Annemarie Schimmel, Nels Bohr, Paul Ricoeur, dan William James, di Universitas Edinburgh pada 1981.

Dalam dunia Islam sendiri, wacana integrasi ilmu-ilmu keislaman (keagamaan) dan sains modern lahir ketika pembaharuan umat Islam memasuki era kebangkitan (*‘ashr al-*

nahdh). Era kebangkitan ditandai dengan munculnya kesadaran umat Islam atas ketertinggalan mereka dari dunia barat, baik secara politik, ekonomi maupun sains dan teknologi. Dalam ketiga aspek tersebut, umat Islam masih berada di bawah dominasi dan hegemoni Barat. Menurut pandangan para pemikir muslim kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Syed Naquib Al-Attas, Ismail R Faruqi dan sebagainya, salah satu sebab ketertinggalan umat Islam tersebut adalah karena keasyikan umat Islam dalam mengkaji ilmu-ilmu keislaman, sementara mereka abai terhadap perkembangan sains dan teknologi. Al-Faruqi menyatakan bahwa faktor terbesar penyebab keterbelakangan umat Islam terhadap peradaban Barat saat ini akibat dari sekularisasi di bidang pendidikan.⁷¹ Dengan kata lain, problem utama yang dihadapi umat Islam adalah dikotomi keilmuan yang memisahkan secara tajam antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu sekuler.

Berangkat dari problem dikotomi tersebut, para pemikir muslim memberi respons mengenai pentingnya integrasi ilmu-ilmu keislaman (keagamaan) dan sains modern dalam menyelesaikan problem yang dihadapi umat Islam. Salah satunya melalui gagasan pendidikan Islam yang mengintegrasikan sains dan agama. Dalam merespons wacana integrasi ilmu-ilmu keislaman (keagamaan) dan sains modern ini, Azyumardi Azra memetakan tiga tipologi cendekiawan muslim. *Pertama*, penganut *restorasionis* yang memprioritaskan ilmu agama (ilmu untuk beribadah). Mereka antara lain Ibrahim Musa (w. 1398 M), Ibnu Taimiyah dan Abu Al-Al-Maududi. Mereka kurang akomodatif terhadap ilmu-ilmu dari Barat karena tidak memiliki referensi langsung kepada al-Quran dan sunnah. *Kedua*, penganut *rekonstruksionis* yang mencoba melakukan

⁷¹ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, (Herndon, Virginia, US: International Institute of Islamic Thought, 1989), hlm. 5.

reinterpretasi agama untuk menjalin relasi dengan sains modern. Argumennya, Islam pada masa Nabi Muhammad saw dan sahabat sangat revolutif, progresif, dan rasionalis sehingga dapat dikatakan bahwa Islam memiliki spirit ilmiah. Mereka antara lain Sayyid Ahmad Khan (w. 1898 M) dan Jamâl al-Dîn al-Afgânî. *Ketiga*, penganut *reintegrasi* yang mencoba melakukan rekonstruksi ilmu-ilmu yang bersumber dari ayat-ayat *Quraniyyah* dan ilmu-ilmu yang bersumber dari ayat-ayat *kauniyyah* (alam semesta) dan mencoba memadukan di antara keduanya.⁷² Mereka antara lain Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Syed Naquib Al-Attas, Ismail R Faruqi.

Berbeda dengan Azyumardi Azra, Alwi Shihab memetakan respon cendekiawan muslim terhadap kemodernan secara umum ke dalam tiga kelompok: *Pertama*, pemikiran Islam fundamentalis menolak menafsirkan ulang teks al-Qur'an dan al-Sunnah. *Kedua*, pemikiran Islam konservatif yang berusaha mengembalikan ajaran Islam kepada masa keemasannya. *Ketiga*, pemikiran Islam modern yang menafsirkan ulang teks ajaran Islam untuk menjawab problem kekinianiannya.⁷³

Pandangan lain dikemukakan oleh Nasim Butt. Butt memetakan pandangan umat Islam terkait relasi Islam dan sains modern ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, kelompok Ghazalian. Kelompok ini menolak sains modern karena tidak bersumber dari Alquran dan Sunnah sehingga status mempelajarinya hanya *fardu kifayah* (kewajiban kolektif). Lain halnya dengan Ilmu-ilmu yang bersumber dari al-Quran dan Sunnah, maka status mempelajarinya adalah *fardhu 'ain*

⁷² Azyumardi Azra, *Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam* Zainal Abidin Bagir (ed) *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 206- 211.

⁷³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan,1999), hlm. 178. Fazlur Rahman, *Islam . . .* hlm. 345-375.

(kewajiban individual).⁷⁴ *Kedua*, kelompok pendukung islamisasi sains modern, sebab sains modern dipandang sebagai sains sekuler dan jauh dari visi tauhid. Pendukung kelompok ini antara lain Syed Naquib Al-Attas dan Ismail R Al-Faruqi. *Ketiga*, kelompok pendukung universalitas sains. Sains dipandang bebas nilai sehingga ia dapat dicangkokkan pada sistem keagamaan mana pun, termasuk Islam.⁷⁵ Ajaran Islam dalam hal ini harus disesuaikan dengan terminologi sains modern agar Islam bisa membumi.⁷⁶ Pendukung kelompok ini antara lain Ziauddin Sardar, Fazlur Rahman dan Mehdi Golshani.⁷⁷

Perbedaan pandangan para pemikir Islam ini dapat disederhanakan sebagai berikut. Kelompok *pertama*, saintis berhaluan fundamentalis, yang menolak sains Barat sepenuhnya dan berobsesi membangun sains Islam secara khas dengan objek dan metode yang sama sekali berbeda dengan objek dan metode sains Barat. Kelompok ini mendapat penentangan keras oleh sebagian kalangan yang memiliki pandangan bahwa sains itu netral, bebas nilai, dan universal. Kelompok *kedua*, para pemikir yang setuju dengan gagasan sains Islam, namun tidak sepenuhnya seragam tentang bagaimana konsep sains Islam itu dibangun. Ada yang mengusulkan sains Islam melalui penyesuaian dengan al-Quran atas temuan-temuan sains, yang kemudian disebut sebagai Bucailis, sebab dilakukan dan diinisiasi oleh Murice Bucaile, sehingga namanya dinisbahkan sebagai representasi

⁷⁴ Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn Jilid I*, Mesir: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957

⁷⁵ Nasim Butt. *Science and Muslim Societies. (Contemporary Islam.)* viii + 136 pp. London: Grey Seal, 1991. 75.95 (paper)

⁷⁶ Upaya ini misalnya sudah dilakukan oleh Quraish Syihab. Lihat salah satu karyanya *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.

⁷⁷ Marzuki, "Penguatan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Kajian Keilmuan Dan Keislaman", Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta

kecenderungan ini, seorang dokter ahli embriologi berkebangsaan Perancis, dan Harun Yahya, saintis Muslim Turki. Kelompok *ketiga*, para pemikir yang tidak sepenuhnya menolak Barat dengan tetap mengakui bagian-bagian yang sejalan sains Islam. Mereka dikenal sebagai penganut *Science in Islamic Perspective*. Menurut Syamsuddin, keragaman pandangan tersebut membutuhkan kajian-kajian lebih lanjut dan mendalam pada akar persoalan dan prinsip-prinsip konseptual serta konteks kontroversinya.⁷⁸

Sementara itu, Nidhal Guessoum telah memetakan lima tren pemikiran muslim kontemporer dalam merespons relasi sains dan agama. *Pertama*, model pemikiran Seyyed Hossein Nasr dengan gagasan "*scientia sacra*". *Kedua*, model pemikiran Ismail Raji al-Faruqi dan Al-Attas dengan gagasan "*Islamisasi Ilmu*". *Ketiga*, model pemikiran Ziauddin Sardar dengan gagasan "*Sains Islam berbasis etika*", *Keempat*, model pemikiran Abdus Salam dan Pervez Amirali Hoodbhoy dengan gagasan "*Sains Universal*". *Kelima*, model pemikiran Maurice Bucaille dan Zaghoul El Naggar dengan gagasan "*I'zaj saintifik*". Guessoum sendiri menawarkan gagasan "harmonisasi sains dan agama berbasis filsafat Rusydian".⁷⁹

Integrasi ilmu-ilmu keislaman dan sains modern ini dilandasi keinginan para pemikir muslim kontemporer untuk mengembalikan semangat *tauhid* dalam pengembangan ilmu. Pada saat yang sama, ilmu-ilmu yang berkembang saat ini banyak dipengaruhi pandangan dunia barat yang sekuler. Berbicara mengenai *world view* Barat tentu tidak bisa dilepaskan dari model berpikir rasional-empirik yang sudah dirintis oleh Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677),

⁷⁸ Syarif Hidayatullah, Konsep Ilmu Pengetahuan Syed Hussein Nashr: Suatu Telaah Relasi Sains Dan Agama, *Jurnal Filsafat*, Vol. 28, No. 1 (2018), P. 111-139, Doi: 10.22146/jf.30199

⁷⁹ Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question : Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B. Tauris, 2011).

Leibniz (1646-1716), Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753), Hume (1711-1776) and Burke (1729-1797), Immanuel Kant dan Auguste Comte dalam bidang filsafat, dan juga Copernicus (1473-1543), Newton (1642-1727), Machiavelli (1469-1527), Bacon (1561-1626) and Hobbes (1588-1679) dalam bidang sains. Pandangan Barat tersebut cenderung bercorak materialistik-sekuleristik yang melihat fenomena alam sebagai realitas fisik-inderawi, dan mengabaikan fenomena spiritual termasuk etika dan agama.⁸⁰

Menurut Al-Attas, penolakan terhadap realitas dan keberadaan Tuhan amat tersirat dalam sains Barat. Teori kebenaran rasionalisme-empirisme yang menjadi fondasi filsafat positivisme telah mempersempit dan mereduksi realitas menjadi sebatas realitas fisis, sekaligus menyangkal intuisi serta wahyu sebagai sumber pengetahuan. Positivisme juga telah mereduksi pengalaman manusia hanya pada pengalaman empiris yang homogen, padahal manusia memiliki pengalaman non-empiris yang bertingkat melampaui batas-batas akal dan pengalaman umum.⁸¹ Pandangan dunia yang dibangun tokoh-tokoh tersebut telah mempertajam sikap ilmiah (*scientific attitude*) yang berimbas pada penyelesaian problem sosial, politik, dan ekonomi yang terus dipraktikkan hingga saat ini, termasuk di negara-negara muslim.⁸²

Tiga karakter yang paling menonjol dari pandangan dunia Barat ini adalah *dualisme*, *sekularisme* dan *humanisme*, yang ketiganya saling berhubungan dan saling memperkuat satu sama lain.⁸³ Akibatnya, dimensi sakralitas telah mereka

⁸⁰ Alatas, Syed Muhammad al-Naqib, *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM, 1980, hlm. 132.

⁸¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989), 17-18.

⁸² Penulis menggunakan istilah "negara muslim", bukan negara Islam, merujuk pada negara-negara yang berpenduduk mayoritas beragama Islam, baik negara tersebut menerapkan sistem pemerintah Islam maupun tidak.

⁸³ Seyyed Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (KualalumpurL

lenyapkan dalam seluruh aspek kehidupan mereka, termasuk dimensi sakralitas sains. Hilangnya dimensi sakralitas sains ini menyebabkan pengembangan sains semata-mata demi pengabdian pada sains situ sendiri, (bukan pengabdian pada Tuhan atau *ibadah* misalnya), dan dalam bidang ekonomi kerja sama (*ta'âwanû 'ala al-birri wa al-taqwâ*) berubah menjadi kompetisi. Karena itu, dalam epistemologi Barat tidak dikenal model kebenaran absolut. Pandangan ini tampak dalam pandangan pragmatisme yang berkembang di Amerika pada abad 19 dan 20 yang digagas Charles Sanders Peirce, John Dewey dan William James secara tegas menolak ide tentang kebenaran absolut (*absolute truth*). Mereka mengatakan semua kebenaran ilmu bersifat relatif berbasis *the notion of a community* atau *agreement among scientists* yang sesuai dengan ruang dan waktu dan akan berubah seiring dengan perubahan situasi.⁸⁴

Pandangan Barat ini berbeda dengan pandangan dunia (*world view*) Islam yang menempatkan ilmu dan pengembangan ilmu untuk mengabdikan kepada Allah dan kemanusiaan. Rosnani Hashim menyebut tradisi profetik selalu memadukan antara ilmu dan kemanfaatan dalam terminologi *useful knowledge (al-'ilm al-nafi')* dan pemilik ilmu itu disebut *al-'alim al-'amil*. Artinya, ilmu tersebut harus diproyeksikan dalam rangka pengabdian pada Tuhan dan kemanusiaan (*to serve God and humanity*).

Relasi antara ilmu, Tuhan dan manusia ini secara konstan diulang-ulang dalam al-Quran dengan terminologi "*Allahu ya'lamu*" (Allah mengetahui) yang kemudian mempengaruhi pandangan teologi umat Islam. Karena *al-'ilm* dihubungkan dengan Allah, maka ilmu dalam Islam dikenal

ISTAC, 1993), hlm. 36

⁸⁴ Struan Jacobs, *Models Of Scientific Community: Charles Sanders Peirce To Thomas Kuhn*, Dalam *Interdisciplinary Science Reviews*, 2006, vol. 31, no. 2, hlm. 168

sebagai *divine knowledge*. Seyyed Hossein Nasr dalam bukunya, *Knowledge And The Sacred* menyebut *divine knowledge* ini sebagai *scientia sacra*.⁸⁵ Ini berarti semua ilmu yang dimiliki manusia itu berasal dari Allah. Pengetahuan manusia tidak akan melampaui pengetahuan Allah (2:140/134). Bahkan malaikat pun hanya mengetahui apa yang diajarkan Allah pada mereka (2:32/30). Manusia tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya (2:255/256). Karena itu, Franz Rosenthal dalam *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam* secara jelas melihat adanya hubungan paralelisme antara *ilm* (*knowledge*) dan *iman* (*religious faith*). Dengan merujuk pada Q.S. 58: 11/12 dan QS. 30:56/56, Franz Rosenthal mengatakan bahwa "*Believing*" and "*being given knowledge*" appear as parallel expressions in Qurân.⁸⁶ Paralelisme antara *ilm* (*knowledge*) dan *iman* (*religious faith*) ini menunjukkan bahwa keduanya memiliki hubungan integral. Pandangan ini kemudian melahirkan apa yang disebut *the principle of the unity of truth*.⁸⁷

2. Strategi dan Pendekatan dalam Unity of Sciences

Terdapat dua strategi utama dalam upaya integrasi ilmu-ilmu keislaman (keagamaan) dan sains modern yang selama ini cukup dominan; yaitu strategi Islamisasi pengetahuan (*Islamization of knowledge*) dan strategi saintifikasi Islam (pengilmuan Islam). Sementara strategi dan pendekatan *unity of sciences* merupakan sintesis kreatif antara

⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge And The Sacred*, (New York, State University of New York Press, 1989), hlm. 119

⁸⁶ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Brill, Leiden • Boston, 2007), hlm. 28-29

⁸⁷ Muhammad Junaid Nadvi, Incorporating Contemporary Social Sciences with Islamic Philosophy, dalam *World Journal of Islamic History and Civilization*, 3 (3): 116-123, 2013

keduanya dengan beberapa modifikasi. Karena itu, sebelum menjelaskan strategi dan pendekatan *unity of sciences* akan saya jelaskan terlebih dahulu konsep Islamisasi pengetahuan (*Islamization of knowledge*) dan konsep saintifikasi Islam.

Pertama, Islamisasi ilmu Pengetahuan (*Islamization of knowledge*). Gagasan Islamisasi pengetahuan (*Islamization of Knowledge*) dirintis pertama kali oleh Seyyed Naquib al-Attas (seorang pemikir Muslim berkebangsaan Malaysia kelahiran Indonesia) dan dipopulerkan oleh Ismail Raji al-Faruqi. Ada banyak istilah untuk merujuk pada gagasan kedua tokoh tersebut. Selain istilah *Islamization of knowledge*, ada juga istilah *Islamization of contemporary knowledge* atau *Islamization of present-day knowledge*. Al-Attas secara konsisten menggunakan istilah *Islamization of contemporary knowledge* atau *Islamization of present-day knowledge* daripada *Islamization of knowledge*. Bahkan al-Faruqi juga menggunakan istilah *Islamization of modern knowledge* dan juga *Islamization of disciplines*. Namun demikian, ketika dikatakan *Islamization of knowledge*, maka istilah ini merujuk pada *Islamization of contemporary or present-day knowledge*, yaitu merujuk pada pengetahuan yang berdasarkan *Western secular worldview*.⁸⁸

Menurut Rosnani Hashim dan Imron Rossidy, dalam *Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conceptions of Al-Attas and Al-Fariiqi*, proses Islamisasi ini mengesampingkan ilmu-ilmu keislaman tradisional (*Islamic traditional knowledge*) sebab ilmu-ilmu tersebut tidak pernah menafikan Tuhan sebagai kebenaran dan realitas tertinggi (*the ultimate truth and reality*) dan sebaliknya menjadikan Tuhan sebagai sumber seluruh pengetahuan (*the origin of all knowledge*). Selain itu, ilmu-ilmu keislaman tradisional sejak

⁸⁸ Rosnani Hashim & Imron Rossidy, *Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conceptions of Al-Attas and Al-Fariiqi*, dalam *Intellectual Discourse*, 2000, Vo/8, No I, hlm. 20

awal juga sudah mengintegrasikan *reason, intuition and revelation*.⁸⁹

Secara epistemologis, Al-Attas dan al-Faruqi percaya bahwa pengetahuan itu tidak bebas nilai (*knowledge is not value-neutral*).⁹⁰ Karena itu, ilmu yang dihasilkan dari peradaban Barat yang sekuler tidak relevan diterapkan untuk masyarakat muslim yang berpandangan *tauhidi*. Keduanya juga percaya bahwa Tuhan adalah sumber segala pengetahuan (*God is the origin of all knowledge*) dan bahwa pengetahuan adalah dasar keimanan dan perbuatan baik (*knowledge is the basis of faith and good deeds*). Keduanya juga sependapat bahwa akar problematika umat Islam terletak pada sistem pendidikan, khususnya problem pengetahuan itu sendiri. Karena itu, solusinya adalah islamisasi terhadap ilmu pengetahuan tersebut, yaitu *Islamization of contemporary or modern secular knowledge*.

Meskipun Al-Attas dan Al-Faruqi memiliki pandangan yang sama mengenai pentingnya *Islamization of knowledge*, namun dalam perkembangannya kedua memiliki strategi yang berbeda dalam mengembangkan *Islamization of knowledge*. Al-Attas menjadikan *Islamization of knowledge* sebagai respon atas sekularisasi, sementara al-Faruqi menjadikan *Islamization of knowledge* sebagai respon atas problem *malaise of the Ummah*, sistem pendidikan yang bersifat dualistik dan kegagalan metodologi ilmu pengetahuan Islam tradisional dalam mengkonter realitas modern. Jika al-Attas hanya menjadikan konsep *Islamization of knowledge* untuk *present day knowledge* atau *modern science*, maka al-Faruq'i

⁸⁹ Rosnani Hashim & Imron Rossidy, *Islamization of Knowledge*, hlm. 25

⁹⁰ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas-An Exposition of the Original Concept of Islamization* (kuala Lumpur:ISTAC,1998), hlm. 291

menjadikan proses Islamisasi juga berlaku untuk *the Islamic legacy* sebagaimana tampak dalam rencana kerjanya.⁹¹

Bagi Al-Attas, *proses Islamization of knowledge* terdiri dari dua tahap, yaitu proses isolation atau verifikasi (*the process of verification*) dan proses infusi (*the process of infusion*). Proses yang pertama (verifikasi) melakukan eliminasi unsur-unsur serta konsep-konsep pokok yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat, khususnya dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, sedangkan proses kedua (infusi) adalah memasukan elemen-elemen Islam dan konsep-konsep kunci dalam setiap cabang ilmu pengetahuan masa kini yang relevan.⁹² Al-Attas berharap melalui kedua proses tersebut akan lahir ilmu yang sesuai dengan *fitrah* yang memuat unsur-unsur dan konsep-konsep *din* (agama), *insan* (manusia), *'ilm* dan *ma'rifah* (pengetahuan), *hikmah* (kebijaksanaan), *'adl* (keadilan), dan *'amal* (perbuatan yang benar).⁹³ Kedua proses tersebut bertujuan untuk membebaskan ilmu dari pemahaman ideologi sekular.⁹⁴ Dengan demikian, *Islamization of knowledge* menurut Naquib Al-Attas mengandung makna desekulerisasi ilmu sekaligus infiltrasi nilai-nilai keislaman.⁹⁵ Menurut Wan Mohd Nor Wan

⁹¹ Rosnani Hashim & Imron Rossidy, *Islamization of Knowledge . . .*, hlm. 28

⁹² Wan Daud, Wan Moh. Nor, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*. Diterjemahkan dari "The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas" oleh oleh Hamid Fahmy dkk. Bandung: Mizan. 1998, hlm. 336. Lihat juga Marzuki, "Penguatan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Kajian Keilmuan Dan Keislaman", Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta

⁹³ Syed Muhammad al-Naquib Alatas, *Islam and Secularism*. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm 156

⁹⁴ Seyyed Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ABIM, 1980, hlm. 43

⁹⁵ Lihat Syed Naquib Al-Attas, *Islam and seceluerism* dan Syed Farid Alatas, "Agama dan Ilmu-ilmuSosial", *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an* No. 2 Vol. 5 Tahun 1994

Daud, proses *Islamization of knowledge* yang dirumuskan al-Attas memuat dua gerak filosofis. *Pertama*, memfilter, mengevaluasi, menginterpretasikan dan menilai ide-ide dan fakta. *Kedua*, menciptakan dan menghasilkan makna yang relevan dengan individu dan masyarakat serta sesuai dengan metafisika Islam, epistemologi Islam dan prinsip-prinsip etika hukum dalam Islam.⁹⁶ Dengan demikian, *Islamization of knowledge* berusaha membebaskan manusia dari tradisi magis, mitologis, animistis, dan budaya yang bertentangan dengan doktrin Islam, serta pembebasan dari belenggu paham sekuler yang merasuki pemikiran dan bahasa yang dipergunakan manusia.⁹⁷

Berbeda dengan Naquib Al-Attas, *Islamization of knowledge* menurut Al-Faruqi mengandung arti islamisasi sains modern dengan cara mereformulasi dan merekonstruksi sains sosial dan sains kealaman berdasarkan asas pandangan dunia tauhid.⁹⁸ Menurut Al-Faruqi, prinsip tauhid ini harus hadir sejak awal perumusan sebuah ilmu, baik dalam aspek metodologi, strategi, problem dan tujuan, pemilihan data maupun interpretasi data.⁹⁹

Al-Faruqi kemudian mengembangkan *methodology of Islamization of modern knowledge* berdasarkan pada prinsip tauhid dan mencakup 12 tahap.¹⁰⁰ Tahap-tahap tersebut meliputi; Penguasaan disiplin ilmu modern: penguraian kategoris, Survei disiplin ilmu, Penguasaan khazanah Islam:

⁹⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Islamisasi Ilmu-ilmu Kontemporer dan Peran Universitas Islam dalam Konteks Dewesternisasi dan Dekolonisasi*, (Bogor: Universitas Ibnu Khaldun & CASIS UTM, 2013), hlm. 34

⁹⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme..*, 42.

⁹⁸ Isma'il Raji al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Principles, and Prospective", dalam *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon, Virginia, USA: International Institut Of Islamic Thought, 1988.

⁹⁹ Ismail Raji Al-Faruqi, *Tauhid; Its Implication...*, hlm. 53-54

¹⁰⁰ Rosnani Hashim & Imron Rossidy, *Islamization of Knowledge . . .*, hlm. 30

sebuah antologi, Penguasaan khazanah ilmiah Islam : tahap analisa, Penentuan relevansi Islam yang khas terhadap disiplin ilmu, Penilaian kritis terhadap ilmu pengetahuan modern; Tingkat perkembangannya di masa kini, Survei permasalahan yang dihadapi umat Islam, Survei permasalahan yang dihadapi oleh umat manusia, Analisa kreatif dan sintesis, Penuangan kembali disiplin ilmu modern ke dalam kerangka Islam: Buku-buku daras tingkat universitas, dan Penyebarluasan ilmu yang telah di-Islamisasikan.¹⁰¹ Ke dua belas langkah yang dirumuskan Al-Faruqi tersebut dapat disederhanakan ke dalam dua proses. *Pertama*, *Islamization of modern knowledge* diawali dengan upaya menguasai dan memahami secara utuh seluruh disiplin ilmu modern. *Kedua*, melakukan eliminasi, mengubah, menafsirkan ulang dan mengadaptasikan komponen-komponen yang ada dalam ilmu pengetahuan Barat dengan prinsip pandangan dunia Islam.

Setelah menjelaskan peta pemikiran *Islamization of knowledge* model Al-Attas dan *Islamization of modern knowledge* model Al-Faruqi, Rosnani Hashim & Imron Rossidy melakukan perbandingan sebagai berikut.

Tabel : Perbandingan Konsep Al-Attas dan Al-Faruqi

Two conceptions of IoK		
	Al-Attas	Al-Faruqi
Problem specification	Erroneous knowledge Loss of Adab False Leader / Community	Educational dualism Loss of Islamic vision Crisis of ummatic identity
Root causes	Secularism	Secularism & social life

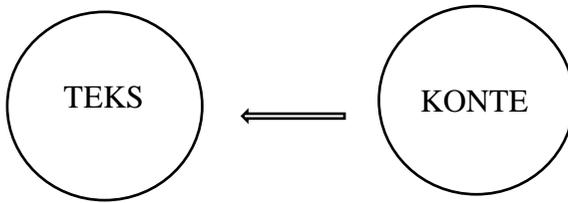
¹⁰¹ Isma'il Raji al Faruqi, "Islamization of Knowledge: Principles, and Prospective", dalam *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon, Virginia, USA: International Institut Of Islamic Thought, 1988.

Two conceptions of IoK		
	Al-Attas	Al-Faruqi
Reform focal	Individual soul & knowledge	Society / Ummah
Premise	Knowledge is value-bound	Knowledge is value-bound
Structure and essence of religious experience	Worldview	Tawhid
Epistemological schema Source of knowledge	Intuition Reason Sense-perception The Qur'an & sunnah	Faith Reason Sense perception The Qur'an & sunnah
Approach	Islamization of language Concept isolation and infusion	Islamization of Human knowledge 12 step plan
Goal	Good man	Islamized textbook
Social manifestation	Adabic order	Ummatic order

Sumber: Rosnani Hashim & Imron Rossidy, 2000

Dengan demikian, Islamisasi ilmu pengetahuan berarti mengembalikan ilmu pengetahuan pada *tawhîd*. Kesimpulan ini sering dipahami bahwa islamisasi ilmu pengetahuan bergerak dari konteks (realitas sains Barat) kepada teks (al-Quran).¹⁰²

¹⁰² Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Bandung: Teraju, 2005), hlm. 8



Gagasan *Islamization of Knowledge* yang dikemukakan Al-Attas dan Al-Faruqi ini kemudian mendapatkan respons kritis dari Fazlur Rahman. Dalam tulisannya "*Islamization of Knowledge: A Response*" Rahman berpendapat bahwa tidak ada yang salah dengan pengetahuan Barat. Yang terpenting bagi Rahman adalah pertanggungjawaban moral seorang muslim. Ia menulis sebagai berikut:

*"The question is: how to make man responsible? This is the basic problem that those of us, who entertain this subject, Islamization of Knowledge, have in mind. The feeling is that the modern world has been developed and structured upon knowledge which can not be considered Islamic. Actually what we should be saying is that the modern world has misused knowledge; that there is nothing wrong with knowledge, but that has simply been misused."*¹⁰³

Pandangan Rahman ini menjadi kritikan tajam terhadap konsep *Islamization of Knowledge* agar Islamisasi tersebut tidak melupakan subjek manusia yang ingin dihasilkan melalui proses *Islamization of Knowledge* tersebut. Menurut Fazlur Rahman, yang penting bukan menciptakan ilmu pengetahuan yang Islami, akan tetapi bagaimana menciptakan pemikiran yang positif dan konstruktif.¹⁰⁴ Sebaliknya, Rahman mengusulkan perlunya dirumuskan ilmu-ilmu yang lahir dari

¹⁰³ Fazlu Rahman, *Islamization of Knowledge: A Response*, dalam *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 5 No. 1, 1988, hlm. 4.

¹⁰⁴ Fazlur Rahman, *Islamisasi Ilmu: Sebuah Respons* dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* Nomor 4 Volume III. Jakarta, 1992, hlm. 69

al-Quran. Al-Quran mestinya menjadi *starting*, bukan menjadi *ending*. Tantangan tersebut mestinya dihadapi dengan menemukan kembali hakikat ilmu-ilmu keislaman.¹⁰⁵

Selain Rahman, tokoh lain yang melakukan kritik terhadap Islamisasi ilmu pengetahuan adalah Ziauddin Sardar. Sardar menilai program Islamisasi ilmu itu dangkal dan naif, sehingga sangat mungkin terjebak dalam arus pembaratan (*westernisasi*) Islam. Sardar juga mempertanyakan bagaimana para ilmuwan muslim yang bekerja dalam paradigma yang berbeda bisa diharapkan untuk memadukan disiplin-disiplin mereka dengan ilmuwan sosial barat?. Jika al-Faruqi mengatakan bahwa Islamisasi bertujuan agar ilmu-ilmu keislaman relevan dengan sains modern, maka bagi Sardar yang utama justru bagaimana agar sains modern relevan dengan Islam. Islamisasi dengan demikian terjebak dalam *westernisasi* dan menjustifikasi pembenaran ilmu Barat. Sardar selanjutnya menambahkan bahwa Islam tidak hanya mewajibkan pencarian pengetahuan (ilmu) saja, tetapi juga menghubungkannya dengan *ibadah, khilafah, 'adalah, dan istislah*.¹⁰⁶ *Islamisasi ilmu pengetahuan* seakan hendak menggantikan secara total sistem pengetahuan Barat.

Kedua, objektivikasi Islam (saintifikasi Islam) yang digagas pertama kali oleh Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo, saintifikasi Islam merupakan jawaban terhadap konflik yang terjadi antara ilmu sekuler dan ilmu agama. Konflik ini terjadi ketika konsep-konsep teoretis ilmu sekuler telah berubah menjadi acuan-acuan normatif. Akibatnya, agama mengalami krisis kredibilitas karena acuan normatif transendentalnya digantikan oleh acuan normatif ilmu sekuler.¹⁰⁷ Oleh karena

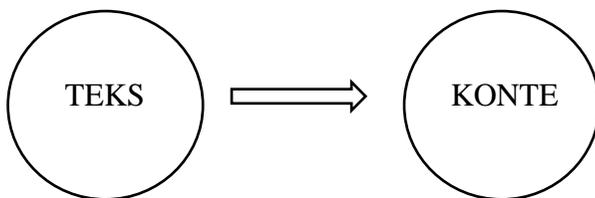
¹⁰⁵ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah*, (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm.731

¹⁰⁶ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan . . .* .hlm.734

¹⁰⁷ A.E. Priyono, "Periferalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam di

itu, objektivasi dan teoretisasi konsep-konsep normatif Islam (al-Quran) merupakan tawaran pemikiran untuk mengintegrasikan ilmu agama dan ilmu sekuler. Dengan demikian, yang dimaksud dengan saintifikasi Islam adalah objektivasi dan teoretis konsep-konsep normatif Islam untuk menjadi sebuah acuan dalam norma kehidupan dan juga sains.

Model integrasi yang dikemukakan Kntowijoyo ini didasari pemikiran bahwa Islam (teks al-Qur“an dan Sunnah) perlu dihadapkan dengan realitas. Dalam buku *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi Dan Etika*, Kuntowijoyo menggagas pengilmuan Islam sebagai konter terhadap ide islamisasi sains. Gagasan yang ia tawarkan berusaha merubah pola dari reaktif menuju proaktif. Pengilmuan Islam adalah proses, paradigma Islam adalah hasil, sedangkan Islam sebagai ilmu adalah proses dan hasil sekaligus. Jika islamisasi sains berangkat dari konteks ke teks, maka pengilmuan Islam berangkat dari teks ke konteks.¹⁰⁸ Karena itu, saintifikasi Islam ini bisa digambarkan dalam skema berikut.



Skema: Saintifikasi Islam

Indonesia (Menyimak Pemikiran DR. Kuntowijoyo)” Prolog dalam buku Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), hlm.38

¹⁰⁸ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan. . . .* .hlm.749

Dengan demikian, saintifikasi Islam merupakan antitesis dari gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan (*Islamization of Knowledge*). Jika Islamisasi ilmu pengetahuan berangkat dari konteks ke teks, maka gerakan saintifikasi Islam berangkat dari teks ke konteks. Menurut pemikiran Kuntowijoyo, ada dua model utama yang semuanya berusaha kembali kepada teks. *Pertama*, dekodifikasi (penjabaran), yakni al-Qur'an dan Sunnah dijabarkan (dekodifikasi) ke dalam ilmu-ilmu agama, seperti tafsir, tasawuf, dan fiqh (atau dari teks→ke teks). *Kedua*, adalah islamisasi ilmu pengetahuan yaitu gerakan yang ingin menjabarkan konteks ke dalam teks. (dari konteks ke teks). Sementara itu, Saintifikasi Islam justru ingin bergerak keluar dari teks menuju konteks.

Saintifikasi Islam secara literal berarti menjadikan Islam sebagai sains atau ilmu. Ini berarti, saintifikasi Islam tidak hanya berbicara Islam sebagai sumber ilmu, atau etika Islam sebagai panduan penerapan ilmu, tetapi Islam itu sendiri merupakan ilmu. Saintifikasi Islam berusaha membuktikan klaim universalitas ajaran Islam sebagai *rahmatan lil alamin*, bukan hanya untuk umat Islam, tetapi juga untuk semua umat manusia bahkan untuk seluruh alam. Langkah yang dilakukan untuk mengoperasionalkan dimensi normatif teks menjadi konsep-konsep teoretis objektif dan empiris adalah *pendekatan analitik*. Pertama-tama, al-Quran diposisikan sebagai data atau dokumen pedoman hidup dari Allah. Dalam hal ini, al-Quran diposisikan sebagai postulat teologis dan teoretis sekaligus. Ayat-ayat al-Quran sebagai proposisi normatif harus dianalisis dan diterjemahkan pada level objektif sehingga lahir konstruk-konstruk teoritis al-Quran. Elaborasi terhadap konstruk teoritis al-Quran ini akan melahirkan *Quranic theory building*, yaitu perumusan teori al-Qur'an yang kemudian memunculkan paradigma al-Quran.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Bandung: Teraju, 2005), hlm.,16-17

Elaborasi terhadap konstruk teoritis al-Quran dapat menggunakan pendekatan *interdisipliner* dengan memanfaatkan ilmu bantu seperti sosiologi pengetahuan (*soiology of knowledge*), filologi, semantik, dan *Asbâb al-Nuzûl*.¹¹⁰ Paradigma al-Quran (teks) inilah yang kemudian digunakan untuk memahami realitas empiris (konteks).

Selanjutnya, ada dua langkah metodologis dalam proses saintifikasi Islam, yaitu integralisasi dan objektifikasi. Integralisasi mengandung arti proses integrasi ilmu (manusia) dengan wahyu (Tuhan). Sedangkan objektifikasi mengandung arti menjadikan dimensi normatif wahyu diterjemahkan dalam fakta empiris. Objektifikasi bermula dari internalisasi nilai kemudian diterjemahkan ke dalam kategori-kategori objektif.¹¹¹ Ilmu yang dihasilkan melalui proses objektifikasi ini oleh Kuntowijoyo disebut sebagai ilmu-ilmu integralistik.

Mengingat titik tolak sangat berbeda dengan ilmu-ilmu sekuler, maka ada sebuah analogi yang menyebutkan bahwa ilmu-ilmu sekuler adalah produk bersama seluruh manusia, sedangkan ilmu-ilmu integralistik adalah produk bersama seluruh manusia beriman. Perbedaan titik tolak antara ilmu-ilmu sekuler dengan ilmu-ilmu integralistik ini dapat dijelaskan dalam skema berikut:

Skema alur ilmu-ilmu sekuler:

Filsafat Modern → Antroposentrisme → Dualisme (*soul and body*) → Sekulerisme → positivisme (ilmu sekuler)

¹¹⁰ Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Konsep Pengetahuan dalam Islam*, terjemahan dari *The Concept of Knowledge in Islam and Implication for Education in a Developing Country* (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 5

¹¹¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...*, 57.

Ilmu-ilmu sekuler kelahirannya dilatarbelakangi oleh filsafat modern, sementara filsafat modern itu sendiri lahir sebagai penolakan terhadap teosentrisme abad pertengahan. Filsafat modern merupakan simbol kemenangan rasio atas wahyu. Manusia dengan rasio yang dimilikinya menjadi sumber kebenaran menggeser kebenaran Tuhan. Di era perkembangan filsafat modern ini telah terjadi pergeseran dari teosentrisme menuju antroposentrisme. Kini manusia menjadi pusat kebenaran, etika, kebijaksanaan, dan pengetahuan. Namun antroposentrisme yang di gagasan Rene Descartes dengan konsep *cogito ergo sum-nya* telah melahirkan dualisme jiwa (soul) dan raga (*body*), spritual dan material, negara dan agama sehingga lahir pemisahan subjek dan objek. Dengan demikian, dualisme descartes telah melahirkan watak sekulerisme. Dari watak sekulerisme ini lah kemudian lahir ilmu-ilmu sosial dan alam yang positivistik-sekuleristik. Ilmu-ilmu positivistik ini meyakini bahwa ilmu itu bersifat objektif, *value free*, bebas dari kepentingan.

Berbeda dari alur ilmu-ilmu sekuler, alur pertumbuhan ilmu-ilmu Integralistik yang dilahirkan melalui proses saintifikasi Islam dapat digambarkan sebagai berikut.

Agama → Teo-antroposentrisme → unifikasi → ilmu integralistik
--

Berdasarkan alur tersebut, al-Quran sebagai wahyu yang mengandung petunjuk dan etik dijadikan sebagai *grand theory*. Wahyu yang berasal dari Tuhan (*ahistoris-teosentrik*) kemudian digunakan untuk menyapa dan menyelesaikan problem kemanusiaan (*historis-antroposentrik*). Dialog antara wahyu (*ahistoris*) dan problem kemanusiaan ini kemudian melahirkan unifikasi (penyatuan) sehingga lahir paradigma

teo-antroposentrik. Dari paradigma teo-antroposentrik ini kemudian lahir ilmu-ilmu integralistik.¹¹²—Dalam buku *Islam sebagai Ilmu*, Kuntowijoyo menggunakan istilah *dedifrensiasi* sebagai lawan dari *diferensiasi*. Kalau *diferensiasi* menghendaki pemisahan antara agama dan sektor-sektor kehidupan lain, maka *dideferensiasi* menghendaki penyatuan kembali agama dan sektor-sektor kehidupan lain, termasuk agama dan ilmu.¹¹³

Dengan demikian terdapat perbedaan mendasar antara *Islamization of Knowledge* dan *Saintifikasi Islam*. *Islamization of Knowledge* lebih bersikap reaktif terhadap ilmu-ilmu sekuler (konteks) yang dinilai tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam dan kemudian berusaha mengembalikannya kepada nilai-nilai Islam (teks). Dengan kata lain, *Islamization of Knowledge* berangkat dari konteks menuju teks. Sementara itu, *saintifikasi Islam* lebih bersikap terbuka terhadap ilmu-ilmu sekuler dan kemudian menjadikannya sebagai teman dialog dalam upaya menginternalisasi dan mengobjektivikasi nilai-nilai normatif (teks) ke dalam wilayah empiris (konteks). Dengan demikian, *saintifikasi Islam* berangkat dari teks menuju konteks. Dengan kata lain, *saintifikasi Islam* ini sangat dekat dengan ide membumikan Islam. Ilmu-ilmu sekuler diintegrasikan ke dalam kerangka teoretis baru yang berpihak kepada nilai humanisasi, emansipasi, liberalisasi, dan transendensi. Kerangka teoretis inilah yang ingin diturunkan kuntowijoyo dari kitab suci (dalam hal ini adalah al-Qur'an), sehingga lahir ilmu sosial profetik yang bersifat transformatif.

Sebagai contoh adalah ilmu ekonomi syariah yang berhasil menyatukan etika Islam dan temuan pikiran manusia.¹³⁶ Agama menyediakan etika dalam perilaku ekonomi di antaranya adalah bagi hasil (*al-Mudhârabah*), dan kerjasama (*al-Mushârahah*). Di sini terjadi proses

¹¹² Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...*, 56

¹¹³ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...*, 57

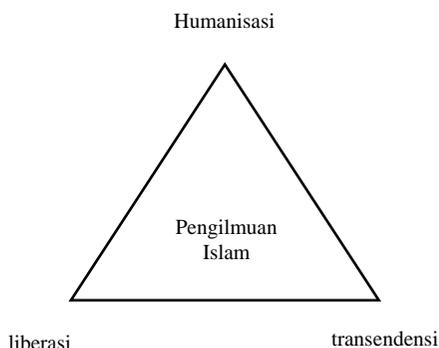
objektifikasi dari etika agama menjadi ilmu ekonomi yang bermanfaat bagi semua umat manusia, termasuk yang beda agama atau bahkan anti agama. Pola kerja keilmuan yang integralistik dengan basis moralitas keagamaan yang humanistik ini dapat diperluas dalam wilayah psikologi, sosiologi, lingkungan, kesehatan, ekonomi, politik, hukum dan seterusnya.

Dalam upaya saintifikasi Islam, Kuntowijoyo menganggap penting pembentukan *iman, ilmu dan amal* secara simultan. Ketiganya menjadi satu rangkaian sistemis dalam struktur kehidupan seorang muslim. Lebih mementingkan yang satu ketimbang yang lain akan melahirkan kehidupan yang timpang. Pendidikan keimanan (ilmu agama), pendidikan umum (ilmu pengetahuan) dan pendidikan akhlak (amal) harus disinergikan. Konsep ini mirip dengan yang dikemukakan Amin Abdullah yaitu keimanan kitab suci (*hadharah al-nash*), kajian keilmuan (*hadharah al-'ilm*) dan wilayah amali, praktis, filosofis etis (*hadharah al-falsafah*).¹¹⁴

Ikhtiar keilmuan yang ditawarkan Kuntowijoyo memiliki tiga pilar. *Pertama*, pengilmuan islam sebagai proses keilmuan bergerak dari teks menuju konteks sosial (ilmu sosial profetik/ISP); transendensi, humanisasi dan liberasi dan ekologis manusia. *Kedua*, paradigma Islam adalah hasil keilmuan (integralistik) yang menyatukan wahyu dan realitas. Ketiga, Islam sebagai ilmu yang merupakan proses dan hasil. Kunto lalu menawarkan tiga pilar etika profetik (*humanisasi, liberasi dan transendensi*) yang diambil dari Q.S. Ali Imron ayat 110: *Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang makruf*

¹¹⁴ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*. . . .
.hlm.747

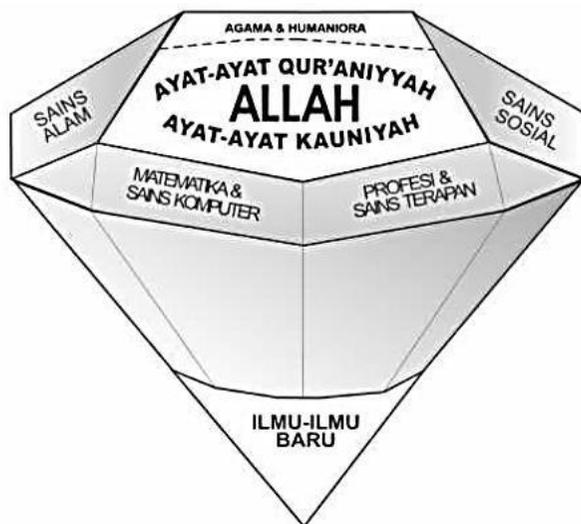
(humanisasi), dan mencegah dari yang mungkar (liberasi), dan beriman kepada Allah (transendensi).



Saintifikasi Islam lebih mengedepankan pada pengembangan paradigma al-Quran ke dalam perumusan konsep-konsep ilmu-ilmu sosial. Dalam hal ini paradigma al-Quran merupakan bangunan konstruksi pemikiran pengetahuan yang memberikan pemahaman manusia terhadap realitas-realitas yang terjadi sesuai dengan bagaimana seharusnya realitas tersebut kesesuaiannya dengan pemahaman yang ada dalam al-Quran. Dari pengamatan tersebut masih menampakkan jurang pemisah antara sisi norma dengan historis, agama yang pada dasarnya bersumber dari keimanan yang bersifat metafisik tidak begitu saja dapat dihubungkan dengan ilmu pengetahuan yang lebih bercorak empiris dan merupakan produk akal dan intelektual manusia.¹¹⁵

¹¹⁵ Fajar Sulthoni Aziz, "Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Pembelajaran Fisika", *Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan Dan Penerapan Mipa*, Fakultas Mipa, Universitas Negeri Yogyakarta, 14 Mei 2011, hlm. 346

Unity of science kemudian melakukan sintesis kreatif terhadap konsep Islamisasi dan saintifikasi tersebut. *Unity of Sciences* kemudian mengembangkan tiga strategi; yaitu spiritualisasi sains modern, humanisasi ilmu-ilmu keislaman, dan *revitalisasi local wisdom*.



Simbol Unity Of Sciences

Pertama, spiritualisasi sains modern. Strategi spiritualisasi sains modern bermaksud mengembalikan *modern secular knowledge* agar kembali kepada semangat *tauhid* dan menghilangkan dikhotomi antara *islamic sciences* dan *modern secular knowledge* tersebut. Semangat *tauhid* inilah yang sebenarnya menginspirasi kelahiran ilmu-ilmu keislaman di era klasik (era kemajuan). Dengan demikian, problem dikhotomi keilmuan ini sebenarnya tidak lahir dari

kandungan peradaban Islam. Hal ini tampak dari klasifikasi keilmuan Islam yang dikemukakan al-Farabi,¹¹⁶ Ibnu Sina maupun Ibnu Khaldun¹¹⁷ yang memilah, tetapi tidak membedakan dalam status, antara *revealed knowledge* dan *acquired knowledge*.¹¹⁸ Hal ini diperkuat dengan fakta sebagaimana yang ditunjukkan Seyyed Hossein Nasr dalam *Science And Civilization In Islam* bahwa dalam era kejayaan peradaban Islam telah lahir ilmuan-ilmuan besar muslim yang mampu menterjemahkan paradigma tauhid ini dalam karya-karya mereka.¹¹⁹

Gagasan spiritualisasi sains modern pada dasarnya dapat ditelusuri pada jejak pemikiran Seyyed Hoseein Nasr. Nasr secara intens melakukan kritik terhadap paradigma sains Barat modern. Kritik Nasr terhadap sains barat secara umum mengarah pada pandangan dunia sekuler, materialistis dan mekanisitis. Nasr mengkritik sains Barat dengan merujuk pada dampak negatifnya, terutama dianggap sebagai pemicu krisis spiritualitas, kemanusiaan, dan krisis lingkungan serta apa yang disebutnya sebagai “keterkungkungan”, “kesempitan” dan “keterbatasan” sains Barat. Dalam upaya memasukkan elemen spiritualisme dalam sains modern, Nasr menawarkan gagasan kembali ke tradisionalisme Islam, yaitu kembali ke ‘akar tradisi’; yang merupakan “Kebenaran dan Sumber asal

¹¹⁶ Lihat Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophy of science*, (Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1998). Lihat juga Seyyed Hossein Nar, *Science And Civilization In Islam*, (Chicago, ABC International Group, 2001), hlm. 60

¹¹⁷ Seyyed Hossein Nar, *Science And Civilization In Islam*, (Chicago, ABC International Group, 2001), hlm. 62

¹¹⁸ Yang dimaksud dengan *revealed knowledge* di sini adalah *naqliyah sciences*, *religious sciences* atau *traditional sciences*, sedangkan yang dimaksud *acquired knowledge* adalah *intellectual sciences*, *secular sciences* atau *‘aqliyah sciences*. Lihat Rosnani Hashim, *Intellectualism in Higher Islamic Traditional Studies: Implications for the Curriculum*, dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24:3 (P. 92-115)

¹¹⁹ Seyyed Hossein Nar, *Science And Civilization In Islam*, (Chicago, ABC International Group, 2001), hlm. 22

segala sesuatu”, dimensi ke-*Ilahiah*-an yang bersumber pada wahyu agama, sehingga nilai kesucian dari Islam dapat menjiwai pengetahuan yang berasal dari di Barat.

Nasr meyakini ilmu pengetahuan yang benar adalah ilmu pengetahuan yang mengetahui hubungan antara yang duniawi dan yang ukhrawi, sebagaimana pengungkapan nilai rohani dalam berbagai cabang seni.¹²⁰ Konsep sentral Nasr tentang pengetahuan, adalah unitas; yaitu paham kesatupaduan dan interelasi dari segala yang ada, sehingga dengan merenungkan kesatupaduan kosmos, seseorang dapat menuju ke arah kesatupaduan Ilahi yang dibayangkan dalam kesatuan Alam. Ide unitas dalam ilmu pengetahuan ini merupakan ide turunan dari *syahadah: la ilaha illa Allah*. Ide unitas bukanlah hanya sebagai sifat ilmu pengetahuan dan seni Islam, ia juga mendominasi pengungkapan ilmu pengetahuan dan seni tersebut. Dengan konsep *unitas* atau yang lazim disebut *tauhid* itu pula memungkinkan terjadinya integrasi keanekaragaman pengetahuan ke dalam keterpaduan. Dalam kata lain, ide *unitas* itu memungkinkan integrasi pengetahuan dan tindakan manusia ke dalam sebuah kesatuan yang harmonis. Namun demikian, spiritualitas yang digagas Nasr menurut hemat saya masih sempit karena ia terbatas pada disiplin ilmu tasawuf.

Dengan demikian terdapat persamaan asumsi antara *Islamisasi ilmu pengetahuan* yang digagas Syed Naquib al-Attas dan *spiritualisasi sains modern* dalam konsep *Unity of Sciences*. Keduanya sama-sama memandang arti pentingnya *tauhid* sebagai dasar untuk menyatukan ilmu-ilmu keislaman dan sains modern. Langkah yang ditempuh oleh strategi spiritualisasi sains modern juga dapat mengikuti langkah-

¹²⁰ Seyyed Hossein Nas, *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperbacks, 1979, *Knowledge and The Sacred*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, dan *Islamic Life and Thought*, London: George Allen & Unwin, 1982.

langkah yang ditempuh oleh Islamisasi ilmu pengetahuan. Pertama, isolasi; yaitu memisahkan ideologi sekuler yang melekat dalam sains modern. Kedua, infusi; yaitu menanamkan nilai-nilai keislaman dalam sains tersebut.

Meskipun demikian, terdapat perbedaan mendasar antara “*Islamisasi ilmu pengetahuan*” dan “*spiritualisasi sains modern*”. Nilai-nilai keislaman yang ingin ditanamkan oleh strategi Islamisasi ilmu pengetahuan adalah nilai-nilai eksoterik Islam yang mirip dengan *episteme bayani*, sehingga cenderung menganut paham fundamentalisme yang menilai segala sesuatu secara hitam putih dan menekankan karakter ilmu pengetahuan objektif. Dengan kata lain, Islamisasi ilmu pengetahuan mencoba menghindari pandangan positivisme (objektivisme) dalam sains modern namun ia jatuh ke dalam karakter positivisme (objektivisme) yang lain. Sementara itu, nilai-nilai yang dimasukkan dalam sains dalam konsep “*spiritualisasi sains modern*” adalah nilai-nilai spiritual, moral, dan etika keislaman yang bersifat transendental (nilai-nilai luhur) seperti yang diajarkan dalam epistemologi *irfani*. Karena itu, karakter nilai tersebut akan lebih dinamis dan fleksibel. Karakter nilai semacam ini akan menjadi landasan untuk merumuskan strategi “*revitalisasi kearifan lokal*”.

Kedua, humanisasi ilmu-ilmu keislaman. Berbeda dengan spiritualisasi, humanisasi diperlukan untuk ilmu-ilmu keislaman tradisional yang bercorak teosentrik dan berkecenderungan pada epistemologi yang bercorak idealistik. Akibatnya, dimensi wahyu dan dimensi kemanusiaan atau dimensi Islam normatif (*normative Islam*) dan Islam historis (*historical Islam*)¹²¹ mengalami

¹²¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), hlm. 141. Selain kategori Islam normatif dan Islam historis, Rahman juga membuat kategori tradisi agung (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) dengan makna yang kurang lebih sama dengan kategori sebelumnya. Lihat Fazlur Rahman, “Approach to Islam in Religious Studies: Review Essay”,

kesenjangan. Dalam hal ini, Islam normatif adalah ajaran Islam yang tercantum dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi, sedangkan Islam historis adalah doktrin Islam yang termanifestasi dalam sejarah peradaban Islam dengan segala faktor *sosio-historis* yang melingkupinya.¹²² Bukan hanya soal kesenjangan, umat Islam juga tidak mampu membedakan mana Islam normatif dan mana Islam historis. Akibatnya, tradisi keilmuan Islam telah kehilangan tradisi berpikir kritis (*critical thought*).¹²³ Dalam bidang fiqh, sakralisasi pemikiran keagamaan ini tampak dalam upaya sebagian umat Islam untuk menjadikan fiqh sebagai "korpus tertutup" selain al-Quran dan *hadits*.¹²⁴ Akibatnya, rumusan Hukum Islam akan sulit berubah seperti tidak berubah-ubahnya "dunia ide" yang dicetuskan Plato.¹²⁵ Fenomena ini juga berlaku dalam bidang disiplin ilmu teologi dan sufisme (etika).

Karena itu diperlukan proses "humanisasi" ilmu-ilmu keagamaan sehingga terjadi pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari ilmu-ilmu keagamaan yang bercorak *idealistik-teosentrik* menuju ilmu-ilmu keagamaan yang bercorak *antroposentrik-humanistik*. Dalam bidang teologi misalnya muncul istilah *practical theology*¹²⁶, teologi kontekstual,

dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 195-196.

¹²² M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 18.

¹²³ Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâm: Naqd wa Ijtihâd* (London: Dar Al Saqi, 1990), hlm. 248.

¹²⁴ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Unswers*, (Oxford: Westview Press, 1994), hlm. 125

¹²⁵ Georgios Petropoulos (2020) Heidegger's Reading of Plato: On Truth and Ideas, *Journal of the British Society for Phenomenology*, DOI: 10.1080/00071773.2020.1814678

¹²⁶ Hyun-Sook Kim (2007) The Hermeneutical-Praxis Paradigm and Practical Theology, *Religious Education*, 102:4, 419-436, DOI: 10.1080/00344080701657873. Lihat juga Heather Walton (2018) We have never been theologians: postsecularism and practical theology, *Practical Theology*, 11:3, 218-230, DOI: 10.1080/1756073X.2018.1461489

teologi publik¹²⁷, eko-teologi¹²⁸, teologi terapan¹²⁹, teologi yang hidup (*lived theology*)¹³⁰ untuk menunjukkan bahwa teologi juga berurusan dengan persoalan kemanusiaan. Hal yang sama juga berlaku dalam bidang fiqh sehingga lahir istilah fiqh sosial¹³¹, fiqh lintas agama¹³², fiqh lingkungan¹³³, fiqh minoritas¹³⁴ untuk menunjukkan dialektika dimensi normatif al-Quran dan sunnah dengan dinamika masyarakat lokal. Strategi “humanisasi” ilmu-ilmu keagamaan ini dapat

¹²⁷ Elaine Graham (2016) Showing and Telling: the Practice of Public Theology Today, *Practical Theology*, 9:2, 145-156, DOI: 10.1080/1756073X.2016.1157663

¹²⁸ Northcott, Michael S. “The Flowering of Ecotheology.” Chapter. In *The Environment and Christian Ethics*, 124–63. New Studies in Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. doi: 10.1017/CBO9780511557477.006

¹²⁹ Dunn, John. “From Applied Theology to Social Analysis: the Break between John Locke and the Scottish Enlightenment.” Chapter. In *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by Istvan Hont and Michael Ignatieff, 119–36. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. doi:10.1017/CBO9780511625077.006

¹³⁰ Ingvild Flakerud (2018) ‘Street Theology’: Vernacular Theology and Muslim Youth in Norway, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 29:4, 485-507, DOI: 10.1080/09596410.2018.1512286. Lihat juga Ulrika Mårtensson & Eli-Anne Vongraven Eriksen (2018) Accurate Knowledge: Implications of ‘Lived Islamic Theology’ for the Academic Study of Islamic Disciplines, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 29:4, 465-483, DOI: 10.1080/09596410.2018.1523344

¹³¹ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta : LKiS, 2011)

¹³² Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2005

¹³³ Mujiono Abdillah,, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif Alquran* Jakarta: Paramadia, 2002

¹³⁴ Uriya Shavit (2018) Europe, the New Abyssinia: On the Role of the First *Hijra* in the *Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslima* Discourse, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 29:3, 371-391, DOI: 10.1080/09596410.2018.1480120. Lihat juga Mohanad Mustafa & Ayman K. Agbaria (2016) Islamic Jurisprudence of Minorities (*Fiqh al-Aqalliyat*): The Case of the Palestinian Muslim Minority in Israel, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 36:2, 184-201, DOI: 10.1080/13602004.2016.1180889

dilakukan dengan menggunakan pendekatan interdisipliner dengan memanfaatkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang berkembang pesat di dunia Barat dan telah dilakukan proses spiritualisasi sebagaimana yang dimaksud dalam strategi pertama. Akibatnya, humanisasi ilmu-ilmu keislaman ini akan melahirkan ilmu-ilmu baru, seperti antropologi dakwah, sosiologi dakwah, psikologi dakwah, filsafat dakwah, manajemen dakwah dan lain-lain yang menunjukkan adanya integrasi antara ilmu dakwah dengan ilmu-ilmu sosial kontemporer. Demikian pula dengan rumpun ilmu fiqh, sehingga akan lahir ilmu baru seperti antropologi fiqh, sosiologi fiqh, psikologi fiqh dan lain-lain. Ilmu-ilmu baru tersebut harus dibangun berdasarkan etika keilmuan Islam, *ratio legis* al-Quran, dan bukan sekedar *ayatisasi* atau *labelisasi*.

Ketiga, revitalisasi kearifan lokal. Strategi revitalisasi kearifan lokal merupakan respons terhadap keberagaman bangsa Indonesia, dan karenanya menuntut pemahaman keagamaan yang dialektis, dialogis, toleran, humanis dan pluralis. Melalui dialektika tersebut, Islam dan tradisi lokal dapat berjalan secara harmoni tanpa mereduksi elemen hakikat eksistensi masing-masing. Dalam konteks keislaman, elemen hakikat eksistensi ini merupakan *ratio legis* atau *ideal moral* yang bersifat *normatif-idealistik-ushuliyah* sehingga ia termasuk *ghairu qabilin li al-taghyr* (tidak mengalami perubahan), sementara yang berdialog dengan budaya lokal adalah dimensi *historis-empirik-furū'iyah* dan *qabilin li al-taghyr* (mengalami perubahan).¹³⁵ Dengan kata lain, universalitas Islam itu hanya pada aspek *normatif-idealistik-ushuliyah* sebagai Islam yang "satu" untuk semua umat Islam di dunia, sementara dalam aspek *historis-empirik-furū'iyah*

¹³⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980) hlm. 22.. Lihat juga Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 68.

Islam bersifat kontekstual dan plural seiring dengan pluralitas sosial, politik, dan budaya masyarakat Indonesia itu sendiri.¹³⁶ Dalam ungkapan yang berbeda, universalitas ajaran Islam itu hanya pada aspek *ahkâm i'tiqâdîyah* (teologis Islam) dan *ahkâm khuluqîyah* (etika), sementara aspek *ahkâm 'amalîyah* (dimensi sosial) bersifat dinamis- *ijtihâdîyah*.¹³⁷ Karena itu, nilai-nilai keislaman harus mengaplikasikan *ahkâm 'amalîyah* (dimensi sosial) itu dalam konteks keindonesiaan, atau dikenal dengan istilah “Pribumisasi Islam”.¹³⁸

Dengan kata lain, Islam tidak dapat dipisahkan dari elemen tradisi yang kemudian disebut sebagai tradisi keagamaan. Tradisi itu sendiri berasal dari kata “*tradium*” yang berarti segala sesuatu yang ditransmisikan atau dipindahtangankan dari masa lalu ke masa sekarang atau dari satu generasi ke generasi berikutnya, sehingga ia bersifat otoritatif tanpa membutuhkan argumen. Dengan kata lain, tradisi mencakup segala hal yang diterima begitu saja dalam masyarakat dan melintasi banyak periode, namun masih tetap eksis hingga sekarang.¹³⁹ Dalam sudut pandang filsafat *Perennial*, tradisi adalah “sesuatu yang berasal dari Tuhan” (*divine origin*). Tradisi mengandung arti kebenaran atau prinsip-prinsip yang berasal dari Tuhan yang diwahyukan

¹³⁶ Azyumardi Azra, “Jaringan Ulama Nusantara”, Dalam Akhmad Sahal Dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 171-172. lihat juga Fazlur Rahman, “Interpreting al-Quran” dalam *Inquiry*, Mei, 1986, hlm. 47.

¹³⁷ Afifuddin Muhajir, “Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia Dan Dunia”, Dalam Sahal Dan Aziz (Eds.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2015 61-62.

¹³⁸ Tri Wahyudi Ramdhan, “Islam Nusantara : Pribumisasi Islam Ala NU”, *Al-Insyiroh*, Volume 2, Nomor 2, 2018

¹³⁹ Humaira Ahmad, “Islamic Tradition and its Defining Characteristics”, Volume 3, Issue 1 *Journal of Islamic Thought and Civilization* Spring 2013, hlm. 58-74

atau disampaikan kepada umat manusia.¹⁴⁰ Karena itu, Seyyed Hossein Nasr menempatkan tradisi pada tempat yang lebih tinggi dari pada norma atau adat istiadat. Sementara itu, secara sosiologis, tradisi adalah sesuatu yang diwariskan dari satu generasi ke generasi lain melalui proses sosialisasi. Dalam proses sosialisasi, seorang individu menyatu dalam sebuah kelompok sosial melalui proses pembelajaran yang secara terus menerus melestarikan keyakinan, nilai, dan cara berpikir sebuah kelompok sosial tersebut. Tradisi tersebut selanjutnya akan mengontrol prosedur intelektual maupun keyakinan yang diterima tanpa memerlukan renungan yang dalam.

Dengan demikian, dalam setiap tradisi tersimpan elemen transmisi, dan keyakinan. Karena itu, agama mengimplikasikan akar makna tradisi tersebut. Dengan kata lain, agama berhubungan erat dengan tradisi atau bahkan agama adalah tradisi itu sendiri. Proses transmisi ini dimulai ketika sebuah agama hadir melalui proses pewahyuan. Wahyu tersebut kemudian diterjemahkan oleh pemeluknya dalam kehidupan sosial. Wahyu yang a-historis tersebut kemudian menyebar dalam kehidupan pemeluknya sehingga wahyu memainkan fungsinya dalam bentuk tradisi yang terus dipelihara dalam arena sosial. Wahyu dan kehidupan sosial kemudian berdialektika membentuk norma yang menjadi konsensus bersama. Dalam proses transmisi tersebut, agama dapat dipandang sebagai "*the origin of tradition*". Agama, melalui wahyu, telah mencerminkan kebenaran dan prinsip-prinsip ketuhanan yang pada akhirnya membentuk tradisi keagamaan.¹⁴¹ Dengan demikian, tradisi keagamaan

¹⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, hlm. 67-68

¹⁴¹ Hampir setiap masyarakat memiliki tradisi tertentu, baik masyarakat modern maupun masyarakat tradisional. Namun demikian, perbedaan antara modern dan tradisional terletak pada fungsi otoritas tradisi dalam masyarakat tradisional. Modernisasi dengan demikian memperlemah satu aspek dari tradisionalitas, yaitu legitimasi tatanan sosial,

merupakan keyakinan yang diwahyukan oleh Tuhan dan interpretasi terhadap keyakinan tersebut dalam kehidupan sosial.¹⁴²

Tradisi keagamaan dalam Islam ini kemudian melahirkan beberapa bentuk. *Pertama*, tradisi yang berbentuk ajaran yang tidak bisa berubah (*ghairu qâbilin li al-taghyîr*) sebagaimana ibadah *mahdhah* (ibadah ritual murni). Tradisi ritual keagamaan ini diwariskan secara terus menerus dari satu generasi ke generasi berikutnya yang bentuk dan tata cara pelaksanaannya bersifat tetap sebagaimana yang dipraktikkan oleh generasi awal, seperti pelaksanaan ibadah shalat. Tradisi yang pertama ini dikenal juga sebagai dimensi *normativitas*,¹⁴³ atau dimensi *ta'abbudi*,¹⁴⁴ dan tradisi ini bersifat tetap dan tidak mengalami perubahan (*ghairu qabilin li al-taghyir*). *Kedua*, bentuk tradisi yang berupa produk *ijthad* atau pemikiran ulama pada generasi masa lalu yang berkaitan dengan persoalan sosial, budaya, ekonomi atau politik yang bersifat kontekstual. Sebagai sebuah produk ijthad, tradisi semacam ini sangat mungkin mengalami perubahan pada

politik dan budaya dalam beberapa istilah yang mengkkombinasikan antara “kemasalaluan” (*pastness*) dan kesakralan (*sacredness*) dan turunan struktur dan simboliknya. Transisi dari tradisional ke modernitas membutuhkan “keterputusan” dari masa lalu, dalam banyak hal. Hal ini tidak selalu bersifat radikal, meskipun ada penambahan paradigma baru pada tradisi dengan mendefinisikan nilai dan norma dalam konteks yang baru yang tidak tampak di masa lalu. Lihat Humaira Ahmad, “Islamic Tradition and its Defining Characteristics”, Volume 3, Issue 1 *Journal of Islamic Thought and Civilization Spring 2013*, hlm. 59

¹⁴² Dalam Islam, tradisi keagamaan tersebut meliputi nilai ajaran yang termuat dalam sumber pokok ajaran, al-Qur’an, Hadith, ijma dan *qiyâs*, serta produk pemikiran para ulama salaf dalam memahami dan menafsirkan sumber pokok ajaran tersebut

¹⁴³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1980. Lihat juga M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995

¹⁴⁴ Abu Ishaq, al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.t.

periode sejarah berikutnya disebabkan karena perubahan konteks sosial umat Islam seperti persoalan *mua'amalah* (interaksi sosial). Tradisi semacam ini dikenal sebagai dimensi historisitas Islam atau dimensi *ta'aqquli* (dimensi rasionalitas) dan bentuk tradisi ini akan berpotensi mengalami perubahan (*qâbilun li al-taghyr*). Dengan demikian, tradisi mempunyai cakupan yang cukup luas. Ia mencakup tradisi yang bersifat maknawi (*al-turâts al-maknawî*) seperti pemikiran, tradisi yang berbentuk material (*al-turâts al-mâdy*) seperti norma dan kebudayaan, tradisi nasional kebangsaan (*al-turâts al-qaumy*) yang datang dari pendahulu, serta tradisi kemanusiaan pada umumnya (*al-turâts al-insâny*) yang diterima dari khazanah masa lalu orang lain.¹⁴⁵ Dengan demikian, Islam tradisional adalah kelompok Islam yang menganggap produk masa lalu sebagai contoh paling baik yang harus diikuti untuk kehidupan sekarang dengan tetap memperhatikan mata rantai transmisi sehingga tradisi tersebut tetap orisinal.

Namun demikian, tradisionalisme yang dipraktikkan di Indonesia tidaklah statis. Dalam kesempatan ini saya ingin mengambil contoh kasus soal "Islam Nusantara". Sebutan Islam Nusantara sering disematkan kepada pengikut Nahdhatul Ulama (NU) yang dikenal juga sebagai kelompok Islam tradisional. Namun demikian, seiring dengan dinamika sosial politik Indonesia, kebutuhan untuk melakukan pembaharuan pemikiran keagamaan sangat dirasakan oleh para ulama "Islam Nusantara", khususnya para *nahdiyîn* (pengikut NU). "Islam Nusantara" terlibat dalam isu-isu kontemporer seperti kepemimpinan wanita, kepemimpinan non-muslim, relasi antara agama, demokrasi, relasi Islam dan negara, HAM dan lain-lain. Merespons persoalan-persoalan

¹⁴⁵ Abdul Basid, Islam Nusantara: Sebuah Kajian Post Tradisionalisme dan Neo-Modernisme, *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman* Volume 5, Nomor 1, Juni 2017, hlm. 4

tersebut, sikap “Islam Nusantara” seolah-olah mementahkan anggapan tradisionalisme, tetapi bertransformasi menjadi pendukung pemahaman keagamaan Islam yang liberal.

Pemikiran Islam liberal itu sendiri merupakan pendukung paham keagamaan yang didasarkan pada kebebasan, keterbukaan, serta menjunjung tinggi nilai-nilai pluralisme, inklusifisme dan humanisme. Liberalisme juga sering diidentikkan dengan paham *substantif-inklusif*. Sementara itu, paham *substantif-inklusif* itu sendiri memiliki karakteristik berikut. *Pertama*, meyakini isi dan substansi agama jauh lebih penting daripada bentuk dan labelnya. Dengan keyakinan ini, kaum substansialist dapat mencari *common ground* dengan penganut agama lain untuk membentuk aturan publik yang sama. *Kedua*, meyakini Islam (al-Quran) itu bersifat universal dan abadi, namun ia harus terus menerus diinterpretasi ulang untuk merespons zaman yang terus berubah dan berbeda. *Ketiga*, meyakini keterbatasan pikiran manusia dalam mengetahui kehendak Tuhan secara tepat, sehingga dalam menafsirkan al-Quran ada kemungkinan terjadi kesalahan. Dengan sikap ini mereka akan lebih toleran, terbuka dan dialogis terhadap keberagaman interpretasi. *Keempat*, menerima NKRI - yang bukan negara Islam – sebagai bentuk final. Dengan keyakinan ini, mereka tidak akan berupaya mendirikan negara Islam yang menjadikan negara sebagai instrumen agama Islam saja.

Kelompok pendukung paradigma *substantif-inklusif* meyakini bahwa Islam sebagai agama tidak memformulasikan *theoretical framework* dalam bidang politik. Al-Quran tidak menyediakan informasi komprehensif mengenai persoalan sosial politik. Al-Quran hanya berisikan aspek-aspek etik dan pedoman moral untuk kehidupan manusia, termasuk bagaimana menegakkan keadilan, kebebasan, kesetaraan, demokrasi, dan lain-lain. Selain itu, misi profetik Muhammad saw, seperti halnya nabi-nabi sebelumnya, adalah menegakkan nilai-nilai kebajikan, bukan membangun negara

atau sistem pemerintahan tertentu. Pada saat yang sama, pesan moral al-Quran bersifat universal sehingga tidak bias dibatasi oleh batasan negara tertentu. Karena itu, pesan keagamaan Islam tidak hanya dibatasi gagasan-gagasan spesifik sistem politik. Dengan demikian, Islam menekankan manifestasi substansial nilai-nilai Islam (*Islamic injunctions*) dalam aktivitas politik. Dalam konteks keindonesiaan, paradigma ini cenderung mengedepankan artikulasi nilai-nilai Islam dalam wajah kultural masyarakat Islam Indonesia modern.¹⁴⁶

Transformasi pemikiran “Islam Nusantara” yang digagas NU dari tradisionalisme ke liberalisme disebabkan beberapa faktor. *Pertama*, transformasi “Islam Nusantara” dari tradisionalisme ke liberalisme ini ditopang oleh bangunan epistemologi “Islam Nusantara” yang mendasarkan pada elemen-elemen warisan pemikiran Islam klasik (*kitab kuning*). Dalam warisan fiqh klasik terdapat epistemologi hukum Islam yang berbasis metodologi *mashlahah mursalah*, *istihsân* dan *`urf*. Dengan merujuk pada dalil, “apa yang dipandang baik oleh kebanyakan manusia, maka itu juga baik menurut Allah” (*ma ra’ahu al-muslimuna hasanan fahuwa `inda Allah hasanun*), ulama Malikiyah tak ragu menjadikan *istihsan* sebagai dalil hukum. Dan kita tahu, salah satu bentuk *istihsan* adalah meninggalkan hukum umum (*hukm kulli*) dan mengambil hukum pengecualian (*hukm juz’i*). Sekiranya *istihsan* banyak membuat hukum pengecualian, maka *`urf* sering mengakomodasi kebudayaan lokal. Sebuah kaidah menyatakan, *al-tsabitû bil `urfî kats tsabitî bin nash* (sesuatu yang ditetapkan berdasar tradisi “sama kedudukannya” dengan sesuatu yang ditetapkan berdasar al-Qur’an-Hadits). Kaidah fikih lain menyatakan, *al-`adah muhakkamah* (tradisi

¹⁴⁶ M. Syafi’i Anwar, “Islamku, Islam Anda, Islam Kita Membedakan Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid”, Kata Pengantar dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. xix - xxii

kultural bisa dijadikan sumber hukum). Dalam hal ini, Para ulama membagi tradisi kultural ke dalam tradisi kultural positif (*âdah shahîh*) dan tradisi kultural negative (*âdah fasîd*). Tradisi kultural positif adalah tradisi yang tidak bertentangan dengan ajaran agama sehingga tradisi ini dapat dilestarikan. Tradisi kultural negative adalah tradisi yang bertentangan dengan ajaran agama sehingga tradisi ini tidak boleh dilestarikan.¹⁴⁷ Ini menunjukkan, betapa Islam sangat menghargai kreasi-kreasi kebudayaan masyarakat. Sejauh tradisi itu tidak menodai prinsip-prinsip kemanusiaan, maka ia bisa tetap dipertahankan. Sebaliknya, jika tradisi itu mengandung unsur yang mencederai martabat kemanusiaan, maka tak ada alasan untuk melestarikan. Dengan demikian, “Islam Nusantara” tak menghamba pada tradisi karena tradisi menghormati nilai-nilai kemanusiaan yang perlu dipertahankan. Dalam *qaidah ushul fiqh* dijelaskan bahwa kemaslahatan manusia adalah tujuan dari seluruh pembebanan hukum dalam Islam (*innama al-takalif kulluha raji’atun ila mashalihil `ibad*). Demikian pentingnya kemaslahatan tersebut, maka kemaslahatan yang tak diafirmasi oleh teks al-Qur’an-Hadits pun bisa dijadikan sebagai sumber hukum, yang kemudian disebut sebagai *mashlahah mursalah*.

Dengan demikian, “Islam Nusantara” secara metodologis bertumpu pada tiga dalil tersebut, yaitu *mashlahah mursalah*, *istihsan*, dan *`urf*. Tiga dalil itu dipandang relevan karena sejatinya “Islam Nusantara” lebih banyak bergerak pada aspek *ijtihad tathbiqi* ketimbang *ijtihad istinbathi*. Jika *ijtihad istinbathi* tercurah pada bagaimana menciptakan hukum (*insya’ al-hukm*), maka *ijtihad tathbiqi* berfokus pada aspek penerapan hukum (*tathbiq al-hukm*). Sekiranya ujian kesahihan *ijtihad istinbathi* dilihat salah satunya dari segi

¹⁴⁷ Syaikhudin, “Kearifan Dialogis Nabi Atas Tradisi Kultural Arab: Sebuah Tinjauan Hadis”, *ESENSIA* Vol. XIII No. 2 Juli 2012, hlm. 190

koherensi dalil-dalilnya, maka ujian *ijtihad tathbiqi* dilihat dari korespondensinya dengan aspek kemanfaatan di lapangan.¹⁴⁸

Kedua, transformasi “Islam Nusantara” dari tradisionalisme menuju liberalisme ditopang oleh sikap keagamaan berbasis pendekatan sufistik; yaitu sikap *tawâzun-i’tidâl*, *tasâmuh*, *tawâzun*, dan *amr ma’rûf nahy munkar* dalam menyikapi persoalan agama dan sosial. *Tawâsuth-i’tidâl* mengandung arti menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan serta menghindari aktivitas yang bersifat *tatharruf* (ekstrim). *Tasâmuh* mengedepankan sikap toleran terhadap perbedaan dalam masalah agama dan sosial. *Tawâzun* bersikap seimbang dalam mengabdikan kepada Allah, sesama manusia, serta lingkungan, serta menyelaraskan kepentingan masa lalu, masa kini, dan masa datang. *Amr ma’rûf nahy munkar* memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan baik yang bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak semua hal yang merendahkan nilai-nilai kehidupan. Dengan kata lain, “Islam Nusantara” mendorong perbuatan yang baik dan bermanfaat bagi kehidupan bersama (universal) dan menolak semua hal yang menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan.¹⁴⁹

Sikap-sikap keagamaan “Islam Nusantara” ini bersandar pada ajaran tasawuf yang menjadi pedoman moral dalam segala aktivitas. Dalam pandangan tasawuf, semua aktivitas manusia selalu dihubungkan dengan kegiatan ibadah atau penyerahan diri kepada Tuhan. Seluruh kehidupan dunia dipandang sebagai arena untuk melakukan ibadah. Namun demikian, paham keagamaan “Islam Nusantara” bersifat dinamis, sebab paham keagamaan “Islam Nusantara” tidak berhenti pada penyerahan diri kepada Tuhan dan bukan pula

¹⁴⁸ Abdul Moqsih Ghazali, Metodologi Islam Nusantara, <http://www.nu.or.id/post/read/60834/metodologi-islam-nusantara>

¹⁴⁹ Akhmad Siddiq, *Khittah Nahdliyah*, (Surabaya: Balai Buku Surabaya, 1979), hlm.38-40

paham eskapisme yang melarikan diri dari kehidupan dunia. Sebaliknya, kehidupan dunia disubordinasikan dalam rangka nilai Ilahiah sebagai sumber nilai tertinggi.¹⁵⁰

Ketiga, menguatnya gerakan transnasional di Indonesia pasca era reformasi. Menurut Van Bruinessen, latar belakang didirikannya NU berhubungan dengan dinamika perkembangan Islam internasional pada pertengahan 1920-an, seperti penghapusan jabatan *khilâfah*, serbuan kaum Wahabi atas Makkah, dan pencarian pan-Islamisme yang baru.¹⁵¹ Pada saat yang sama gagasan modernisme yang diinisiasi oleh Muhammad Abduh, Rashid Ridha, Jamaluddin al-Afghani sudah berkembang dan mempengaruhi perkembangan Islam di dunia. Gagasan modernisme Islam yang digagas tokoh-tokoh tersebut cenderung merespons negatif terhadap tradisi lokal keindonesiaan, sementara NU di sisi lain tetap berusaha berdialog dan mempertahankan tradisi, sehingga NU identik dengan pembela tradisi.

Memasuki era reformasi, isu-isu keagamaan mulai bergeser dari persoalan sosial keagamaan, seperti tradisi dan budaya lokal, ke persoalan politik, khususnya menguatnya gagasan *khilafah* dan peraturan daerah (Perda) syariah. Isu ini menjadi isu utama yang dikemukakan oleh gerakan Islam transnasional seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Pada era reformasi ini, gerakan Islam transnasional memperoleh momentum untuk melebarkan sayapnya dengan memanfaatkan dalih demokrasi dan kebebasan beragama, meskipun gerakan Islam transnasional ini sebenarnya mulai populer di beberapa kota besar di Indonesia pada dekade 1980-an. Mereka melakukan penerjemahan buku-buku karya

¹⁵⁰ Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 59

¹⁵¹ Martin van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi (Jogjakarta: LKIS, 2009), hlm. 13-14

Yûsuf Qaradhâwî, Hasan al-Bannâ, Sayyid Quthb, Sâ'id Hawwâ, Muhammad al-Ghazâlî, Taqiyal-Dîn al-Nabhânî, dan Nâshiral-Dîn al-Bânî.¹⁵² Menurut Bruinessen, setidaknya ada tiga jaringan gerakan transnasional yaitu: Gerakan Tarbiyah; Hizbut Tahrir serta gerakan Salafi. Selain itu, Bruinessen juga melihat Ahmadiyah, Shî'iah, dan Jamaah Tabligh), sebagai bagian dari gerakan yang memiliki jaringan transnasional.¹⁵³ Salah satu isu utama yang digagas gerakan islam transnasional adalah mendirikan negara dengan sistem *khilafah*.

Merespons dinamika tersebut, "Islam Nusantara" tetap konsisten dengan gagasan relasi *keislaman* dan *keindonesiaan*. Konsistensi ini ditunjukkan dengan sikap "Islam Nusantara" yang adaptif terhadap budaya lokal sekaligus adaptif terhadap sistem politik keindonesiaan. "Islam Nusantara" (NU) menerima sistem pemerintahan negara Indonesia sebagai *nation state* dan bukan *Islamic state*. Menurut Kiai Achmad, Islam dapat berintegrasi secara penuh dalam *nation-state* Indonesia yang modern dan karenanya Islam dan Pancasila dapat berjalan secara harmoni.

Dengan demikian, NU menerima negara bangsa yang monoteis dengan tetap mempertahankan identitas keislaman secara penuh. Sikap lembut, luwes dan toleran yang merupakan ciri khas Islam tradisional ini mampu menempatkan NU dalam posisi yang strategis dalam bangunan politik Indonesia yang majemuk, dan pada saat yang sama NU tetap berusaha menerapkan aturan-aturan fikih dalam kehidupan umat Islam Indonesia. Penerimaan NU terhadap Pancasila secara implisit merupakan penolakan terhadap cita-cita negara Islam dan secara tegas menunjukkan loyalitas NU

¹⁵² Syarifuddin Jurdi, "Pertautan Gerakan Wahdah Islamiyah Dan Gerakan Transnasional," Dalam *Al-Fikr: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 3 (2012).

¹⁵³ Martin Van Bruinessen, "Selayang Pandang Organisasi, Serikat, Dan Gerakan Muslim Di Indonesia", Dalam Bruinessen (Ed.), *Conservative Turn*, 62-63

terhadap NKRI.¹⁵⁴ Sebagai konsekuensi penerimaan Pancasila (dan UUD 45), PBNU telah mengeluarkan pernyataan resmi yang menolak kelompok yang mendukung *khilâfah Islâmiyah* ataupun negara Islam. NU menyatakan bahwa tidak ada *nashsh* dalam al-Qur'an yang mendasari gagasan tentang negara Islam atau perlunya mendirikan negara Islam. Negara Islam atau *Khilâfah Islâmiyah* sepenuhnya adalah *ijtihadiyah* atau interpretasi belaka. Dalam konteks keindonesiaan, *khilâfah Islâmiyah* merupakan ideologi trans-nasional yang tidak relevan dan dapat membahayakan keutuhan NKRI.¹⁵⁵

Gus Dur justru melihat kejayaan Islam ketika agama ini mampu memainkan perannya secara kultural, sehingga yang diperlukan bukan *syariatisasi*, tetapi *kulturalisasi* (*culturalization*) atau lebih populer dengan sebutan *pribumisasi Islam*.¹⁵⁶ Pribumisasi Islam dalam pandangan Gus Dur berarti memahami Islam sebagai ajaran normatif yang bersumber dari Tuhan dan diakomodasikan dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Pribumisasi tidak menggunakan strategi *purifikasi* yang ingin memurnikan Islam dari tradisi lokal, tidak pula menggunakan strategi *arabisasi* yang ingin menyamakan praktik keagamaan muslim Indonesia dengan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah. Pribumisasi Islam tidak berorientasi menghadirkan "Islam Autentik" atau "Islam Purifikatif" yang ingin melakukan proyek arabisme di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia, tetapi ingin menghilangkan polarisasi agama

¹⁵⁴ Martin van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi (Jogja: LKiS, 2009), 122

¹⁵⁵ Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, Bhineka Tunggal Ika, Ma'arif Institute, 2009), hlm. 254

¹⁵⁶ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 260

dan budaya, tanpa menghilangkan identitas masing-masing. Karena itu, pribumisasi Islam memiliki karakter kontekstual, progresif, liberatif dan universal.¹⁵⁷

Dalam “pribumisasi Islam”, wahyu Tuhan dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilan masyarakat. Pribumisasi Islam merupakan upaya “rekonsiliasi” Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal itu tidak hilang. Namun, pribumisasi bukan mensubordinasikan Islam dengan budaya lokal, karena dalam pribumisasi Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Demikian juga, pribumisasi Islam juga bukan “jawanisasi” atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Pribumisasi juga bukan untuk meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan kepada *ushul fiqh* dan *qâidah fiqh*.¹⁵⁸

Pemahaman Gus Dur ini didasarkan pada ayat Al Qur’an yang berbunyi “*udhkuluu fi al silmi kaffah*”. Bagi kelompok Islam transnasional atau Islam formalis, *al-silmi* dimaknai dengan kata “*Islami*”, sehingga mereka merasa perlu mewujudkan “sistem Islami” dalam kehidupan sosial politik secara fundamental sehingga lahir gagasan *khilafah*, warga negara non-Muslim menjadi warga negara kelas dua.

¹⁵⁷ Ainul Fitriah, Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 3 Nomor 1 Juni 2013, hlm. 43

¹⁵⁸ M. Syafi’i Anwar, “Islamku, Islam Anda, Islam Kita Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid”, Kata Pengantar dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. xix - xxix

Sementara itu, bagi Gus Dur, *al-silmi* itu bermakna “perdamaian”. Untuk menjadi Muslim yang baik, seorang Muslim kiranya perlu menerima prinsip-prinsip keimanan, menjalankan ajaran (rukun) Islam secara utuh, menolong mereka yang memerlukan pertolongan, menegakkan profesionalisme, dan bersikap sabar ketika menghadapi cobaan dan ujian. Konsekuensinya, mewujudkan sistem Islami atau formalisasi tidaklah menjadi syarat bagi seseorang untuk diberi predikat sebagai muslim yang taat. Dalam konteks *kulturisasi*, Islam di Indonesia muncul dalam keseharian kultural yang tidak berbaju ideologis. Karena itu, upaya-upaya untuk “meng-Islamkan” dasar negara dan “men-syari’atkan” peraturan-peraturan daerah (perda syariah) itu bukan saja a-historis, tetapi juga bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945.¹⁵⁹

Pandangan politik “Islam Nusantara” ini berbeda dengan gerakan transnasional yang hendak melakukan “Arabisasi Islam” Indonesia melalui formalisasi, ideologisasi, dan syari’ atisasi Islam. Mereka berusaha menerapkan doktrin teologis dogmatis secara verbatim ke dalam konteks Indonesia tanpa kontekstualisasi.¹⁶⁰ “Islam Nusantara” juga berhadapan dengan kelompok-kelompok yang sering dikategorikan sebagai kelompok Salafi Radikal yang berorientasi kepada penegakan dan pengamalan Islam yang murni sebagaimana yang dipraktikkan Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Dalam menjalan misi dakwahnya, mereka cenderung menempuh pendekatan dan cara-cara keras untuk mencapai

¹⁵⁹ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 4-7

¹⁶⁰ Masdar Hilmy, “Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI),” Dalam *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 1 (September 2011), hlm. 3.

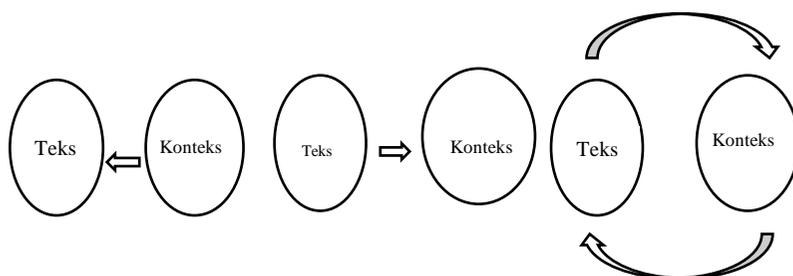
tujuan, daripada dengan pendekatan dan cara-cara damai dan persuasif.¹⁶¹

Gerakan-gerakan Islam transnasional tersebut sejak era reformasi telah mengusik eksistensi gerakan “Islam Nusantara”. Metode dakwah model *usrah* berjejaring layaknya *multi level*, serta gagasan baru yang berbeda dengan apa yang ditawarkan gerakan “Islam Nusantara” cukup memikat banyak kalangan Muslim. Dalam pertarungan wacana dan kuasa tersebut, wacana “Islam Nusantara” kemudian muncul sebagai *counter-discourse*. Dengan menggunakan kata “Islam Nusantara” pendukung wacana tersebut secara implisit sedang mengidentifikasi diri sebagai gerakan *local indiginouse* khas Nusantara (Indonesia). Identifikasi ini dipandang penting untuk menunjukkan superioritas gerakan-gerakan “Islam Nusantara” yang lebih dahulu ada terhadap gerakan-gerakan Islam transnasional. Dengan sebutan “Islam Nusantara” ini secara tidak langsung memosisikan gerakan Islam transnasional sebagai “asing” dan “aneh” yang pada akhirnya melahirkan respons negatif dan pengaruhnya semakin pudar, bahkan keberadaannya bisa dilarang di wilayah NKRI. Lebih jauh, terminologi “gerakan Islam Transnasional” merujuk pada gerakan Islam yang keras, kaku, radikal, ekstrem, literal, hitam-putih, suka melakukan kekerasan dan sifat-sifat lain yang berbeda dan bertentangan dengan karakter masyarakat Nusantara yang dikenal sebagai ramah, terbuka, dan anti-kekerasan.¹⁶² Dengan demikian, “Islam Nusantara” merupakan bagian dari strategi kebudayaan untuk menangkal pengaruh radikalisme dan fundamentalisme yang dapat meruntuhkan

¹⁶¹ Ainul Fitriah, Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 3 Nomor 1 Juni 2013, hlm. 40

¹⁶² Ahmad Khoirul Fata Dan Moch Nur Ichwan, Pertarungan Kuasa DanS Wacana Islam Nusantara, *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* Volume 11, Nomor 2, Maret 2017; P-ISSN: 1978-3183; E-ISSN: 2356-2218; 339-364, Hlm 357

sendi-sendi kehidupan Indonesia, baik di bidang politik ketatanegaraan, di bidang ekonomi dan termasuk di bidang kebudayaan.¹⁶³ NU menjadi lawan besar dari gerakan-gerakan Islam fundamentalis dan radikal, yang hadir dalam ragam ormas. Mereka menyerang NU dalam beragam perspektif dari soal peneguhan tradisi, bid'ah, demokrasi, Pancasila, pluralisme, dan hingga liberalisme. Bahkan, tidak sedikit dari penentang NU yang berpandangan bahwa pemikiran keagamaan NU banyak yang syirik, sesat, bahkan hingga pengkafiran.¹⁶⁴



Dari Konteks ke teks
Islamisasi

Dari Teks ke Konteks
Saintifikasi

Dialektika Teks dan Konteks
Unity of science

¹⁶³ Taufik Bilfagih , Islam Nusantara; Strategi Kebudayaan Nu Di Tengah Tantangan Global, Jurnal Aqlam -- Journal Of Islam And Plurality -- Volume 2, Nomor 1, Desember 2016

¹⁶⁴ Masduri, Merawat Islam Nusantara, Menjaga Masa Depan Islam, <http://www.nu.or.id/post/read/67940/merawat-islam-nusantara-menjaga-masa-depan-islam>

Demikianlah tiga strategi yang terdapat dalam paradigma *unity of scienses*. Dengan tiga strategi tersebut diharapkan akan lahir ilmu baru yang lebih fresh, dinamis, dan progresif, namun tetap terikat oleh *ratio legis* al-Quran.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Mujiono, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif Alquran* Jakarta: Paramadia, 2002
- Abdullah, M. Amin, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), *Madzhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002
- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Mafhûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 1994
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Naqd Khithâb al-Dîni* Kairo: Sinâ lî al-Nasyr, 1992
- Adams, Cahrles J., "Hermeneutika Henry Corbin", dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Baidhawi Surakarta; Muhammadiyah University Press, 2002
- Ahmad, Humaira, "Islamic Tradition and its Defining Characteristics", Volume 3, Issue 1 *Journal of Islamic Thought and Civilization* Spring 2013
- Al-Attas, Syed Farid, "Agama dan Ilmu-Ilmu Sosial", dalam *'Ulumul Quran* Nomor. 2 Vol. V Th. 1994
- Al-Attas, Seyyed Naquib, *Islam and seceluerism* dan Syed Farid Alatas, "Agama dan Ilmu-ilmu Sosial", Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an* No. 2 Vol. 5 Tahun 1994
- _____, *The Concept of Education in Islam: A*

- Framework for an Islamic Philosophy of Education.*
Kuala Lumpur: ABIM, 1980
- _____, *Islam and the Philosophy of Science* Kuala Lumpur: ISTAC, 1989
- _____, *Islam and Secularism* KualalumpurL ISTAC, 1993
- _____, *Islam and Secularism.* Kuala Lumpur: ISTAC, 1993
- Ali, Fachry dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993
- Anwar, M. Syafi'i, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid", Kata Pengantar dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006
- Arkoun, Mohammed, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulumul Quran*, No. 7, Vol. II, 1990
- _____, *al-Fikr al-Islâm: Qiraah ilmiah*, terj. Hasyim Shaleh Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986
- _____, *al-Islâm; al-Akhlâq wa al-Siyâsah* Beirut: Maraz al-Inma' al-Qaumi, 1990
- _____, *al-Fikr al-Islâm: Naqd wa Ijtihâd* London: Dar Al Saqi, 1990
- _____, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- _____, *Rethinking Islam: Common Questions*,

- Uncommon Unswers*, Oxford: Westview Press, 1994
- _____, *Târîkhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islâmî* Beirut: Markaz al-Inma', 1986
- Aziz, Fajar Sulthoni, "Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Pembelajaran Fisika", *Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan Dan Penerapan Mipa*, Fakultas Mipa, Universitas Negeri Yogyakarta, 14 Mei 2011
- Azra, Azyumardi, "Jaringan Ulama Nusantara", Dalam Akhmad Sahal Dan Munawir Aziz (Eds.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* Bandung: Mizan, 2015
- _____, *Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam* Zainal Abidin Bagir (ed) *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005
- Van Bruinessen, Martin, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi Jogjakarta: LKiS, 2009
- _____, "Selayang Pandang Organisasi, Serikat, Dan Gerakan Muslim Di Indonesia", Dalam Bruinessen (Ed.), *Conservative Turn*, 62-63
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophy of science*, Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1998).
- Basid, Abdul, Islam Nusantara: Sebuah Kajian Post Tradisionalisme dan Neo-Modernisme, *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman* Volume 5, Nomor 1, Juni 2017
- Baso, Ahmad, "Pengantar Penerjemah: Postmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis "kritik Nalar" Muhammad Abid al-Jabiri" dalam Muhammad

- Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000
- Bilfagih, Taufik, Islam Nusantara; Strategi Kebudayaan Nu Di Tengah Tantangan Global, *Jurnal Aqlam: Journal Of Islam And Plurality*, Volume 2, Nomor 1, Desember 2016
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, Philosophy and Critique* London: Routledge & Kegan Paul, 1980
- Chalik, A., The Position of Islam Nusantara in Geopolitical Dinamycs of Islamic World. *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 40(2), 2016
- Al-Dhahabi, Mubammad Husayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1961
- De Vos, H., *Pengantar Etika*, terj. Soejono Soemargono Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987
- Denffor, Ahmad von, Interpreting The Text, dalam Webiste Internet: <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Tafseer/Ulum/Denffor6.html>, diakses tanggal 21 Juni 2005
- Dunn, John. "From Applied Theology to Social Analysis: the Break between John Locke and the Scottish Enlightenment." Chapter. In *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by Istvan Hont and Michael Ignatieff, 119–36. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. doi:10.1017/CBO9780511625077.006
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara Jakarta: Pustaka Jaya, 1986
- Fata, Ahmad Khoirul & Moch Nur Ichwan, *Pertarungan Kuasa DanS Wacana Islam Nusantara*, *ISLAMICA: Jurnal Studi*

Keislaman Volume 11, Nomor 2, Maret 2017; P-ISSN: 1978-3183; E-ISSN: 2356-2218; 339-364

Fauzi, Ihsan Ali, "Menuju Sistematika Etika al-Qur'an" dalam *Al-Hikmah*, No. 9, Tahun 1413 H

Fitriah, Ainul, Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 3 Nomor 1 Juni 2013

Flaskerud, Ingvild, 'Street Theology': Vernacular Theology and Muslim Youth in Norway, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 29:4, (2018), 485-507, DOI: 10.1080/09596410.2018.1512286.

Al-Farmawi, Abdul Muhyi, *Al-Bidâ'yayh fî Tafsîr al-Maudhu'i* Kairo: Dar Kutub, 1977

Al-Faruqi, Isma'il Raji, "Islamization of Knowledge: Principles, and Prospective", dalam *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon, Virginia, USA: International Institut Of Islamic Thought, 1988.

Al-Ghazali, Imam, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn Jilid I* Mesir: Dâr al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957

Ghazali, Abdul Moqsith, Metodologi Islam Nusantara, [Http://Www.Nu.Or.Id/Post/Read/60834/Metodologi-Islam-Nusantara](http://www.nu.or.id/post/read/60834/metodologi-islam-nusantara)

Graham, Elaine, Showing and Telling: the Practice of Public Theology Today, *Practical Theology*, 9:2 (2016), 145-156, DOI: 10.1080/1756073X.2016.1157663

Guessoum, Nidhal, *Islam's Quantum Question : Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* London: I.B. Tauris, 2011

Ha'iri Yazdi, Mehdi, *Ilmu Khuduri, Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 1994

- Hanafi, Hassan, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991
- _____, *Oposisi Pasca Tradisi*, terj. Khairon Nahdhiyyin Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003
- _____, *Qudāyā Mu'āshirah: fī Fikrinā al-Mu'āshir*, Vol. 2 Beirut: Dār al-Tanwir, 1983
- Hardiman, Budi, "Positivisme dan Hermeneutika: Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis*, Maret, 1991
- Harvey, Van A, "Hoermeneutics", dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, Vol. V Macmillan: Simon & Schuster, 1995
- Hashim, Rosnani & Imron Rossidy, *Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conceptions of Al-Attas and Al-Fariiqi*, dalam *Intellectual Discourse*, 2000, Vo/8, No I
- _____, *Intellectualism in Higher Islamic Traditional Studies: Implications for the Curriculum*, dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24:3 (P. 92-115)
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidayatullah, Syarif, *Konsep Ilmu Pengetahuan Syed Hussein Nashr: Suatu Telaah Relasi Sains Dan Agama*, *Jurnal Filsafat*, Vol. 28, No. 1 (2018), P. 111-139, Doi: 10.22146/Jf.30199
- Hilmy, Masdar, "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)," Dalam *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 1 September 2011
- Ibrahim, Mursi, *Dirāsat fī Tafsīr al-Maudhu'i* Kairo: Dar Taufiq, 1980

- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nudzûm al-Ma'rifah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahidah al-Arabiyyah, 1992
- _____, *Takwîn al-'Aql al-'Araby*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989
- Jacobs, Struan, Models Of Scientific Community: Charles Sanders Peirce To Thomas Kuhn, Dalam *Interdisciplinary Science Reviews*, 2006, vol. 31, no. 2
- Jurdi, Syarifuddin, "Pertautan Gerakan Wahdah Islamiyah Dan Gerakan Transnasional," Dalam *Al-Fikr: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 3 (2012).
- Kim, Hyun-Sook, The Hermeneutical-Praxis Paradigm and Practical Theology, *Religious Education*, 102:4, (2007), 419-436, DOI: 10.1080/00344080701657873.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago: The University of Chicago Press, 1970
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* Bandung: Teraju, 2005
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj. Musa Khazhim dan Arif Mulyadi Bandung: Mizan, 2002
- M Quraish Syihab. Lihat salah satu karyanya *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.
- Ma'luf, Louis, *al-Munzid fî al-Lughah wa al-A'lâm* Beirut: Dâr al-Masyriq, t.t
- Maarif, Syafi'I, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* Bandung: Mizan, 1993

- Madjid, Nurcholish, "Imam Syafi'i Peletak Dasar Metodologi Pemahaman Hukum dalam Islam" dalam Imam Syafi'i, *Ar-Risalah*, terj. Ahmadi Thoha Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986
- _____, dkk., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Magnis-Suseno, Franz, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* Yogyakarta: Kanisius, 1987
- Mahfudh, Saha, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKiS, 2011)
- Manzhūr, Ibnu, *Lisān al-'Arab* Juz II, Muassasah Mishriyyah, t.t
- Marzuki, "Penguatan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Kajian Keilmuan Dan Keislaman", Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta
- Masduri, Merawat Islam Nusantara, Menjaga Masa Depan Islam,
Http://Www.Nu.Or.Id/Post/Read/67940/Merawat-Islam-Nusantara-Menjaga-Masa-Depan-Islam
- Meuleman, Johan H., "Kata Pengantar" dalam: *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, pen. Mohammed Arkoun, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994
- Muhajir, Afifuddin, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia Dan Dunia", Dalam Sahal Dan Aziz (Eds.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2015, 61-62.
- Mustafa, Mohamad & Ayman K. Agbaria (2016) Islamic Jurisprudence of Minorities (*Fiqh al-Aqalliyat*): The Case of the Palestinian Muslim Minority in Israel, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 36:2, 184-201, DOI: 10.1080/13602004.2016.1180889

- Mårtensson, Ulrika & Eli-Anne Vongraven Eriksen, 'Accurate Knowledge: Implications of 'Lived Islamic Theology' for the Academic Study of Islamic Disciplines, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 29:4, (2018), 465-483, DOI: 10.1080/09596410.2018.1523344
- Nadvi, Muhammad Junaid, Incorporating Contemporary Social Sciences with Islamic Philosophy, dalam *World Journal of Islamic History and Civilization*, 3 (3): 116-123, 2013
- Nasr, Seyyed Hossein, "Sains Islam, Sains Barat: Warisan Sama Nasib Berbeda", terj. Luqman Hakim dalam *al-Hikmah*, Vol. VI/1995
- _____, *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperbacks, 1979, *Knowledge and The Sacred*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, dan *Islamic Life and Thought*, London: George Allen & Unwin, 1982.
- _____, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim Bandung: Pustaka, 1987
- _____, *Knowledge And The Sacred*, New York, State University of New York Press, 1989
- _____, *Science And Civilization In Islam*, Chicago, ABC International Group, 2001
- _____, *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu Arabi*, terj. Ahmad Mujahid: Bandung: Risalah, 1986
- Northcott, Michael S. "The Flowering of Ecotheology." Chapter. In *The Environment and Christian Ethics*, 124–63. *New Studies in Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. doi:10.1017/CB09780511557477.006
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*

- Evanston: Northwestern University Press, 1969
- Petropoulos, Georgios, Heidegger's Reading of Plato: On Truth and Ideas, *Journal of the British Society for Phenomenology*, (2020)
DOI: 10.1080/00071773.2020.1814678
- Priyono, A.E. "Periferalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam di Indonesia (Menyimak Pemikiran DR. Kuntowijoyo)" Prolog dalam buku Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* Bandung: Mizan, 1998
- Putro, Suadi, *Pandangan Mohammed Arkoun tentang Islam dan modernitas* Jakarta: Paramadina, 1996
- Al-Qaththan, Manna', *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- Rahman, Fazlur, "Approach to Islam in Religious Studies: Review Essay", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* Tucson: The University of Arizona Press, 1985
- _____, "Hubungan Hukum dan Etika dalam Islam", terj. M.S. Nasrullah dalam *Al-Hikmah*, No. 9, Tahun 1413 H
- _____, "Interpreting al-Qur'an" dalam *Inquiry*, Mei, 1986
- _____, "Interpreting al-Quran" dalam *Inquiry*, Mei, 1986
- _____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: Chicago University Press, 1982
- _____, *Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1979
- _____, "Islamisasi Ilmu: Sebuah Respons" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* Nomor 4 Volume III. Jakarta, 1992
- _____, "Islamization of Knowledge: A Response, dalam *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 5 No.

1, 1988

- _____, *Major Themes of The Quran* Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980
- _____, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld, 2000
- Rahman, Yusuf, "Spritual hermeneutik (Ta'wil): A Study of Henry Corbin's Phenomenological Approach", dalam *Al-Jami'ah*, No. 62/XII/1998
- Ramadhan, Tri Wahyudi, "Islam Nusantara : Pribumisasi Islam Ala NU", *Al-Insyiroh*, Volume 2, Nomor 2, 2018
- Riceour, Paul, *From Text to Action: Essay in Hermeneutics, II* Evanston: Northwestern University Press, 1991
- Riyanto, Waryani Fajar, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah*, Yogyakarta: Suka Press, 2013
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam* Brill, Leiden • Boston, 2007
- Al-Shabuni, Muhammad Ali, *al-Tibyān fī 'Ulūmul Quran* Beirut: Alamul Kutub, 1985
- Al-Syathibi, Abu Ishaq, *al-Muwāfaqāt* Cairo: Muhammad Ali Shabih, 1969
- Shavit, Uriya, Europe, the New Abyssinia: On the Role of the First Hijra in the *Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslima* Discourse, Islam and Christian-Muslim Relations, 29:3, (2018), 371-391, DOI: 10.1080/09596410.2018.1480120.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran*

- Wahyu dalam Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. Imam Aziz Yogyakarta: LKiS, 1994
- Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* Yogyakarta: Islamika, 2004
- Siddiq, Akhmad, *Khittah Nahdliyah*, Surabaya: Balai Buku Surabaya, 1979
- Solomon, Robert C., *Etika: Suatu Pengantar*, terj. Andre Karo-Karo Jakarta: Erlangga, 1987
- Susanto, E. Pendidikan Agama Islam dalam Lanskap Post Tradisionalisme Islam. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 6(2), (2015). 252. <https://doi.org/10.15642/islamika.2012.6.2.252-262>
- Syaikhudin, "Kearifan Dialogis Nabi Atas Tradisi Kultural Arab: Sebuah Tinjauan Hadis", *ESENSIA* Vol. XIII No. 2 Juli 2012
- Tjahjadi, Lili, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Katgeoris*, Yogyakarta: Kanisius, 1991
- Trueblood, David, *Filsafat Agama*, terj. H.M. Rasjidi Jakarta: Bulan Bintang, 1965
- Wahid, Abdurrahman (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* Jakarta: The Wahid Institute, Bhineka Tunggal Ika, Ma'arif Institute, 2009)
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006

- Walton, Heather, We have never been theologians: postsecularism and practical theology, *Practical Theology*, 11:3 (2018), 218-230, DOI: 10.1080/1756073X.2018.1461489
- Wan Daud, Wan Moh. Nor, *Islamisasi Ilmu-ilmu Kontemporer dan Peran Universitas Islam dalam Konteks Dewesternisasi dan Dekolonisasi*, Bogor: Universitas Ibnu Khaldun & CASIS UTM, 2013
- Wan Daud, Wan Moh. Nor, *Konsep Pengetahuan dalam Islam*, terjemahan dari *The Concept of Knowledge in Islam and Implication for Education in a Developing Country* Bandung: Pustaka, 1997
- _____, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*. Diterjemahkan dari "The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas" oleh oleh Hamid Fahmy dkk. Bandung: Mizan. 1998
- _____, *The educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas-An Exposition of the Original Concept of Islamization* kuala Lumpur:ISTAC,1998) hal. 291
- Warnke, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* Cambridge : Poltry Press, 1987
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam* Jakarta: Rajawali, 1993
- Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin Muhammad, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Juz II Beirut: Dār al-Fikr, t.t
- Al-Zarkasyi, Muhammad Abdullah, *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qurān* Kairo: Maktab Atsabi, t.t

UCAPAN TERIMKASIH

Saya dilahirkan di desa Panyingkiran, Kecamatan Rawamerta, Kabupaten Karawang Jawa Barat. Desa Panyingkiran merupakan representasi dari gambaran sebuah desa santri yang bercorak agraris sebagaimana tergambar dari mata pencaharian mayoritas penduduknya sebagai petani. Aktivitas anak-anak seusia saya saat itu terbiasa mengikuti Pendidikan Sekolah Dasar di pagi hari dan Madrasah Diniyah di siang hari. Mereka kemudian melanjutkan kegiatan mengaji al-Quran di sore hari atau habis magrib di rumah seorang ustad atau di Mushalla terdekat dengan rumah.

Dalam situasi gambaran desa Panyingkiran seperti itu, maka perhatian orang tua saya terhadap pendidikan agama begitu kuat. Sejak masih SD, orang tua sudah menitipkan saya untuk mengikuti pengajian di pondok pesantren al-Ishlah yang dipimpin oleh Kyai karismatik, KH. Ahmad Zarkasyi Nuh. Saya kemudian menjadi santri di pondok pesantren ini hingga saya lulus di MTS Rawamerta (saat ini MTsN Rawamerta). Di pesantren inilah saya pertama kali mengenal *kitab kuning*, mulai dari kitab *kasyifatu syaja, taqrib, jurumiyah, tijan al-darori, imrithi* dan *kitab shorof al-Kailani*. Di pondok pesantren al-Ishlah ini pula saya mulai menghafal kitab *jurumiyah* dan *imrithi* yang memang menjadi prioritas dalam pengajarannya. Mama (panggilan untuk KH Ahmad Zarkasyi Nuh) biasa melatih santri-santrinya dengan menggunakan metode tanya jawab saat membaca kitab kuning terkait dengan kaidah-kaidah nahwu sharaf-nya, dengan tujuan agar para santri dapat mempraktikkan teori-teori *nahwu shorof*, bukan hanya sebatas hafalan semata. Mama juga biasa memulai kegiatan pembelajaran dengan pertama-tama membacakan kitab kuning dengan terjemahan bahasa sunda, kemudian beliau menjelaskan apa maksud isi kalimat-kalimat yang dibacanya itu. Mama sangat mahir dalam menjelaskan suatu permasalahan yang ada dalam kitab kuning hingga penjelasannya sangat rinci sampai hal-hal yang sangat kecil,

meskipun kitab yang dibaca adalah kitab *Kasyifatussaja*, tetapi penjelasannya serasa kitab *Fathul Mu'in*. Dalam pengalaman saya, penjelasan kitab kuning yang paling membekas dan memiliki *atsar* mendalam dalam diri saya adalah penjelasan Mama KH. Ahmad Zarkasyi Nuh. Setelah Mama menjelaskan isi kitab kuning, beliau biasanya akan meminta para santri secara sampling untuk membaca ulang seperti yang dibaca Mama (*makna gandul versi sunda*). Kebetulan saya selalu yang pertama kali untuk menirukan bacaan kitab kuning tersebut. Pengalaman belajar secara praktik langsung ini begitu membekas hingga sekarang, bahkan saya terkadang diminta Mama mengajar kitab kuning (*badali*) manakala Mama berhalangan hadir, di mana saat itu saya masih anak sekolah Madrasah Tsanawiyah. Atas jasa Mama KH. Ahmad Zarkasyi Nuh tersebut, saya mengucapkan terimakasih setinggi-tingginya. Semoga Allah SWT menempatkan beliau pada posisi yang mulia dan terhormat di sisi-Nya.

Setelah saya lulus Madrasah Tsanawiyah (1985-1988), Mama Zarkasyi meminta saya untuk melanjutkan ke Madrasah Aliyah, namun tetap diminta untuk tinggal di pesantren. Ada tiga lokasi yang sempat saya survei sebelum saya memutuskan memilih pesantren. Saya bersama kedua orang tua dan paman, Mang haji Jaya (seorang masinis Kereta API jurusan Jakarta-Semarang) survei di tiga tempat: Cirebon, Slawi dan Mranggen. Rupanya panggilan hati nurani saya lebih memilih pesantren Futuhiyyah Mranggen. Saya kemudian memutuskan untuk melanjutkan studi di Madrasah Aliyah Futuhiyyah-1 (MAF-1) Mranggen (1998-1991), madrasah yang saat itu muatan agamanya lebih didominasi oleh kajian kitab kuning.

Saat itu sebenarnya sempat galau untuk melanjutkan studi di MAF-1, sebab menurut informasi dari beberapa santri senior, sekolah di MAF-1 itu berat dan kitab kuning yang dikaji sudah berada pada level yang tinggi. Terlebih saya terkendala dengan bahasa jawa yang digunakan untuk memaknai kitab kuning (*makna gandul*). Alhamdulillah dengan kerja keras dan tekad yang kuat, saya bisa menyelesaikan studi di MAF-1.

Bekal *nahwu shorof* dari pesantren Al-Ishlah sangat membantu dalam mempelajari kitab *Alfiah* yang saya hafalkan selama 3 tahun sebanyak 1000 bait, dan tentu saja di Pesantren Futuhiyyah ini saya banyak mempelajari kitab-kitab yang lain juga. Saya merasa bahwa penguasaan saya terhadap ilmu-ilmu keislaman tradisional banyak saya alami di Pesantren Futuhiyyah ini.

Karena itu, pada kesempatan yang berbahagia ini, saya ingin mengucapkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua Kyai/*masyayikh* pesantren Futuhiyyah yang telah mendidik saya selama tiga tahun yang sangat intens dan penuh makna. Secara lebih khusus, ucapan terima kasih saya sampaikan kepada KH. Ahmad Muthohhar (dalam 3 tahun, saya bisa khatam ngaji kitab *shahih bukhari*, *shahih muslim* dan *kitab Ibnu Majah*), KH. Lutfil Hakim (kepada beliau saya belajar kitab *tafsir jalalain* dan *ilmu manthiq*), KH. Muhammad Ridwan (kepada beliau saya banyak belajar kitab *nashaihul ibad*), KH. Agus Maghfur Murad (kepada beliau, saya banyak belajar *ilmu faraid*), KH. Makhdum (kepada beliau saya banyak belajar kitab *Kifayatul Akhyar*), KH. Asnal Matholib (kepada beliau saya belajar mengaji kitab *riyadhusholihin*), KH. Ishak (kepada beliau saya banyak belajar ngaji kitab *Alfiah*), dan para kyai/ *masyayikh* yayasan pesantren Futuhiyyah yang tidak bisa saya sebut satu persatu. Semoga perjuangan ikhlas beliau dalam mendidik saya dan para santri lain mendapatkan limpahan pahala dari Allah SWT. dan kepada para Kyai dan Masyayikh yang masih mengabdikan diri di pesantren Futuhiyyah semoga diberi kesehatan dan umur yang panjang.

Terima kasih juga saya sampaikan secara khusus kepada Kyai/*masyayikh* Pesantren Futuhiyyah yang melibatkan saya dalam forum-forum diskusi ilmiah dalam sebuah kelompok studi yang diberi nama *Majma' Buhuts Turatsil Islami*. Dalam hal ini, saya ucapkan terima kasih kepada beliau Prof. Dr. KH. Abdul Hadi, MA, KH. Abdul Kholiq, Lc, KH. Syahwani, KH. Fateh, KH. Mukhlisin dan sejumlah partisipan yang lain. Kelompok studi ini menjadi keunikan tersendiri ditengah-tengah

kelompok tradisionalisme mampu menghadirkan diskusi tema-tema kontemporer interdisipliner.

Setelah lulus di Madrasah Aliyah Futuhiyyah-1 (MAF-1) Mranggen, saya melanjutkan studi di Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta, sekaligus mengikuti kegiatan pendidikan di pondok pesantren Wahid Hasyim. Di pondok pesantren ini, saya belajar kitab *al-Hikam* kepada pengasuh KH. Abdul Hadi As-Syafii (*al-Maghfur lah*). Pada saat yang sama, saya juga mengucapkan terima kasih karena saya diberi kesempatan mengabdikan menjadi pengajar kitab *Alfiyah* pada Madrasah Diniyah Wahid Hasyim. Ketiga pesantren inilah (Al-Ishlah, Futuhiyyah dan Wahid Hasyim) yang telah mengajarkan kemandirian, kedisiplinan, jiwa yang tangguh, kerja keras dan pantang menyerah hingga sampai pada capaian Guru Besar saat ini.

Prestasi dan capaian Guru Besar ini tentu saja melibatkan banyak pihak. Ucapan terima kasih yang pertama dan utama, saya sampaikan kepada orang tua saya, Bapak H. Tohir (alm) dan Ibu Hj. Rodhiyah (alm). Di tengah keterbatasan ekonomi, keduanya rela bekerja keras untuk satu alasan agar saya bisa terus lanjut sekolah dan mengikuti pendidikan pesantren. Saya persembahkan capaian Guru Besar saya ini untuk kedua orang tua saya. Kepada keduanya saya ucapkan rasa terima kasih yang tak terhingga, disertai penyesalan karena saya belum bisa membalas budi baik dan belum bisa membahagiakan keduanya. Ibu saya meninggal tepat saat saya menerima pengumuman bahwa saya mendapatkan beasiswa untuk studi lanjut S2 (Magister) di IAIN Walisongo Semarang, dan Bapak saya meninggal saat saya satu tahun diangkat sebagai CPNS di IAIN Walisongo Semarang. Saya belum bisa memberikan balas budi dan membahagiakan keduanya, kecuali iringan doa semoga Allah mengampuni dosanya dan melipat gandakan pahala dan amal baiknya. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada kakak saya, Eha Zulaikha, Sholihatul Afiah, Hj. Acih Sukarsih, dan adik

saya Teti Aisyah atas doa-doa dan dukungannya sejak proses belajar hingga saat ini.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada mertua saya; Bapak H. Abdul Syakur (alm) dan Ibu Hj Siti Aminah, yang telah menerima saya sebagai menantunya, saat saya masih kuliah semester 6 di UGM, hanya karena alasan saya lulus ujian saat dites untuk menjadi Imam shalat tarawih berjamaah di rumahnya saat itu. H. Abdul Syakur merasa yakin saya akan menjadi menantu yang baik, saat saya waktu itu bukan siapa-siapa dan belum menjadi apa-apa. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada keluarga besar Bani Syakur, Bani Rohani dan Bani Abbas atas kehangatan dan semangat kekeluargaannya selama ini.

Dalam bidang akademik, saya sangat berterima kasih kepada semua staf pengajar atau Dosen pada Fakultas Filsafat UGM yang telah membangun fondasi bagaimana cara berpikir filosofis. Tentu saja, ucapan terima kasih ini secara khusus saya sampaikan kepada Prof. Dr. Kunto Wibisono yang mengajarkan Filsafat Barat klasik, skolastik dan modern, Prof. Dr. Damardjati Supadjar yang mengajarkan Filsafat Jawa, dan KH. Ahmad Azhar Basyir, M.A yang mengajarkan Filsafat Islam.

Saya ucapkan terima kasih juga kepada semua dosen pascasarjana IAIN Walisongo atas semua ilmu yang telah diberikan. Mereka adalah Prof. Dr. A. Qodri Azizi, Ph.D, Prof. Dr. Abdul Djamil, MA, Prof. Dr. Ahmad Rofiq, MA, Prof. Dr. Amin Abdullah, Prof. Dr. H. Abdurrahman Mas'ud, M.A, Prof. Dr. H. Achmad Gunaryo, M.Soc, SC, Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, MA., Ph.D, Prof. Dr. H. Badri Yatim, MA, Prof. Dr. Thoha Hamim, MA, Dr. H. Zuhad dan Dr. H. Abdul Muhaya. Ucapan terima kasih saya berikan secara khusus kepada Bapak Dr. H. Abdul Muhaya yang telah bersedia menjadi pembimbing tesis saya, sekaligus membangun fondasi pemikiran yang kritis dalam riset ilmiah seperti tesis. Ucapan terima kasih juga secara khusus patut saya sampaikan kepada Prof. Dr. A. Qodri Azizi, Ph.D yang telah memberi "Kata Pengantar" terhadap tesis saya yang diterbitkan di Gama Media Yogyakarta, sekaligus memberi

kesempatan kepada saya untuk menjadi keluarga besar (CPNS) di IAIN Walisongo Semarang.

Saya juga mengucapkan terima kasih kepada semua dosen saya di Program Doktor (S3) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ucapan terima kasih secara khusus saya berikan kepada Prof. Dr. M. Amin Abdullah, MA dan Dr. Haryatmoko yang telah bersedia menjadi pembimbing disertai saya. Prof. Dr. M. Amin Abdullah, MA telah memberikan inspirasi pentingnya filsafat ilmu dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, dan Dr. Haryatmoko telah mengajari saya tradisi hermeneutika yang berkembang di dunia Barat. Prof. Dr. M. Amin Abdullah, MA dan Dr. Haryatmoko sangat berjasa dalam membangun hubungan dialektis tradisi pemikiran Islam dan tradisi pemikiran Barat.

Saya juga mengucapkan terima kasih kepada para Rektor IAIN/UIN Walisongo Semarang; Prof. Dr. A. Qodri Azizi, Ph.D, Prof. Dr. H. Abdul Djamil MA, Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag, Prof. Dr. H. ImamTaufiq, M.Ag.

Kepada Prof. Dr. H. Abdul Djamil MA, saya ucapkan terimakasih karena telah memberikan kesempatan kepada saya untuk mengajukan Guru Besar untuk pertama kalinya pada tahun 2009, meskipun pada akhirnya “belum berhasil” karena regulasi baru yang mengharuskan adanya artikel jurnal internasional. Namun demikian, saya masih diberi kesempatan di mana kenaikan pangkat saya bisa meloncat dari lector (III/c) ke Lektor Kepala setingkat IV/c. Kepada Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag, saya ucapkan terima kasih karena sudah memberi kepercayaan kepada saya untuk mengabdikan di PPM (Pusat Pengabdian kepada Masyarakat), LPM (lembaga penjaminan mutu), LP2M (lembaga penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat), sekretaris Program studi S2 Ilmu Falak, dan Ketua Prodi S2 Komunikasi dan Penyiaran Islam).

Kepada Prof. Dr. H. ImamTaufiq, M.Ag, saya ucapkan terimakasih atas kepercayaannya menjadi Dekan pada Fakultas Dakwah dan Komunikasi. Beliau juga selalu mendukung dan memfasilitasi program pengembangan akademik dan

peningkatan kualitas dan kapasitas SDM seperti program Profesorship, klinik penulisan jurnal internasional dan lain-lain. Saya ucapkan terima kasih juga kepada Para Wakil Rektor; Prof. Dr. HM. Mukhsin Jamil, M.Ag, Dr. H. Abdul Khoлиq, M.Ag, Dr. Achmad Arief Budiman, serta para Dekan di lingkungan UIN Walisongo; Dr. Muhammad Arja Imroni, M.Ag, Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag, Dr. Lift Anis Ma'sumah, M.Ag (alm), Dr. Hj. Misbah Zulfa Elisabeth, M.Hum, Dr. H. Ismail, M.Ag, Dr. H. Ahmad Ismail, M.Hum, Dr.H. Muhammad Saifullah, M.Ag., Prof. Dr. Syamsul Maarif dan Dr. KH. Ahmad Ismail. Mereka semua adalah tim yang solid sehingga mampu melahirkan budaya kerja dan iklim akademik yang kondusif.

Secara lebih khusus, saya mengucapkan terima kasih kepada para Para Wakil Dekan di Fakultas Dakwah dan Komunikasi yang terdiri dari: Drs. M. Mudhofi, M.Ag, Dr. Safrodin, M.Ag., Dr. Ali Murtadho M.Pd dan semua Ketua Jurusan, sekretaris Jurusan, Ketua Program studi dan sekretaris Program Studi, Kalab, seklab, semua dosen dan semua tenaga kependidikan. Mereka adalah tim yang hebat yang telah membantu pekerjaan saya di Fakultas Dakwah dan Komunikasi sesuai dengan tugas dan fungsinya masing-masing sehingga dapat meringankan tugas-tugas keseharian saya sebagai Dekan.

Tentu saja saya tidak dapat melupakan jasa para Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi sebelum saya. Mereka adalah Dr. KH. Aminddin Sanwar, M.M, Drs. H. M. Zain *Yusuf*, M.M., Dr. M. Sulton, Dr. Awaludin Pimay, Lc, M.Ag serta para Dosen senior pada Fakultas Dakwah dan Komunikasi; KH Dzikron Abdullah, Prof. Dr. Hj. Ismawati, Dr. H. M. Nafis, Dr. Dr. KH. Abdul Choliq MT, dan Dr. KH. Jasadi dan lain-lain yang tidak dapat saya sebut satu persatu. Mereka semua selalu memotivasi saya untuk segera meraih predikat Guru Besar yang selama berpuluh-puluh tahun semenjak Prof. Dr. Hj. Ismawati, Fakultas Dakwah dan Komunikasi tidak pernah melahirkan Guru Besar lagi.

Terima kasih juga saya sampaikan kepada tim PPM (pusat pengabdian kepada masyarakat) yang dipimpin Dr. H. Darmuin dan tim PPM; Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag, Dr. Moh. Kasan, Muhaimin, Kun Atikah, Agus, dan Masykur. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada Bapak Dr. H. Solihan, pimpinan saya saat saya bekerja di LP2M bersama-sama dengan Dr. M. Fauzi, Prof. Dr. HM. Mukhsin Jamil dan Dra Jauharatul Farida (alm). Saya ucapkan terima kasih kepada mereka semua yang sudah memberikan pengalaman berharga dalam mengelola dan mengorganisasi program penelitian dan pengabdian kepada masyarakat.

Saya juga mengucapkan terima kasih kepada tim Mannara Institut yang beranggotakan Dr. Muhyar Fannani, Dr. Tolkah, Dr. Didin Nurul Rasyidin, Dr. *Mahfudz* Siddiq, dan Dede Rodin, Lc. M.Ag. Mannara Institut adalah sebuah kelompok studi dosen-dosen muda IAIN Walisongo saat itu yang mencoba mengkaji filsafat ilmu sosial kritis dan mencoba melakukan kritik terhadap berbagai ketimpangan sosial. Saya merasa berterima kasih kepada mereka yang sudah menjadi *sparing partner* dalam diskusi filsafat kritis. Meskipun kelompok studi ini tidak berlangsung lama karena kesibukan anggotanya yang sebagian ada yang studi lanjut S3 dan sebagian lain ada yang mutasi kelembagaan, namun dampak dari diskusi dalam forum Mannara Institut ini masih terasa sampai sekarang.

Di atas semuanya itu, ucapan terima kasih patut saya sampaikan kepada istri saya (Fatihah, S.Ag.), yang selalu memberikan motivasi untuk terus berkarya dan berprestasi. Dia adalah seorang motivator yang ulung dan seorang psikolog yang handal. Hampir semua nafas dan denyut nadinya tercurah untuk kesuksesan keluarga, saya dan anak-anak. Setiap pagi, siang dan malam selalu berdoa untuk kesuksesan kami. Dia akan memberi motivasi jika saya terpuruk, dan memberi nasihat untuk tidak sombong saat saya sukses. Capaian Guru Besar ini adalah buah dari kesabaran, motivasi

dan doa istri yang penuh keikhlasan dan optimisme, sehingga membawa aura positif kepada saya untuk berkarya.

Kehidupan awal pernikahan kami sejujurnya tidak mudah untuk dijalani. Kami menikah saat kami masih berstatus mahasiswa. Saya adalah mahasiswa Fakultas Filsafat UGM, dan istri saya mahasiswa Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga. Kami menikah tahun 1995, dan lahir anak pertama saya tahun 1996, tepat satu tahun setelah saya menikah. Awal-awal pernikahan kami mengalami situasi yang sangat berat secara ekonomi. Sebagai mahasiswa, saya harus bekerja mencari nafkah semampu yang saya bisa, sekaligus sambil meneruskan kuliah saya. Saya pernah membantu mertua (bapak H. Abdul Syakur) jualan kitab di pasar Mranggen. Saya juga pernah membantu mertua menanam padi dan jagung di sawah yang letaknya tidak jauh dari belakang rumah. Saya juga pernah menjajaki karier sebagai penjahit setelah sebelumnya mengikuti kursus menjahit. Saya berusaha mengerjakan apa yang saya bisa untuk menopang kehidupan kami. Dalam situasi ekonomi yang sulit ini, untuk sekedar membelikan baju baru untuk istri dan anak saja saya tidak mampu, tetapi saya dan istri memiliki komitmen yang sama untuk bisa menyelesaikan studi S-1. Akhirnya, saya bisa ikut wisuda tahun 1996 dan istri saya bisa ikut wisuda tahun 1997. Titik balik kondisi ekonomi saya peroleh saat tahun 1999, saya memperoleh beasiswa studi lanjut S2 IAIN Walisongo. Saat itu, rasanya mustahil jika saya kuliah S2 dengan biaya sendiri. Sejak saat itulah, secercah harapan mulai menyinari masa depan saya dan keluarga saya. Tahun 2001 merupakan tahun terpenting buat saya. Di tahun itu, saya berhasil menyelesaikan studi S-2 (wisuda bulan April 2001), saya kemudian saya memperoleh beasiswa untuk studi lanjut S3 (Doktor) di IAIN Sunan Kalijaga (Agustus 2001, dan saya diterima CPNS di IAIN Walisongo (Desember 2001).

Saya juga bersyukur dikaruniai anak-anak soleh solehah, yang selalu sabar dan *nerimo* dalam suka dan duka. Mereka sabar meskipun banyak waktu yang sebenarnya

menjadi hak mereka, tetapi berkurang karena pekerjaan dan profesionalisme yang menuntut demikian. Saya juga bersyukur kepada Allah telah dianugerahi amanah anak-anak yang hebat:

1. Naela Nabila (lulusan Kebidanan Poltekkes Semarang)
2. Reza Naquib Faishal (al-hafidh)
3. Thoriq Nadhif Husein (al-hafidh)
4. Muhammad Fazril Hadziq (al-hafidh)
5. Shilla Arshamalika (al-hafidhah)

Di luar yang saya sebutkan di atas, masih banyak pihak lagi yang tidak bisa saya sebut satu persatu yang memiliki andil besar dalam capaian Guru Besar ini. Saya mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada mereka. *Jazakumullah*

Sebelum saya mengakhiri orasi ilmiah ini, saya ingin menyampaikan pesan khususnya kepada diri saya sendiri, anak-anak saya dan para hadirin sekalian

*Orang yang terpelajar adalah pemilik masa lalu
Orang yang terus belajar adalah pemilik masa depan*

*Jika Anda ingin mengetahui masa lalu Anda, lihatlah situasi
Anda saat ini*

*Jika Anda ingin mengetahui masa depan Anda, lihatlah apa
yang Anda lakukan saat ini*

Wassalamualaikum wr. Wb.

Semarang, 25 Juli 2022

Prof. Dr. H. Ilyas Supena, M.Ag

CURRICULUM VITAE

IDENTITAS DIRI

Nama : Prof. Dr. H. Ilyas Supena, M.Ag
NIP. : 1972041020011201003
Jenis Kelamin : Laki-laki Perempuan
Tempat dan Tanggal Lahir : Karawang, 10 April 1972
Status Perkawinan : Kawin Belum Kawin
 Duda/Janda
Agama : Islam
Golongan / Pangkat : Pembina Utama Madya (IV/d)
Jabatan Fungsional Akademik : Guru Besar
Perguruan Tinggi : UIN Walisongo
Alamat : Jl. Prof. Dr. Hamka, Kampus III
Ngaliyan Semarang
Telp./Faks. : 7601292/7604554
Alamat Rumah : Brumbung, RT. 08, RW. IV
Mranggen Demak
Telp./Faks. : 085225745772
E-mail : *ilyassupena@walisongo.ac.id*

RIWAYAT PENDIDIKAN PERGURUAN TINGGI

Tahun Lulus	Jenjang	Perguruan Tinggi	Jurusan/ Bidang Studi
1996	S-1	Universitas Gadjahmada	Filsafat Islam
2001	S-2	IAIN Walisongo	Pemikiran Hukum Islam
2007	S-3	UIN Sunan Kalijaga	Filsafat Islam

PENGALAMAN JABATAN

NO	TAHUN	JABATAN
1	2005	Divisi Litbang pada Laboratorium Dakwah
2	2008	Staf Ahli pada Pusat Pengabdian Kepada

		Masyarakat (PPM)
3	2011	Sekretaris Program Studi Magister Ilmu Falak
4	2013	Kepala Pusat Pengabdian kepada Masyarakat pada LP2M
5	2015	Kepala Pusat Peningkatan standar mutu pada Lembaga Penjaminan Mutu (LPM)
6	2016	Ketua Program Studi Magister Komunikasi dan Penyiaran Islam
7	2019	Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi

KEGIATAN MENGAJAR

MENGAJAR PADA JENJANG	MATAKULIAH
S-1 (Fakultas Dakwah dan Komunikasi)	Logika
	Perkembangan Pemikiran dalam Islam
	Filsafat Islam
	Filsafat Dakwah
	Metodologi Penelitian
	Pengantar Filsafat
	Falsafah Kesatuan Ilmu
S-2 (Pascasarjana)	Pendekatan Studi Ilmu-Ilmu Keislaman
	Metodologi Penelitian Tesis
S-3 (Pascasarjana)	Hermeneutika/ <i>Manhaj</i> Tafsir
	Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman

PENGALAMAN PENELITIAN

No	Tahun	Judul Penelitian	Jabatan	Sumber Dana
1	2001	Dekonstruksi Epistemologi Hukum	Peneliti (Individual)	Mandiri

No	Tahun	Judul Penelitian	Jabatan	Sumber Dana
		Islam: Studi tentang Dialektika Pemikiran Mohammed Arkoun, Strukturalisme dan Post-Strukturalisme)		
2	2003	Pemikiran Teologi Humanistik dalam Islam (Kritik Epistemologis Pemikiran Fazlur Rahman terhadap Pemikiran Teologis Islam Klasik-Skolastik	Peneliti (Individual)	DIK-S
3	2004	Konstruksi Epistemologi Islam Era Post-Positivisme (Studi atas Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)	Peneliti (Individual)	DIPA
4	2005	Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas dan Implikasinya bagi Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman	Peneliti (Individual)	DIPA
5	2006	Filsafat Ilmu Dakwah dalam Perspektif Ilmu Sosial Hermeneutis	Peneliti (Individual)	DIPA PNBP
6	2007	Penerapan etika jurnalistik di media massa (studi kasus harian Suara Merdeka dan Rasika FM)	Anggota Peneliti (Kolektif)	DIPA IAIN

No	Tahun	Judul Penelitian	Jabatan	Sumber Dana
7	2008	HERMENEUTIKA ONTOLOGIS HANS-GEORGE GADAMER (Kontribusinya bagi Pengembangan Metodologi Penafsiran al-Quran),	Peneliti (Individual)	Mandiri
8	2008	Persepsi Ulama Jawa Tengah terhadap metode hermeneutika al-Quran	Ketua Peneliti (Kolektif)	DIKTIS
9	2008	STRATEGI PENGEMBANGAN PENDIDIKAN PESANTREN BERBASIS MULTIKULTURALISME (Studi atas Pandangan Kyai Pesantren Jawa Tengah Mengenai Gagasan Multikulturalisme dan Strategi Pengembangannya)	Peneliti (Individual)	DIKTIS
10	2009	Mujahid vs Teroris ; Analisis Wacana Kritis Pemberitaan Kompas dan Republika terhadap Eksekusi Mati Amrozi cs,	Peneliti (Individual)	DIPA IAIN
11	2009	Syiiran dan Transmisi Ajaran Islam di Jawa	Anggota Peneliti (Kolektif)	DIKTIS

No	Tahun	Judul Penelitian	Jabatan	Sumber Dana
12	2010	STUDI IMPLEMENTASI PROGRAM DESA BINAAN PPM IAIN WALISONGO SEMARANG (Sebuah Refleksi Menuju Reformulasi)	Peneliti (Individual)	DIPA IAIN
13	2011	Inventarisasi dan digitalisasi naskah keagamaan klasik di Madura	Kolektif	Balitbang Agama Semarang
14	2011	Respons Masyarakat terhadap Wacana Ahmadiyah sebagai Agama Baru	Peneliti (Individual)	DIPA IAIN
15	2012	HERMENEUTIKA KENABIAN AHMADIYAH (Studi Kritis dan Konstruksi dan Reproduksi Makna Kenabian Mirza Ghulam Ahmad)	Peneliti (Individual)	DIPA IAIN
16	2013	ISLAMIC EDUCATIONAL REFORM IN MA'HAD MISHBAH AD-DIIN, BANTAN, NAKORN SRI THAMARAT,	Peneliti (Individual)	DIPA IAIN

No	Tahun	Judul Penelitian	Jabatan	Sumber Dana
		SOUTHERN THAILAND (study on curriculum, method and its implication to typology of religious thought)		
17	2014	Paradigma <i>Unity Of Sciences</i> IAIN Walisongo Dalam Tinjauan Filsafat Ilmu	Peneliti Individual	DIPA IAIN
18	2014	INTEGRATION OF MADRASAH SYSTEM INTO SECULER CURRICULUM IN MINDANAO SOUTHERN PHILIPPINE (study on philosophy, curriculum and methodological instruction)	Peneliti Individual	DIPA IAIN
19	2016	IMPLEMENTASI PARADIGMA <i>UNITY OF SIENCES</i> DALAM KURIKULUM UIN WALISONGO (Analisis Buku Ajar Dosen-Dosen UIN Walisongo)	Penelitian Individual	DIPA UIN LP2M

No	Tahun	Judul Penelitian	Jabatan	Sumber Dana
20	2016	KECENDERUNGAN TEMA-TEMA SKRIPSI MAHASISWA FAKULTAS DAKWAH DAN KOMUNIKASI (Analisis Skripsi mahasiswa Tahun 2013-2015)	Penelitian Kolektif	DIPA Fakulta s
21	2018	“Integration of Science and Religion in the Islamic Education System in Soutstest Asia (Study on the integration of Pondok and School in the Islamic Education System in Thailand) Dibiayai DIPA Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Tahun 2018.	Penelitian Individu	DIKTIS
22	2021	Diskursus Moderasi Beragama dalam Ruang Komunitas Virtual di Indonesia dan Malaysia	Penelitian Kolaboratif Internasional	FDK

KARYA TULIS ILMIAH

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
1	2002	Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam	Gama Media, Yogyakarta
2	2007	HERMENEUTIKA: METODE MENYINGKAP MAKNA DIBALIK TEKS	Abshor
3	2007	DINAMIKA PEMIKIRAN ISLAM KLASIK-SKOLASTIK	Abshor
4	2007	DINAMIKA PEMIKIRAN ISLAM MODERN	Abshor
5	2007	FILSAFAT ILMU DAKWAH: Perspektif Filsafat Ilmu Sosial	Abshor
6	2007	Prinsip-Prinsip Epistemologi Islam	Abshor
7	2007	HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN HABERMAS : Implikasinya terhadap Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman	Abshor
8	2008	PENDEKATAN STUDI ISLAM (Dari Normatif-Teologis hingga Fenomenologis)	Gunungjati
9	2008	Desain Ilmu-Ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman	Walisongo Pers
10	2001	Dekonstruksi Epistemologi Hukum Islam (Studi tentang Dialektika Pemikiran Mohammed Arkoun, Strukturalisme dan Post-Strukturalisme)	Jurnal STUDI ISLAM

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
11	2001	Dekonstruksi Epistemologi Hukum Islam (Studi tentang Dialektika Pemikiran Mohammed Arkoun, Strukturalisme dan Post-Strukturalisme)	Jurnal STUDI ISLAM
12	2002	Dekonstruksi Logosentrisme Pemikiran Hukum Islam (Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun)	Jurnal JUSTISIA
13	2003	Konsep Ilmu Pengetahuan: Perspektif Strukturalisme Epistemologi Michel Faucault	Jurnal TEOLOGIA
14	2003	Hermeneutika Teologis Rudolf Bultmann: Relevansinya dengan Problem Hermeneutika dalam Islam	Jurnal TEOLOGIA
15	2003	Hermeneutika teologis Rudolf Bultman, dalam buku "Hermeneutika Transendental dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies	IRCISOD
16	2003	Objektivitas dan Subyektivitas Pemahaman al-Quran; Implikasinya terhadap Formulasi Hukum Islam	Jurnal JUSTISIA
17	2004	Dekonstruksi Penafsiran "Ahlil Kitab" Menurut Pandangan Mohammed Arkoun dan Implikasinya	Jurnal Ilmu Dakwah

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
		terhadap Dialog Antar Agama	
18	2005	Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas (Implikasinya Bagi Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman)	Jurnal TEOLOGIA
19	2005	Membongkar Hegemoni Teks dalam Tradisi Pemikiran Hukum Islam	Jurnal al-ahkam
20	2005	Problem Kemiskinan dalam Wacana Teologi Pembebasan dan Implikasinya terhadap Strategi Dakwah	Jurnal Ilmu Dakwah
21	2005	Efektivitas Komunikasi dalam Strategi Dakwah Nabi Muhammad saw.	Jurnal Ilmu Dakwah
22	2005	Bersabarlah, Meteor, Jumat 13 September 2005	Koran Meteor
23	2005	Jangan lupa niat puasa, Meteor, Jumat 5 Oktober 2005	Koran Meteor
24	2005	Uswatun Hasanah, Meteor, Jumat 2 Desember 2005	Koran Meteor
25	2005	Silaturahmi, Meteor, Jumat 11 Nopember 2005	Koran Meteor
26	2005	Zakat; aktualisasi nilai-nilai puasa, Meteor, Jumat 30 Oktober 2005	Koran Meteor
27	2006	ETIKA GLOBAL DALAM PERSPEKTIF ISLAM	Jurnal Religia
28	2006	Implementasi Filsafat Komunikasi dalam Proses Pembelajaran	Jurnal Tarbawy

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
29	2006	Epistemologi Ilmu Kealaman (<i>Natural Science</i>) dan Ilmu Kemanusiaan (Sebuah kajian Komparatif)	Jurnal Ihya Ulumuddin
30	2006	Idealisme Epistemologis dalam Pemikiran Fiqh (Membedah Relasi Teks dan Konteks dalam Metode <i>Qiyâs al-Syafi'i</i>)	Jurnal Dimas
31	2006	Filsafat Ilmu Dakwah dalam Perspektif Ilmu Sosial-Hermeneutis	Jurnal Penelitian Walisongo
32	2006	Etika Berdoa, Meteor, Jumat 3 Februari 2006	Koran Meteor
33	2006	Dampak makanan haram, Meteor, Jumat 10 Februari 2006	Koran Meteor
34	2006	Liberalisme dan Fundamentalisme: Mengapa Timbul Konflik?, <i>Wawasan</i> , 13 Oktober 2006	Koran Wawasan
35	2006	Kritik nalar teologis dan Kearifan ekologis, <i>Wawasan</i> , 23 Februari 2007	Koran Wawasan
36	2006	"Puasa Peduli Masyarakat", dalam Meteor, 20 - 9- 2007	Koran Meteor
37	2006	"Menguji Kesabaran", Meteor, 27-9-2008	Koran Meteor
38	2007	MENUJU KURIKULUM FAKULTAS DAKWAH YANG KOMPETITIF (Sebuah Pemikiran Awal)	Jurnal Missi
39	2007	Dialektika Episteme Bayani dan Burhani dalam	Jurnal Ilmu Dakwah

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
		Epistemologi Ilmu Dakwah (Studi atas Pemikiran Muhammed Abid al-Jabiri)	
40	2007	LIBERALISME DAN FUNDAMENTALISME (Melacak Perbedaan Akar Metodologis)	Jurnal Ihya Ulumuddin
41	2007	PARADIGMA TAUHID DALAM ESTETIKA ISLAM (Studi atas Pemikiran Isma'il Raji al-Faruqi)	Jurnal Dimas
42	2007	KRITIK NALAR TEOLOGIS DAN KEARIFAN EKOLOGIS (Relasi Tuhan-Manusia-Alam dalam Pemikiran Teologi Islam)	Jurnal Wahana Akademika
43	2007	Pergeseran Paradigma Fiqh Kontemporer	Jurnal Hukum Islam
44	2008	EPISTEMOLOGI TAFSIR (Merumuskan Relasi <i>Signified</i> dan <i>Signifier</i> dalam Penafsiran Teks al-Quran)	Jurnal TEOLOGIA
45	2008	PERGESERAN PARADIGMA ILMU DAKWAH (Dari Dakwah sebagai Ilmu Keagamaan Menuju Dakwah sebagai Ilmu Sosial)	Jurnal Ilmu Dakwah
46	2008	PERGURUAN TINGGI AGAMA ISLAM SEBAGAI TEMPAT PERSEMAIAN PAHAM LIBERALISME	Jurnal Refleksi
47	2008	EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM DALAM PANDANGAN	Jurnal Asy- syr'ah

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
		HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN	
48	2008	STRATEGI PENGEMBANGAN FIQH BERBASIS MULTIKULUTRALISME	Jurnal TAJDID
49	2008	Reintegrasi Ilmu-Ilmu Keislaman Berbasis Ratio Legis al-Quran (al-Ahkam)	Jurnal Ihya Ulumuddin
50	2008	Krisis Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman dan Tawaran Hermeneutika	Jurnal Ihya Ulumuddin
51	2008	ISLAM DAN HUMANISME (Relasi Tuhan dan Manusia dalam pandangan Islam dan Barat)	Jurnal Istiwa
52	2008	DAKWAH TRANSFORMATIF DAN MULTIKULTRUALISME (Mencari Alternatif Dakwah Humanistik)	Wahana akademika
53	2008	<i>CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS</i> (CDA) (Upaya Membongkar Ideologi Media Massa)	Jurnal Dinamika
54	2008	MEMAHAMI ISLAM: ANTARA TEKSTUALISME DAN KONTEKSTUALISME	Jurnal Dimas
55	2008	PASCAMODERNISME SEBAGAI SEBUAH KRITIK EPISTEMOLOGIS (Implikasinya terhadap Pemahaman Keagamaan)	Jurnal Dimas
56	2008	FILSAFAT ILMU PENDIDIKAN ISLAM (Sebuah Kajian Ontologis,	Jurnal al-Taqaddum

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
		Epistemologis dan Aksiologis)	
57	2009	Kritik epistemologis atas objektivitas dan netralitas keilmuan,	Attaqaddum, Vol. 2 No.1 Juli 2009
58	2009	Tipologi Pemahaman Keagamaan di era Pasca-Modernisme (Kajian Filsafat Ilmu)	Jurnal Dinamika, Vol III, Tahun 2009
59	2010	Fikih Lingkungan (Sebuah Kajian Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis)	Jurnal ADDIN Vol.2 No.1 2010
60	2010	Mujahid vs Teroris ; Analisis Wacana Kritis Pemberitaan Kompas dan Republika terhadap Eksekusi Mati Amrozi cs,	Jurnal Dimas Volume 10 No. 1 2010
61	2010	pendekatan normatif-teologis dalam studi agama (implikasinya terhadap eksklusifitas corak keberagamaan)	Jurnal Dimas Volume 10 No. 1 2010
62	2010	Pengantar Filsafat Islam	Walisongo Press
63	2011	Bersahabat dengan Makna melalui Hermeneutika	Walisongo Press
64	2013	Filsafat Islam	Ombak, Yogyakarta
65	2013	Filsafat Dakwah dalam Perspektif Ilmu Sosial	Ombak, Yogyakarta
66	2019	Pendidikan Toleransi Berbasis Etika Profetik Fikrah : Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan, IAIN	Fikrah : Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
		Kudus, ISSN: 2354-6174 (Print), 2476-9649 (Online), Vol. 7 No. 2, 2019, Hal :243-264, penulis ke 2. https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/fikrah/search/search?simpleQuery=ilyas&searchField=query .	Keagamaan, IAIN Kudus
67	2020	“Neutrality Debate in Philosophy against the integration of science technology and religion” International Journal of Innovation, Creativity and Change, [?] ISSN:2201-1315E-ISSN:2201-1323, [?] Publisher:Primrose Hall Publishing Group, October-2020-01. https://www.ijicc.net/ Hal : 892-908, Penulis pertama dari ketiga penulis.	International Journal of Innovation, Creativity and Change
68	2020	Integration of Maqasid Al-Shari’ah on the Islamic Instiutte (In Case: Islamic Institute In Indonesia and Malaysia) Hamdard Islamicus, Vol.43 No. S.1(2020) Hal:26-37, ISSN:0250-7196, Hamdard National Foundation . Penulis 6 dari tujuh penulis.	Hamdard Islamicus

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
69	2020	<p><u>Insān Kāmil In The Religious Existentialism Philosophy Of Seyyed Hossein Nasr</u> HIKMATUNA (Journal for Integrative Islamic Studies), Pascasarjana IAIN Pekalongan, Vol6 No.2,2020, ISSN :2460-53IX (Print), 2503-3042(Online), Hal : 40-50. Penulis ke 3. http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/hikmatuna/issue/view/212.</p>	HIKMATUNA (Journal for Integrative Islamic Studies), Pascasarjana IAIN Pekalongan
70	2020	<p>“Titik Temu Sains & Agama (Integrasi Sains dan Agama dalam Perpektif pemikiran Islam Kontemporer” ISBN : 978-623-224-393-4 (Print), 978-623-224-394-1 (Online), Bitread Publishing (PT. Lontar Digital Asia), tahun 2020, hal : III+290.</p>	Bitread Publishing, Jakarta
71	2021	<p>The Influence of 4C (Constructive, Critical, Creativity, Collaborative) Learning Model on Students’ Learning Outcomes International journal of instruction ISSN: 13081470, 1694609X Publisher: <u>Faculty of Education, Eskisehir Osmangazi University</u></p>	International journal of instruction

No	Tahun	Judul	Penerbit/Jurnal
		http://www.e-iji.net 2021, Volume 14, Number 4 Penulis pertama dari ketiga penulis	
72	2021	“Epistimologi of Islam Nusantara and Its Implication to Liberal Thought of Indonesian Islam” European Journal of Science and Theology, ISSN : 1841-0464, <u>ACAD Organisation</u> , April 2021 Vol. 17 No.2. Hal : 23-33.	European Journal of Science and Theology
73	2021	Konstruksi Epistemologi Fiqh Pandemik; Analisis Fatwa-Fatwa MUI Jurnal Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam , e-ISSN: <u>2579-4167</u> p-ISSN: <u>1978-6670</u> Vol.15, No.1 Juni 2021, Penerbit: Fakultas Syariah IAIN Purwokerto Penulis Pertama	Jurnal Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam ,
74	2022	Gadamer’s Philosophical Hermeneutics on Religious Language and COVID-19	Filosofija_Sociologija, Vol. 33. No. 3 2022

PRESENTASI MAKALAH

No	Tahun	Judul	Penyelenggara
1	2003	Islam, Tradisi dan Modernisasi	UKMF Paradigma Fak. Dakwah IAIN Walisongo
2	2003	Menudukkan Filsafat Ilmu dakwah Di Tengah Filsafat Ilmu Sosial	UKMF Paradigma Fak. Dakwah IAIN Walisongo
3	2005	Krisis epistemologis ilmu-ilmu keislaman dan Tawaran Hermeneutika	Kelompok Studi Mahasiswa Walisongo (KSMW)
4	2005	Problem Kemiskinan dalam Wacana Teologi Pembebasan	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
5	2006	Epistemologi Ilmu-Ilmu Kealaman (natural sciences) dan Ilmu-Ilmu Kemanusiaan (human sciences) : sebuah Kajian Komparatif	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
6	2006	LIBERALISME DAN FUNDAMENTALISME (Melacak Perbedaan Akar Metodologis)	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
7	2006	Puasa dan Implikasinya bagi Pembangunan Masyarakat Bermoral (Pesantren Kilat SMA Futuhiyyah Mranggen)	SMA Futuhiyyah Mranggen
8	2007	Aliran sesat dalam perspektif teologis-sosiologis-filosofis	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
9	2007	Post- modernisme dan nasib dunia ketiga; upaya	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo

No	Tahun	Judul	Penyelenggara
		mewujudkan peradaban alternatif	
10	2007	Menyikapi Aliran sesat yang disampaikan dalam siaran interaktif di Radio Rasika	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo & Radio Rasika
11	2007	Post-modernisme dan masa depan peradaban manusia	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
12	2007	Dimensi sosial ibadah puasa	kelompok studi Mahasiswa Walisongo
13	2007	Etika berdoa dalam Islam	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
14	2007	Membangun Filsafat Ilmu Dakwah dalam Perspektif Filsafat Ilmu Sosial	Fakultas Dakwah IAIN Walisongo
15	2008	Tipologi Pemahaman Keagamaan di Era Pascamodernisme	Kuliah Umum, IAIN Walisongo
16	2008	Menjelajah Pemikiran Barat	LPM Edukasi
17	2010	“Dakwah Transformatif dalam Bingkai Paradigma Multikulturalisme”	Lab. Fak. DK, 28 Januari 2010
18	2010	Menjelajah Pemikiran Barat: dari Era Klasik, Skolastik Hingga era Post-modern”,	LPM Edukasi Fak. Tarbiyah, 8 – 9 Februari 2010
19	2010	Kritik epistemologis atas objektivitas dan netralitas keilmuan,	24 Juni 2010 (LAB. DK)
20	2010	RELASI KUASA DAN PENGETAHUAN (Implikasinya terhadap Konstruksi Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman)	(Diskusi Dosen KPI) 5 Mei 2010

No	Tahun	Judul	Penyelenggara
21	2011	“Perencanaan Pembelajaran untuk Madrasah Diniyyah	Kanwil Depag Jateng
22	2012	Workshop Penyusunan Buku Panduan Skripsi	Seminar dilaksanakan oleh Fakultas dakwah di Hotel Siliwangi 7 Desember 2012
23	2013	Dakwah And Human Right (<i>Problem And Solution In The Light Of Islamic Philosophy</i>)	Presented in International Conference on Islamic Dakwah “Islamic Dakwah and Humanity: Digging out the Potentials of local wisdom”, 22-24 October, 2013. Pandanaran Hotel, Semarang
24	2013	ISLAM DAN KEBEBASAN BERAGAMA <i>Dialektika Universalitas dan Partikularitas Ajaran Islam Menuju Keharmonisan Umat Beragama di Indonesia</i>	<i>disampaikan pada acara sarasehan Kerukunan Umat Beragama oleh Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Blora, Senin, 21 Oktober 2013</i>

No	Tahun	Judul	Penyelenggara
25	2013	KONSTRUKSI KEILMUAN DAKWAH Implikasinya Terhadap Tema Penelitian Dakwah Pada Fakultas Dakwah Dan Komunikasi IAIN Walisongo Semarang	STAIN Purwokerto, 27 November 2013
26	2013	Rethinking Structure Of Islamic Sciences Towards The Asean Economic Community 2015 : <i>An Epistemological Analysis Towards Reintegration Of Islamic Educational System In Thailand</i>	Disampaikan dalam seminar yang diselenggarakan oleh Pettidam University, Pattani, Southern Thailand, 2 Oktober 2013
27	2013	The Role Of Mass Media In Spreading Islmic Theachings (Dakwah) In The View Of Critical Paradigm	Disampaikan dalam seminar yang diselenggarakan oleh JISDA (Jamiah Islamiah Syekh Daud) Yala Southern Thailand, 4 Oktober 2013
28	2013	Islam and State (the dialectical Islam and Politics In Indonesia in the post-colonial era)	Disampaikan dalam seminar yang diselenggarakan oleh The Prince

No	Tahun	Judul	Penyelenggara
			University of Narathiwat, Narathiwat, Southern Thailand, 6 Oktober 2013
29	2013	Seminar Diseminasi hasil penelitian tahun 2013	Seminar dilaksanakan oleh LP2M di hotel Siliwangi, 17 desember 2013
30	2013	Training Orientasi guru madin Tingkat Ula Angkatan IV	Seminar dilaksanakan oleh Kanwil Kemenag di Hotel Muria Jl Dr. Cipto No 73, 30 Agustus - 2 September 2013
31	2013	Seminar Metode dakwah bagi masyarakat plural	Seminar dilaksanakan oleh APDI dan Fakultas Dakwah Hotel Grasia, 27 Agustus 2013
32	2013	Workshop pembelajaran berbasis IT	Seminar dilaksanakan oleh Fakultas dakwah dan Komunikasi

No	Tahun	Judul	Penyelenggara
			Hotel Grasia, 12 oktober 2013
33	2013	Seminar Sosialisasi strategi pengembangan Tri Dharma IAIN Walisongo berbasis Paradigma Unity of sciences	Seminar dilaksanakan oleh Fakultas dakwah oleh IAIN Walisongo di Hotel Pandanaran, 06 Desember 2013

PENGALAMAN EDITOR/REVIEWER JURNAL

No	Judul	Penerbit/Jurnal
1	Reviewer Jurnal Ilmu Dakwah	FDK UIN Walisongo
2	Reviewer Jurnal Dimas	LP2M UIN Walisongo
3	Reviewer Jurnal Al-Tahrir	IAIN Ponorogo
4	Reviewer Jurnal Teologia	FUHUM UIN Walisongo
5	Reviewer Jurnal Al-Fikrah	IAIN Kudus
6	Reviewer JAGC	FDK UIN Walisongo
7	Reviewer Jurnal Prosperity	FDK UIN Walisongo
8	Reviewer Islamic Communication Journal	FDK UIN Walisongo
9	Reviewer Jurnal al-Nida	FD UNISNU Jepara
10	Reviewer Jurnal Munazzama	FDK UIN Walisongo
11	Reviewer Jurnal Hiwar	FDK UIN Banjarmasin
12	International Journal of Instruction	Turki

KEGIATAN PENUNJANG

1	Asessor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT)	Sejak Tahun 2008
2	Pengurus APDI Pusat	Sejak tahun 2013
3	Pengurus ASKOPIS Pusat	Sejak tahun 2016