

# **Praxis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga**

**Penulis:**

**Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah  
Prof. Dr. H. Abdul Munir Mulkhan, SU  
Prof. Dr. H. Machasin, MA  
Prof. Dr. H. Musa Asy'arie  
Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, MA.  
Dr. H. Hamim Ilyas, MA.  
Dr. Fahrudin Faiz, M.Ag.**

**PASCASARJANA  
UIN SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA**

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan  
Praxis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic  
Studies di UIN Sunan Kalijaga  
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014

viii + 116 halaman  
16 X 24,5 cm  
ISBN: 978-602-72084-6-9

Penulis:

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah  
Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan, SU  
Prof. Dr. H. Machasin, MA  
Prof. Dr. H. Musa Asy'arie  
Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, MA.  
Dr. H. Hamim Ilyas, MA.  
Dr. Fahrudin Faiz, M.Ag.

Penerbit:

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281  
Telp. 0274 519709, Faks. 0274 557978  
Website <http://pps.uin-suka.ac.id>  
E-Mail: [pps@uin-suka.ac.id](mailto:pps@uin-suka.ac.id)

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang.  
Dilarang mengutip atau memperbanyak  
sebagian atau seluruh isi buku ini  
tanpa izin tertulis dari penerbit.

## KATA PENGANTAR

Transformasi IAIN menjadi UIN –dalam kasus UIN Sunan Kalijaga secara formal terjadi pada tahun 2004—jelas merupakan titik sejarah yang tidak boleh dilewatkan begitu saja dalam sejarah panjang pendidikan Islam di Indonesia. Tentu saja transformasi IAIN menjadi UIN ini hakikatnya adalah transformasi dalam dimensi akademik-keilmuannya, dan bukan sekedar perubahan fisik bangunan atau manajerial pengelolaannya. Di sinilah kemudian menjadi penting bagi setiap civitas akademik UIN untuk bisa menjawab pertanyaan tentang “bagaimana struktur keilmuan pra-UIN dan apa bedanya dengan struktur keilmuan UIN?”.

UIN Sunan Kalijaga agaknya melihat aspek yang krusial ini, sehingga sejak sangat awal rencana transformasi, aspek struktur dan epistemologi keilmuan ini menjadi perhatian utama. Tercatat sejak tahun 2002, upaya pembahasan ini mulai serius dilakukan. Pada tahun tersebut dilaksanakan Seminar Nasional dalam rangka mensyukuri kelahiran IAIN ke 51, yang diselenggarakan pada tanggal 18-19 September 2002 tentang epistemologi keilmuan yang tepat untuk UIN. *Proceeding* seminar tersebut kemudian diterbitkan SUKA Press dengan judul *Menyatukan ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*. Tidak hanya itu, berbagai ahli dan pakar pun diundang, mulai dari para tokoh level nasional hingga yang memiliki level internasional. Dalam hal ini bisa dicatat misalnya *Roundtable Discussion* pada tanggal 28 Juni 2004, yang dilanjutkan dengan perumusan Kerangka Dasar Kurikulum UIN Sunan Kalijaga oleh Tim Perumus pada tanggal 3 – 5 Juli 2004. Kemudian diselenggarakan Dialog Interaktif bersama Pakar, yaitu Prof. John Haught dari Amerika, Prof. Mehdi Golshani dari Iran, juga Prof. H.M. Amin Abdullah sendiri pada tanggal 26 Juli 2004 mengenai topik *Islamic Studies, Humanities, and Social Sciences: An Integrated Perspective* .

Pada akhirnya disepakatilah sebuah paradigma keilmuan baru yang dikenal sebagai *Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Dengan dipelopori oleh M. Amin Abdullah selaku rektor UIN Sunan Kalijaga dan sekaligus penggagas paradigma ini, struktur keilmuan IAIN yang hampir lima puluh tahun berjalan mulai direformulasi.

Saat ini, lebih sepuluh tahun Paradigma yang dimaksud diterapkan. Tentu saja rentang waktu yang cukup panjang tersebut dalam dunia akademik yang progresif dan dinamis menuntut dilakukannya sebetulnya evaluasi, revitalisasi, bahkan redefinisi dalam konteks relevansi dan kompatibilitasnya dengan berbagai perkembangan keilmuan terkini. Tidak dipungkiri pula bahwa saat ini mulai pula bermunculan pertanyaan-pertanyaan seperti sejauh mana paradigma yang dimaksud berjalan dalam aplikasinya; bagaimana praksis ideal integrasi-interkoneksi dalam bidang-bidang keilmuan di UIN Sunan Kalijaga saat ini; masihkah selaras antara ideal yang diimpikan dengan pelaksanaan dan hasilnya?; bagaimana pengalaman para civitas akademik UIN Sunan Kalijaga adakah anomali-anomali yang lahir dari penerapan paradigma tersebut?; serta adakah kemungkinan tesis-tesis baru dan ide-ide baru untuk menyempurnakan paradigma yang dimaksud?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itulah Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga kemudian menyelenggarakan satu seminar nasional dalam rangka mencermati kembali perjalanan paradigma integrasi-interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga setelah lebih sepuluh tahun dijalankan. Seminar yang dilaksanakan bulan November tahun 2014 ini menghadirkan beberapa narasumber kunci dari wacana integrasi-interkoneksi ilmu yang digagas oleh UIN sepuluh tahun lalu. Beberapa narasumber yang dimaksud adalah Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan, SU., Prof. Dr. H. Machasin, MA., Prof. Dr. H. Musa Asy'arie, Prof. Dr. H. Khoirudin Nasution, MA., dan Dr. H. Hamim Ilyas, MA.

Hasil dari seminar yang dimaksud akhirnya bisa kami satukan dalam buku ini, tentunya dengan bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu, kepada semua pihak yang turut berperan, langsung maupun tidak langsung, baik dalam pelaksanaan seminar maupun penerbitan buku ini, kami hanya bisa menyampaikan ucapan terima kasih sedalam-dalamnya. *Jazakumullah Khairal Jaza'.*

*Wallahul Muwaffiq, Wallahu A'lam bi Sawab*

November, 2014

Pascasarjana

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....	iii
DAFTAR ISI .....	v

### AGAMA, ILMU DAN BUDAYA: KONTRIBUSI PARADIGMA INTEGRASI-INTERKONEKSI ILMU DALAM MENGHADAPI ISU-ISU *ISLAMIC STUDIES* KONTEMPORER

<i>Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah</i> .....	1
Kontekstualisasi Permasalahan .....	1
Integrasi-interkoneksi keilmuan .....	6
Agama dan ilmu dalam pemikiran Muslim kontemporer.....	15
Pengembangan metode <i>Tafsir</i> al-Qur'an usulan Abdullah Saeed .....	21
Penutup .....	25

### SAINTIFIKASI DAN SPIRITUALISASI MULTI-WAJAH REALITAS

<i>Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan, SU</i> .....	31
Pengantar.....	31
Posisi Ilmu dalam Perguruan Tinggi Islam.....	32
Integrasi-Interkoneksi dalam Praktik.....	35
Redefinisi Islamic Studies; Belajar dari Sejarah .....	39
Penutup .....	43

FISIBILITAS INTEGRASI-INTERKONEKSI  
DALAM PENDIDIKAN DAN KAJIAN ISLAM  
DI INDONESIA

<i>Prof. Dr. H. Machasin, MA</i> .....	47
Pendahuluan .....	47
Kekuatan Integrasi-interkoneksi Ilmu di UIN Sunan Kalijaga .	49
Kelembekan Paradigma Integrasi-interkoneksi .....	51
Peluang Paradigma Integrasi-interkoneksi Ilmu.....	52
Ancaman terhadap Paradigma Integrasi-interkoneksi Ilmu .....	54
Perubahan Mindset: Sebuah Prasyarat Awal .....	55
Penutup .....	56

PARADIGMA INTEGRASI DAN INTERKONEKSI  
DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ISLAM

<i>Prof. Dr. H. Musa Asy'arie</i> .....	57
Filsafat Islam Sebagai Metode .....	58
Integrasi Dan Interkoneksi Sebagai Metodologi Dalam Studi Keislaman .....	61

STUDI INTEGRATIF-INTERKONEKTIF:  
PENGALAMAN DAN PENGEMBANGAN PASCASARJANA  
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

<i>Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, MA</i> .....	63
Pendahuluan .....	63
Pengalaman Pascasarjana UIN Yogyakarta .....	64
Pengalaman Penulis .....	72
Kesimpulan.....	75

PENGEMBANGAN INTEGRASI-INTERKONEKSI  
DALAM ILMU-ILMU AGAMA ISLAM: AL-QUR'AN  
KITAB RAHMAT PARADIGMA TAFSIR OTENTIK

<i>Dr. H. Hamim Ilyas, MA</i> .....	79
Paradigma dan Tujuan Pewahyuan Al-Qur'an .....	80
Isi dan Misi Al-Qur'an.....	82
Fungsi Etis.....	90

Penerapan al-Qur'an.....	98
Penutup .....	105

ANOMALI-ANOMALI PARADIGMA INTEGRASI  
INTERKONEKSI: SEBUAH CATATAN SETELAH  
10 TAHUN IMPLEMENTASI

<i>Fabruddin Faiz</i> .....	107
Visi Integrasi-interkoneksi .....	108
Anomali dalam Implementasi Integrasi-interkoneksi .....	110



# AGAMA, ILMU DAN BUDAYA: KONTRIBUSI PARADIGMA INTEGRASI- INTERKONEKSI ILMU DALAM MENGHADAPI ISU-ISU *ISLAMIC STUDIES* KONTEMPORER

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah

## Kontekstualisasi Permasalahan

Sebagaimana dipaparkan oleh Ian G. Barbour, setidaknya, ada 4 pola hubungan antara agama dan ilmu, yaitu Konflik (bertentangan), Independensi (masing-masing berdiri sendiri-sendiri), Dialog (berkomunikasi) atau Integrasi (menyatu dan bersinergi). Sekedar sebagai ilustrasi, ada empat peristiwa penting di tanah air, pada tahun 2012 dan 2013, yang sedikit banyak dapat menggambarkan corak hubungan antara agama dan ilmu di tanah air.

*Pertama*, Pada tanggal 17 Februari 2012, Mahkamah Konstitusi (MK) memutuskan ketetapan baru, menyempurnakan pasal 43, ayat 1, Undang-undang Perkawinan 1974, dengan menetapkan bahwa “anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan *ilmu pengetahuan dan teknologi* dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”. Dengan ketetapan ini, maka hak keperdataan anak hasil pernikahan *sirri* antara almarhum Moerdiono, mantan Mensekneg, (mohon maaf, saya menyebut nama, mengikuti pers memberitakannya saat peristiwa itu terjadi) dan Machica Mochtar. Mahkamah Konstitusi menetapkan bahwa almarhum Moerdiono adalah ayah biologis dari M. Iqbal Ramadlan, sebagai anak hasil perkawinan *sirri* dengan Machica Mochtar berdasar atas bukti ilmu pengetahuan (DNA).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> <http://www.dakwatuna.com/2012/02/18766/pakar-putusan-mk-terkait-anak-di-luar-nikah-dekati-aturan-kuh-perdata/#ixzz1poZ2qXJH>, diakses 1 Agustus 2013

Peradilan Agama di wilayah Jakarta, semula memutuskan atas gugatan yang diajukan oleh Machica Mochtar bahwa anak hasil nikah *sirri* (yang sah menurut agama) - karena tidak tercatat dalam catatan Kantor Urusan Agama ataupun Kantor Catatan Sipil - maka anak yang lahir akibat perkawinan *sirri* tersebut hanya dapat dinisbahkan kepada ibunya, dan tidak dapat dinisbahkan kepada ayah (biologis) nya.

Pada era pra modern, sesuai dengan tingkat perkembangan ilmu pengetahuan saat itu, memang sulit sekali membuktikan secara biologis siapa laki-laki/ayah yang sesungguhnya dari anak yang lahir dari seorang wanita/ibu, yang karena sesuatu dan lain hal, tidak diketahuilaki-laki yang membuahnya. Para ahli agama saat itu menerima begitu saja kesepakatan yang berlaku saat itu. Namun, kesepakatan dan ketetapan yang semula tidak bermasalah itu, tiba-tiba saja menjadi masalah ketika dapat ditemukan bukti lain melalui kerja penelitian ilmu pengetahuan, khususnya ilmu biologi dan kedokteran, yang berkembang pesat pada era modern. Ilmu biologi dan kedokteran modern dapat membuktikan secara medis-biologis melalui test DNA siapa laki-laki yang menjadi ayah biologis dari anak yang lahir dari seorang wanita.

Ketika para hakim agama mengabaikan bukti ilmu pengetahuan, semata-mata karena hanya menetapkan amar keputusannya berlandaskan pada pendapat dan kesepakatan para ahli agama/fikih yang tertuang dalam naskah kitab fikih abad tengah (*pra scientific*), maka akan tampak bahwa paradigma yang digunakan oleh para hakim agama adalah paradigma Konflik atau Independensi. Para hakim agama dikatakan menggunakan paradigma Konflik, jika pemahaman, penafsiran dan kesepakatan ilmun agama (agama) abad tengah masih digunakan pada era modern dan mereka tidak bersedia berdialog, enggan memanfaatkan masukan yang dapat diperoleh dari temuan ilmu pengetahuan biologi modern. Paradigma Independensi, jika masing-masing institusi, yakni institusi Peradilan Agama (PA) dan institusi Mahkamah Konstitusi (MK), berdiri sendiri-sendiri diatas fundasi legalitas dan otoritasnya masing-masing, tanpa melakukan dialog dan tanpa melakukan penyesuaian sedikitpun. Kabarnya, belum semua para hakim agama di tanah air dapat menerima keputusan Mahkamah Konstitusi yang berlandaskan pada bukti ilmu pengetahuan.<sup>2</sup>

*Kedua*, juga masih terkait dengan perkawinan *sirri* antara seorang

---

<sup>2</sup>Tentang perjumpaan fikih dan kemajuan ilmu pengetahuan modern, khususnya bidang kedokteran, lebih lanjut Ebrahim Moosa "Perjumpaan Sains dan Yurisprudensi: Pelbagai Pandangan tentang Tubuh dalam Etika Islam Modern", dalam Ted Petters, Muzaffar Iqbal dan Syed Nomanul Haq (Eds.), *Tuhan, Alam, Manusia: Perspektif Sains dan Agama*, terjemahan Ahsin Muhammad, Gunawan Admiranto dan Munir A. Muin (Bandung: PT Mizan, 2006).

pejabat publik, seorang bupati yang masih aktif, dengan seorang wanita yang hanya dinikahinya untuk beberapa hari. Setelah diceraikan melalui pesan SMS, maka media massa meramaikannya di ruang publik dan menjadi isu nasional, sehingga Presiden setelah mendapat masukan dari Kementerian Dalam Negeri dan DPRD setempat, akhirnya memberhentikan dari jabatannya sebagai Bupati Kepala Daerah. Peralannya sederhana dan mudah ditebak, yakni masih digunakannya paradigma Konflik. Konflik antara agama, yakni paradigma ilmu fikih dan paradigma ilmu pengetahuan, dalam hal ini adalah ilmu pengetahuan sosial dan *humanities* kontemporer. Lewat kasus ini dapat terbaca dengan jelas bahwa paradigma Konflik masih sangat melekat kuat dalam budaya berpikir sosial-keagamaan para aktor di lapangan di tanah air. Tidak mesti seorang pejabat publik dan lebih-lebih lagi orang kebanyakan, mampu mendialogkan, mengawinkan atau mengintegrasikan keilmuan agama dan keilmuan sosial dan *humanities* kontemporer dalam kehidupan sehari-hari.

Penggunaan metode *qiyas* atau analogi dalam berpikir keagamaan yang berorak *fiqhiyyah-agama* (baca: bukan *falsafiyah-filsafat*) ternyata masih tampak kental dalam berpikir dan berargumen yang dikemukakan di ruang publik.<sup>3</sup> Ketika didesak para wartawan dalam konferensi pers bahwa Bupati tidak berbuat adil terhadap wanita yang dinikahinya secara *sirri* dan melanggar Undang-undang Perlindungan Wanita dan Anak, maka jawaban yang dikemukakan membantah dengan tegas bahwa tindakan atau perbuatannya tersebut disebut tidak adil, dengan landasan berpikir bahwa dia telah memberi wanita tersebut sejumlah uang. Ibarat membeli barang dan setelah barang tersebut dibeli dan kemudian diperiksa ternyata rusak, maka dia berhak mengembalikan barang tersebut kepada pemiliknya. Meng*qiyaskan* atau menganalogkan wanita dengan barang dagangan (pemahaman agama bercorak *fiqhiyyah*) inilah yang berseberangan dan bertentangan dengan kesadaran kemanusiaan baru (*falsafiyah*), yang didukung oleh pengetahuan sosial dan *humanities* kontemporer, tentang *non-derogability* (prinsip tidak dapat direndahkannya harkat kemanusiaan seseorang dengan dalih dan alasan apapun) dan *human dignity/al-karamah al-insaniyyah* (menjunjung tinggi harkat dan martabat kemanusiaan) seseorang, baik laki-laki maupun perempuan. Artinya perlakuan terhadap manusia (pria atau wanita; dewasa atau anak-anak; berkebutuhan biasa atau khusus/

<sup>3</sup> Perihal metode *qiyas* dalam berpikir keagamaan Islam yang perlu disempurnakan dan dikembangkan menjadi “wide analogy” (*al-qiyas al-wasi*), dari *traditional deductive structure* ke *a form of abduction (considering the largest possible number of cases that are related to the topic*, lebih lanjut Jasser Auda, *Maqasid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), hlm.179.

*disable/difable*) tidak dapat sama sekali disamakan dengan perlakuan seseorang terhadap barang, benda, binatang atau tumbuh-tumbuhan.<sup>4</sup>

*Ketiga* adalah kasus Sampang Madura.<sup>5</sup> Pembakaran rumah dan penghilangan nyawa dan hak hidup orang atau kelompok di bumi tanah air Indonesia. Para pimpinan agama di daerah dan sebagian di pusat, juga para tokoh politik setempat tiba-tiba terjebak dalam pemahaman ilmu agama (*Ulumu al-din*) lama yang menyatakan bahwa kelompok Syiah adalah sesat. Pernyataan ini bertentangan dengan fatwa ulama al-Azhar yang dikeluarkan tahun 1959 yang menyatakan bahwa Syiah adalah salah satu mazhab yang sah dalam Islam. Tidak hanya itu, masih tergambar disitu bahwa para tokoh agama dan para politisi di daerah ketika mengelola negara modern yang berlandaskan konstitusi masih disamakan saja dengan mengelola pertikaian antar mazhab dan aliran pemikiran keagamaan seperti yang biasa mereka jumpai dalam buku-buku atau kitab-kitab agama yang mereka dulu baca di lembaga-lembaga pendidikan Islam konvensional. Istilah *taubatan nasuha* (tobat yang sungguh-sungguh) masih diartikan secara politis dan sepihak, yakni dengan cara meninggalkan Syiah kembali lagi ke Sunni dan begitu pula sebaliknya. Bukannya dengan cara menghormati hak-hak hidup orang per orang atau kelompok yang berbeda dalam negara modern yang menjunjung tinggi konstitusi sebagai pedoman berbangsa dan bernegara. *What went wrong*? Apa yang salah disini?

*Keempat*, yang secara reguler-terus menerus akan terulang setiap tahun adalah penentuan awal bulan ramadhan dan hari raya idul fitri. Pergumulan - untuk tidak menyebutnya paradigma Konflik - antara agama dan ilmu pengetahuan selalu dipertontonkan di ruang publik dan belum ada tanda-tanda untuk berakhir dalam waktu dekat ini. Konflik, atau perbedaan antara sistem perhitungan datangnya awal bulan ramadhan melalui *rukyyat* (melihat awal bulan secara *empiris*, dengan menggunakan mata telanjang - yang dibantu dengan teleskop) dan sistem perhitungan awal bulan melalui *hisab* (lewat perhitungan *rasional*) seperti yang telah lama dipraktikkan dalam perhitungan penanggalan kalender *lunarselama* ini. Jika Konflik abad tengah dipicu oleh perbedaan pemahaman dan penafsiran gereja dan perhitungan ilmuwan

---

<sup>4</sup> <http://www.tempo.co/read/news/2013/04/23/063475354/Aceng-Fikri-Akhirnya-Jadi-Tersangka>, dan <http://regional.kompas.com/read/2013/03/01/17565127/DPRD.Garut.Resmi>. Usulkan.Agus.Hamdani.Jadi.Bupati, diakses 1 Agustus 2013. Juga M. Amin Abdullah, "Agama dan Perempuan", *Kompas*, 8 Februari 2013.

<sup>5</sup> Perihal perkembangan terakhir kasus Syi'ah-Sampang, dapat diikuti di harian *Kompas*, "Pengungsi Syiah: Rekonsiliasi Warga Berjalan Positif", 3 Agustus 2013, hlm. 1 dan *Kompas*, "Pengungsi Tidak Diminta Bertobat", 13 Agustus, 2013, hlm. 4, dan *Kompas*, "Krisis Keberagaman: Mereka Mendamba Toleransi", 18 Agustus, 2013, hlm. 3.

astromi tentang gerak edar planet, yaitu antara mazhab geosentris dan heliosentris, maka Konflik di era modern, setidaknya di tanah air dan di dunia Muslim pada umumnya, adalah penentuan awal bulan ramadhan antara pengikut ahli *rukyat* dan ahli *hisab*. Akibatnya memang tidak setragis era abad tengah dulu, tapi tetap saja menimbulkan rasa kurang nyaman sosial karena terkait dengan kepentingan orang banyak secara nasional, baik menyangkut urusan intern agama itu sendiri (penentuan waktu takbir menyudahi ibadah puasa untuk wilayah Indonesia bagian timur yang berbeda 2 jam dari Indonesia bagian barat, persiapan salat idul fitr), namun juga soal transportasi, penetapan hari libur dan masuk kantoran seterusnya. Belum lagi ada ketidaknyamanan atau ketegangan sosial-psikologis tahunan ketika mengikuti sidang dewan *itsbat* (penentuan awal bulan ramadhan dan atau awal syawwal) oleh pemerintah yang hanya dilakukan sehari sebelum hari H, sehingga secara manajemen tidak dapat diantisipasi implikasi dan konsekwensi dari keputusan sidang yang tidak dilakukan jauh-jauh hari.

Belum tentu orang atau kelompok yang merasa menguasai ilmu keagamaan secara baik secara otomatis akan dapat memahami dan mengenal perkembangan ilmu pengetahuan di luar bidang keahliannya secara baik pula. Linearitas bidang ilmu, khususnya dalam ilmu-ilmu keagamaan, rupanya mengandung resiko tinggi dalam hidup bermasyarakat secara luas, khususnya di ruang publik seperti saat sekarang ini, setelah berkembangnya teknologi informasi dan jejaring sosial yang dibawa serta. Ilmu agama atau ilmu fikih yang tidak dibarengi ilmu sosiologi dapat mengguncang dan menurunkan kedudukan, martabat dan jabatan seseorang. Ilmu *Kalam/Aqidah* yang tidak dibarengi ilmu sosiologi dan antropologi menjadikan keimanan seseorang penuh dengan rasa tidak nyaman, jika hidup berdampingan dengan orang lain yang berbeda keyakinan dan agama. Begitupun sebaliknya, keahlian dalam bidang antropologi, sosiologi, kedokteran yang tidak memahami persoalan fikih dalam berhubungan sosial dengan wanita juga dapat mendatangkan madarat atau resiko yang tidak terduga. Kesalahan individual yang tercermin dalam ketaatan beribadah secara ritual, belum tentu menjamin terbentuknya kesalehan sosial, apalagi kesalehan publik. Kesalahan publik yang antara lain menghargai orang atau kelompok lain yang berbeda, kesetaraan di depan hukum, menghormati hak asasi manusia belum tentu dapat berdialog dan terintegrasi dalam *way of thinking*, budaya pikir sosial-keagamaan secara utuh. Dalam konteks inilah maka diskusi akademik bagaimana hubungan antara agama, sains dan budaya mendapat momentum untuk terus menerus dibicarakan, diperdalam dan dikembangkan.

Dari gambaran keempat catatan peristiwa yang terjadi di tanah air tersebut menunjukkan bahwasanya hubungan antara agama dan ilmu masih menunjukkan hubungan yang belum begitu serasi, kurang harmonis, untuk tidak menyebutnya Konflik. Tidak semua bidang kehidupan menunjukkan corak hubungan seperti itu, tapi persoalannya adalah bagaimana cara memandu menyelesaikan ketegangan yang selalu ada antara keduanya? Tulisan tidak bermaksud untuk meniadakannya sama sekali, tetapi klarifikasi filosofis dan keilmuan diperlukan untuk menjawab mengapa hal-hal tersebut masih saja sering terjadi dan bagaimana jalan dan upaya akademik lewat jalur pendidikan ke depan yang kiranya dapat membantu mengurangi ketegangan yang tidak perlu tersebut.

### **Integrasi-interkoneksi keilmuan**

Seperti sekilas dijelaskan diatas bahwasanya hubungan yang bercorak Konflik dan atau Independensi tidak lah nyaman untuk menjalani kehidupan yang semakin kompleks. Banyak lobang-lobang yang menjebak, penuh resiko, jika pilihan hubungan antara agama dan ilmu adalah Konflik dan atau Independensi. Idealnya hubungan antara keduanya adalah Dialog dan jauh lebih baik jika dapat berbentuk Integrasi. Secara teoritik, dengan mengambil inspirasi dari Ian G. Barbour dan Holmes Rolston, III, ada 3 kata kunci yang menggambarkan hubungan agama dan ilmu yang bercorak Dialogis dan Integratif, yaitu *Semipermeable*, *Intersubjective Testability* dan *Creative Imagination*.

Pertama, *Semipermeable*. Konsep ini berasal dari keilmuan biologi, dimana isu *Survival for the fittest* adalah yang paling menonjol. Hubungan antara ilmu yang berbasis pada “kausalitas” (*Causality*) dan agama yang berbasis pada “makna” (*Meaning*) adalah bercorak *semipermeable*, yakni, antara keduanya saling menembus. (*The conflicts between scientific and religious interpretations arise because the boundary between causality and meaning is semipermeable*).<sup>6</sup> Hubungan antara ilmu dan agama tidaklah dibatasi oleh tembok/dinding tebal yang tidak memungkinkan untuk berkomunikasi, tersekat atau terpisah sedemikian ketat dan rigidnya, melainkan saling menembus, saling merembes. Saling menembus secara sebagian, dan bukannya secara bebas dan total. Masih tampak garis batas demarkasi antar bidang disiplin ilmu, namun ilmuan antar berbagai disiplin tersebut saling membuka diri untuk berkomunikasi dan saling menerima masukan dari disiplin di luar bidangnya. Hubungan saling menembus ini dapat bercorak klarifikatif, komplementatif, afirmatif,

<sup>6</sup> Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, Inc., 1987), hlm. 1.

korektif, verifikatif maupun transformatif.

Dalam menggambarkan proses transformasi akademik dari IAIN ke UIN tahun 2003/2004, saya melukiskan pola hubungan antar disiplin keilmuan keagamaan dan keilmuan non-keagamaan secara metaforis mirip-mirip dengan “jaring laba-laba keilmuan” (*Spider web*), dimana antar berbagai disiplin yang berbeda tersebut saling berhubungan dan berinteraksi secara aktif-dinamis. Yaitu, corak hubungan antar berbagai disiplin dan metode keilmuan tersebut bercorak integratif-interkoneksi.<sup>7</sup> Yang jarang terbaca atau luput dari pengamatan dalam melihat gambar metaporis “jaring laba-laba keilmuan” itu adalah adanya garis putus-putus, menyerupai pori-pori yang melekat pada dinding pembatas antar berbagai disiplin keilmuan tersebut. Dinding pembatas yang berpori-pori tersebut tidak saja dimaknai dari segi batas-batas disiplin ilmu, tetapi juga dari batas-batas ruang dan waktu (*space and time*), corak berpikir (*worldview*) atau *urf* dalam istilah teknis keilmuan Islam. Yakni, antara corak dan budaya berpikir era *classical*, *medieval*, *modern* dan *post-modern*.<sup>8</sup> Pori-pori tersebut ibarat lobang angin pada dinding (ventilasi) yang berfungsi sebagai pengatur sirkulasi keluar-masuknya udara dan saling tukar informasi antar berbagai disiplin keilmuan. Masing-masing disiplin ilmu, berikut *world view*, budaya pikir, tradisi atau *urf* yang menyertainya, dapat secara bebas saling berkomunikasi, berdialog, menembus-mengirimkan pesan dan masukan temuan-temuan yang *fresh* di bidangnya ke disiplin ilmu lain di luar bidangnya. Ada pertukaran informasi keilmuan dalam suasana bebas, nyaman dan tanpa beban disitu.

Masing-masing disiplin ilmu masih tetap dapat menjaga identitas dan eksistensinya sendiri-sendiri, tetapi selalu terbuka ruang untuk berdialog, berkomunikasi dan berdiskusi dengan disiplin ilmu lain. Tidak hanya dapat berdiskusi antar rumpun disiplin ilmu kealaman secara *internal*, namun juga mampu dan bersedia untuk berdiskusi dan menerima masukan dari keilmuan *external*, seperti dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Ilmu-ilmu agama atau yang lebih populer disebut dengan *Ulumu al-din* tidak terkecuali disini. Ia juga tidak dapat berdiri sendiri, terpisah, terisolasi dari hubungan dan kontak dengan keilmuan lain di luar dirinya. Ia harus terbuka dan membuka diri serta bersedia berdialog, berkomunikasi, menerima masukan, kritik dan bersinergi

<sup>7</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 107.

<sup>8</sup> Paska terbitnya buku Jasser Auda *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), saya terbantu dengan gambar ilustrasinya pada halaman 58, 196 dan 204. Hanya saja istilah dan pemahaman *semipermeable* kurang mendapat tekanan disitu.

dengan keilmuan alam, keilmuan sosial dan humaniora.

Tidak ada disiplin ilmu apapun yang menutup diri, tidak ada disiplin ilmu yang tertutup oleh pagar dan batas-batas ketat yang dibuatnya sendiri. Batas masing-masing disiplin ilmu masih tetap ada dan kentara, tapi batas-batas itu bukannya kedap sinar dan kedap suara. Tersedia lobang-lobang kecil atau pori-pori yang melekat dalam dinding pembatas disiplin keilmuan yang dapat dirembesi oleh dimasuki oleh disiplin ilmu lain. Gambaran *Scientific community* dan *community of researchers* sekarang memang bukan lagi seperti gambaran *scientific community* dan *community of researchers* di era dulu yang hanya menghimpun keahlian dalam satu disiplin ilmu, tetapi menghimpun dan siap mendengarkan masukan dari berbagai disiplin ilmu yang berbeda. Disini, konsep linearitas bidang ilmu – meskipun sah-sah saja jika ditinjau dari administrasi birokrasi keilmuan, tapi secara pandangan keilmuan (*scientific world view*) konsep tersebut dipertanyakan oleh banyak kalangan ilmunan itu sendiri. Berikut kutipan dari pendapat Holmes Rolston, III:

“The religion that is married to science today will be a widow tomorrow. The sciences in their multiple theories and forms come and go. Biology in the year 2050 may be as different from the biology of today as the religion of today is from the religion of 1850. *But the religion that is divorced from science today will leave no offspring tomorrow.* From here onward, no religion can reproduce itself in succeeding generations unless it has faced the operations of nature and the claims about human nature with which confronts us. The problem is somewhat like the one that confronts a living biological species fitting itself into its niche in the changing environment: *There must be a good fit to survival, and yet overspecialization is an almost certain route to extinction.* Religion that has too thoroughly accomodated to any science will soon be obsolete. *It needs to keep its autonomous integrity and resilience. Yet religion cannot live without fitting into intellectual world that is its environment.* Here too the fittest survive.”<sup>9</sup>

Dari kutipan ini sekilas tampak jawaban mengapa banyak tokoh publik, termasuk ilmunan non-agama terpandang dan tokoh-tokoh agama - yang sempat terliput oleh media massa - di tanah air berguguran dari jabatan tinggi yang disandanginya, antara lain karena belum mampu, bahkan mungkin belum bersedia, mendialogkan apalagi mengintegrasikan dan menginterkoneksi keilmuan agamanya (yang mungkin keilmuan agama yang dikuasanya sekarang diperolehnya sejak lama dan belum sempat diperbaharui file dan data keilmuan keagamaan yang ada) dengan keilmuan alam, sosial dan humaniora yang menjadi

---

<sup>9</sup> Holmes Rolston, III, *Science and religion...*, hlm. vii. Cetak miring dan tebal dari saya.

lingkungan intelektual barunya ketika berada di posisi puncak karir kehidupan birokrasi dan ketokohnya di ruang publik.<sup>10</sup>

Kedua, *Intersubjective testability* (Keterujian intersubjektif). Rambu-rambu kedua yang menandai hubungan antara ilmu dan agama yang bercorak dialogis dan integratif adalah *Intersubjective subjectivity*. Istilah tersebut datang dari Ian G. Barbour dalam konteks pembahasan tentang cara kerja sains kealaman dan *humanities*,<sup>11</sup> namun dalam tulisan ini akan saya kembangkan dengan menggunakan ilustrasi yang diambil dari pendekatan fenomenologi agama. Menurut Barbour baik Objek maupun Subjek masing-masing berperan besar dalam kegiatan keilmuan. Data tidak dapat dikatakan terlepas sama sekali dari penglihatan pengamat (The data are not “independent of the observer”), karena situasi di lapangan selalu diintervensi oleh ilmuwan sebagai *experimental agent* itu sendiri. Oleh karenanya, *Concepts* bukanlah diberikan begitu saja oleh alam, namun dibangun atau dikonstruksi oleh ilmuwan itu sendiri sebagai pemikir yang kreatif (*creative thinker*). Oleh karenanya, pemahaman tentang apa yang disebut dengan objektif harus disempurnakan menjadi *intersubjective testability*, yakni ketika semua komunitas keilmuan ikut bersama-sama berpartisipasi menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh peneliti dan ilmuwan dari lapangan.<sup>12</sup>

Dalam dunia logika ilmu pengetahuan sekarang, khususnya yang terkait dengan bahasan ilmu dan agama, dikenal istilah subjektif, objektif dan berikutnya intersubjektif.<sup>13</sup> Dalam studi agama, khususnya kajian fenomenologi agama - lewat bantuan penelitian antropologi melalui *grounded research* (etnografi) - para peneliti (*observer; researchers*) dapat mencatat apa yang ditemui dalam kehidupan sehari-hari di lapangan-hal-hal yang dapat dideskripsikan secara objektif. Para peneliti antropologi agama menemukan dan mencatat dengan cermat bahwa apa yang disebut agama antara lain meliputi unsur-unsur dasar sebagai berikut : 1) doktrin (*believe certain things*), 2) ritual (*perform certain*

---

<sup>10</sup> Holmes Rolston memberi sifat kepada teori keilmuan apapun yang merasa cukup dengan dirinya sendiri, tidak bersedia menerima masukan dan pengalaman dari teori dan disiplin ilmu lain dengan istilah “*blik*”. *Blik* adalah teori yang berkembang secara arogan, terlalu keras dan alot untuk dilunakkan oleh pengalaman (*A blik is a theory grown arrogant, too hard to be softened by experience*), Holmes Rolston, III, *Science and Religion...* hlm. 11.

<sup>11</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm.182-185. Juga karyanya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama (When science meets religion: Enemies, Strangers or Partners ?, 2000)*, terjemahan E.R. Muhammad (Bandung: Penerbit Mizan, 2002).

<sup>12</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 183

<sup>13</sup> Joseph A. Bracken, *Subjectivity, Objectivity & Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science* (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009).

*activities*), 3) kepemimpinan (*invest authority in certain personalities*), 4) *nass*/teks kitab suci (*hallow certain texts*), 5) sejarah (*tell various stories*), 6) moralitas (*legitimate morality*) dan bisa ditambah 7) Alat-alat (*tools*).<sup>14</sup> Ketujuh unsur ini pada umumnya ada secara objektif dalam masyarakat pengikut kepercayaan dan agama di manapun mereka berada. Namun, para pengamat, *researchers* dan ilmuan (subjek) lah yang mengkonstruksi dan mencatat adanya unsur-unsur dasar (*fundamental structure*) dalam agama tersebut.

Namun, ketika ke tujuh unsur dasar dalam agama, yang menurut penglihatan para pengamat (*researchers; religious scholars*) bersifat objektif-universal - karena dapat ditemui dimana-mana - tersebut telah dimiliki, diinterpretasikan, dipahami, dipraktikkan dan dijalankan oleh orang per orang, kelompok per kelompok dalam konteks budaya dan bahasa tertentu (*community of believers*), maka secara pelan tapi pasti, apa yang dianggap objektif oleh para pengamat tadi akan berubah menjadi subjektif menurut tafsiran, pemahaman dan pengalaman para pengikut ajaran agama masing-masing. *Community of believers* ini seringkali sulit sekali memahami sisi objektifitas dari keberagamaan manusia, karena kepentingan-kepentingan memang selalu melekat dalam dunia subjek dan para pelaku di lapangan.

Pergeseran dari objektivitas-peneliti ke subjektifitas-pelaku, setidaknya, dapat ditandai ketika apa yang diyakini, dipahami, ditafsirkan dan dijalani oleh orang per orang, kelompok per kelompok dan golongan per golongan atau masyarakat tertentu dianggap dan dipercayai sebagai sesuatu yang tidak dapat dipersalahkan, tidak dapat diganggu-gugat, tidak dapat diperdebatkan sama sekali (*non-falsifiable*) dan tidak dapat diperbandingkan dengan yang lain (*incommensurable*). Ketika terjadi proses sosiologis seperti itu, maka apa yang dulunya tampak objektif oleh para pengamat, *researchers, scholar* telah bergeser ke wilayah subjektif oleh para pelaku dan penganut agama-agama dan kepercayaan yang ada di lapangan. Disini letaknya tikungan tajam, dimana orang apalagi kelompok seringkali kehilangan kompas dan petunjuk arah perjalanan ke depan. Jika para pengamat, peneliti, ilmuan dan sarjana agama (*religious scholars*) melihat kepelbagaian dan kemajemukan interpretasi dalam agama-agama (baik secara *eksternal* antar pengikut agama-agama dan secara *internal*, dalam lingkungan dalam agama itu sendiri) sebagai suatu hal yang secara sosiologis wajar belaka dan kemudian

---

<sup>14</sup> James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London: The Continuum International Publishing Group, 2006), hlm. 236. Bandingkan dengan Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London: Fontana Press, 1977).

para pengamat dan ilmuwan berusaha mencari “esensi” dari kepelbagaian dalam keberagaman (*Essences and Manifestations*), maka sebaliknya bagi para pelaku dan aktor agama dan kepercayaan di lapangan (*believers* dan *confessionalist*). Bagi para *believers*, apa yang dipercayai dan diyakininya adalah yang paling benar dan tidak dapat dipertanyakan, apalagi dipersalahkan oleh kelompok lain yang berbeda (*Non-falsifiable*).

Letak tikungan tajam dan krusialnya disini. Menurut pandangan keilmuan (*scholarly perspective*), di tengah kepelbagaian dan kebhinnekaan agama secara sosiologis (*Manifestations*), maka yang perlu dicari adalah “*Essences*” (Hakekat dan *Ma'rifat* dalam bahasa *Tasawwuf/Sufismnya*) dari berbagai agama yang berbeda tersebut, sedang menurut pola pikir agama-*fiqhiyyah* (*Islamic/Christian/Buddhist perspective*, atau agama dan kepercayaan yang lain), maka hanya agama dan kepercayaannya yang dimiliki oleh diri dan kelompoknya (*Manifestations; Syari'ah*) sajalah yang paling benar (*Non-falsifiable*). Implikasi dan konsekwensi dari dua model berpikir ini sudah dapat diperkirakan. Indonesia dan dunia agama-agama di manapun berada menghadapi persoalan dan permasalahan pelik yang sama seperti itu. Ketegangan (*Tension*) selalu ada antar kedua corak berpikir tersebut. Para *religious leaders* dan *community leaders* perlu memperoleh bekal yang lebih dari cukup untuk dapat mengelola dan menjembatani perbedaan penafsiran dan *tension* tersebut.

Dengan begitu, apakah agama dan kehidupan beragama bersifat objektif atau subjektif? Jawaban atas pertanyaan ini sangat menentukan bagaimana corak kehidupan beragama dalam masyarakat multietnis, multibahasa, multireligi, multiras dan multikultural seperti di tanah air. Penelitian agama dan pemahaman agama memang unik, *sui generis*. Tidak dapat disamakan begitu saja dengan penelitian di bidang sains kealaman dan juga sains sosial. Karena dalam agama ada unsur yang hampir sama sekali tidak dapat ditinggalkan, yaitu “*involvement*” (keterlibatan penuh) dan “*unreserved commitment*” (komitmen yang tidak bisa ditawar-tawar).<sup>15</sup> Oleh karenanya, penelitian dan pemahaman agama selalu bercorak *objective-cum-subjective* dan atau *objective-cum-subjective*. Dalam agama ada unsur objektifitas, namun dalam waktu yang bersamaan selalu lekat di dalamnya unsur subjektifitas. Begitupun sebaliknya, agama pada hakekatnya adalah bercorak subjektif (*Fideistic subjectivism*),<sup>16</sup> namun akan segera menjadi *absurd*, jika seseorang dan lebih-lebih jika sekelompok orang agamawan yang terhimpun dalam

---

<sup>15</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 218-9.

<sup>16</sup> Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 2

mazhab, sekte, denominasi dan organisasi, jatuh pada fanatisme buta dan menolak koleganya yang lain yang menafsirkan, menganut dan mempercayai kepercayaan dan agama yang berbeda. Untuk menghindari keterjebakan subjektifitas yang akut, maka para agamawan perlu mengenal adanya unsur-unsur objektif (*Scientific objectivism*) yang ada dalam agama-agama. Dengan begitu, ketegangan yang ada dalam wilayah *a dire subjectivism* dapat diredakan dengan pencerahan keilmuan (*einlightenment*) lewat pengenalan wilayah objektif dalam agama-agama lewat penelitian empiris. Wilayah objektif dan subjektif dalam studi agama tidak dapat dipisahkan.

Setelah mengenal pergumulan antara dunia objektif dan dunia subjektif dalam studi agama, yang dapat diformulasikan menjadi *objective-cum-subjective* dan atau *subjective-cum-objective*, maka kluster berpikir berikutnya, yaitu “intersubjektif” akan lebih mudah dipahami. Intersubjektif adalah posisi mental keilmuan (*scientific mentality*) yang dapat mendialogkan dengan cerdas antara dunia objektif dan subjektif dalam diri seorang ilmuwan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan, baik dalam dunia sains, agama, maupun budaya. Intersubjektif tidak hanya dalam wilayah agama, tetapi juga pada dunia keilmuan pada umumnya. *Communtiy of researchers* selalu bekerja dalam bingkai *intersubjective testability*. Kehidupan begitu sangat kompleks untuk dapat diselesaikan dan dipecahkan hanya dengan satu bidang disiplin ilmu. *Overspecialization* dan linearitas bidang ilmu menjadi bahan perbincangan dan perdebatan sekarang. Kolaborasi antara berbagai disiplin ilmu sangat diperlukan untuk memecahkan berbagai macam kompleksitas kehidupan. Masukan dan kritik dari berbagai disiplin (*multidicipline*) dan lintas disiplin ilmu (*transdicipline*) menjadi sangat dinantikan untuk dapat memahami kompleksitas kehidupan dengan lebih baik. Linearitas bidang ilmu yang dipahami secara *ad hoc* akan mempersempit wawasan ilmuwan seseorang, jika berhadapan dengan isi-isu keilmuan yang berada di luar jangkauan bidang keilmuannya.

Ketiga, *Creative imagination* (Imaginasi kreatif). Meskipun logika berpikir induktif dan deduktif telah dapat menggambarkan secara tepat bagian tertentu dari cara kerja ilmu pengetahuan, namun sayang dalam uraian tersebut umumnya meninggalkan peran imajinasi kreatif dari ilmuwan itu sendiri dalam kerja ilmu pengetahuan. Memang ada logika untuk menguji teori tetapi tidak ada logika untuk menciptakan teori. Tidak ada resep yang jitu untuk membuat temuan-temuan yang orisinal.

Umumnya para ilmuwan bercita-cita dalam karir akademisnya untuk dapat menemukan teori baru. Mahasiswa program doktor pun selalu

dihimbau oleh promotornya untuk menyuguhkan temuan baru sebagai sumbangsih pengembangan ilmu pengetahuan (*contribution to knowledge*). Bagaimana teori baru itu muncul? *Teori baru seringkali muncul dari keberanian seorang ilmuwan dan peneliti untuk mengkombinasikan berbagai ide-ide yang telah ada sebelumnya, namun ide-ide tersebut terisolasi dari yang satu dan lainnya.* Menurut Koesler dan Ghiselin,<sup>17</sup> bahwa imajinasi kreatif baik dalam dunia ilmu pengetahuan maupun dalam dunia sastra seringkali dikaitkan dengan upaya untuk memperjumpakan dua konsep *framework* yang berbeda. Ia mensintesaikan dua hal yang berbeda dan kemudian membentuk keutuhan baru, menyusun kembali unsur-unsur yang lama ke dalam adonan konfigurasi yang *fresh*, yang baru. Bahkan seringkali teori baru muncul dari upaya yang sungguh-sungguh untuk menghubungkan dua hal yang sebenarnya tidak berhubungan sama sekali. Newton menghubungkan dua fakta yang sama-sama dikenal secara luas, yaitu jatuhnya buah apel dan gerak edar atau rotasi bulan. Sedang Darwin melihat adanya analogi antara tekanan pertumbuhan penduduk dan daya tahan hidup *species* binatang. Ada paralelitas antara kreativitas dalam bidang ilmu pengetahuan (*scientist*) dan seni (*artist*). Campbell, sebagaimana dikutip Ian G. Barbour, menulis sebagai berikut:

“For it has been admitted that though discovery of laws depends ultimately not on the fixed rules but on *the imagination of highly gifted individuals, this imaginative and personal element is much more prominent in the development of theories; the neglect of theories leads directly to the neglect of the imaginative and personal element in science.* It leads to an utterly false contrast between “materialistic” science and the “humanistic” studies of literature, history and art. ... What I want to impress on the reader is how purely personal was Newton’s idea. His theory of universal gravitation, suggested to him by the trivial fall of an apple, was a product of his individual mind, just as much as the Fifth Symphony (said to have been suggested by another trivial incident, the knocking at a door) was a product of Beethoven’s.”<sup>18</sup>

Bagaimana jika uraian tersebut dihubungkan dengan kondisi pemikiran, hukum pendidikan dalam budaya masyarakat Muslim kontemporer? Adalah waktunya sekarang untuk mulai berani berpikir ulang tentang pemikiran dan praktik kependidikan keagamaan dan keislaman dengan memandang perlunya menggunakan imajinasi kreatif dalam proses pembelajaran dan perkuliahan. Ilmu-ilmu keagamaan

---

<sup>17</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm.143.

<sup>18</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 144. Cetak miring tambahan dari saya.

Islam era sekarang, sebutlah sebagai contoh seperti fikih, ibadah, kalam/aqidah/tauhid, tafsir, hadis, tarikh, akhlak, tidak boleh lagi steril dari perjumpaan, persinggungan dan pergumulannya dengan disiplin keilmuan lain di luar dirinya. Pendidikan keagamaan secara umum dan keislaman secara khusus tidak dapat lagi disampaikan kepada peserta didik dalam keterisolasiannya dan ketertutupannya dari masukan dari disiplin ilmu-ilmu lain dan begitu juga sebaliknya. Guru dan dosen perlu berpikir kreatif dan memiliki imajinasi kreatif, berani mengkaitkan, mendialogkan uraian dalam satu bidang ilmu agama dalam kaitan, diskusi dan perjumpaannya dengan disiplin keilmuan lain. Apabila langkah ini tidak dilakukan, maka pelajaran agama di sekolah, apalagi perkuliahan di perguruan tinggi, lambat laun akan terancam kehilangan relevansidengan permasalahan kehidupan sekitar yang sudah barang tentu semakin hari semakin kompleks.

Kasus-kasus yang disebut dalam pengantar di bagian depan tulisan ini mencerminkan tiadanya *creative imagination* yang mampu menghubungkan dan mendialogkan antara keilmuan fikih dan keilmuan sosial kontemporer, dan lebih spesifik lagi, antara keilmuan fikih pernikahan dan *gender issues* di era sekarang. Tidak dapat berdialog dan terintegrasikannya keilmuan *Kalam/Aqidah/Tauhid (Ulumu al-din)* dengan pengalaman dan keilmuan baru dalam mengelolatanan kehidupan berbangsa-bernegara dalam bingkai konstitusi negara modern (*the idea of constitution*) menjadikan kasus di Sampang-Syiah dan kasus-kasus lain seperti Cikeusik-Ahmadiyah, dan hubungan antar pemeluk agama-agama di berbagai daerah di tanah air menjadi tidak atau kurang harmonis, mudah retak (*fragile*), sehingga mudah disulut dan dimanfaatkan oleh berbagai kepentingan dari luar daerah setempat, apapun motif dan asal usul peristiwa itu semula terjadi.

Tidak adanya proses *intersubjective testability* antara dua bidang ilmu atau lebih (*multidisciplinary approach*) menjadikan pemahaman dan penafsiran agama – yang umumnya hanya mendasarkan dan mengikuti *nass-nass* atau teks-teks keagamaan yang telah tersedia – menjadi terisolasi dari kehidupan sekitar – baik dalam arti lokal, regional, nasional maupun global – sehingga mudah terasa *obsolete* atau *outdated* (tidak relevan; krisis relevansi; *kadaluwarsa*) dan bahkan dapat menimbulkan korban sosial yang sesungguhnya tidak perlu. Kehidupan dan keilmuan agama terjebak dalam *mindset* lama yang tertutup dan tidak mampu berdialog

secara jujur dan terbuka dengan disiplin dan pengalaman keilmuan lain.<sup>19</sup> Kriteria *semipermeable* dalam format integrasi-interkoneksi keilmuan tidak jalan sama sekali sehingga untuk era multikultural lebih banyak menimbulkan masalah dari pada manfaat.

## **Agama dan ilmu dalam pemikiran Muslim kontemporer**

Bagian terakhir dari tulisan ini menjelaskan bagaimana para pemikir Muslim kontemporer berpikir keras menghadapi situasi dan sejarah yang telah berubah, tanpa kehilangan identitas *religious-culturalnya*. Bagaimana mereka menggunakan kriteria *semipermeable*, *intersubjective testability* dan *creative imagination* dalam bangunan konsep keilmuannya, dalam upaya mengembangkan disiplin ilmu keagamaan Islam di era kontemporer? Bagaimana upaya mereka menjembatani ketegangan yang selalu ada antara “objektifitas” dan “subjektifitas”, antara wilayah “keilmuan” dan “keagamaan”? Mungkinkah kriteria *objective-cum-subjective* dan atau *subjective-cum-objective* diaplikasikan dalam keilmuan Islam yang baru?

Tidak ada yang dapat menyangkal jika dikatakan bahwa dalam 150 sampai 200 tahun terakhir, sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa. Terjadi perubahan yang luar biasa dalam sejarah manusia dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupan dalam berhubungan dengan alam, manusia dan Tuhannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, energi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Abdullah Saeed, antara lain terkait dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan kemajuan tingkat literasi umat manusia. Diatas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia (*human dignity*), perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*greater inter-faith interaction*), munculnya konsep negara-bangsa yang berdampak pada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara (*equal citizenship*), belum lagi kesetaraan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut

---

<sup>19</sup> Bandingkan dengan pernyataan Jasser Auda, yang saya kutip sebagai berikut: “Without incorporating relevant ideas from other disciplines, research in the fundamental theory of Islamic law will remain within the limits of traditional literature and its manuscripts, and Islamic law will continue to be largely ‘outdated’ in its theoretical basis and practical outcomes. The relevance and need for a multidisciplinary approach to the fundamentals of Islamic law is one of the argument of this book.” *Jasser Auda, Maqasid Shari’ah...*, hlm. xxvi.

berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.<sup>20</sup>

Meskipun perubahan ada dimana-mana, termasuk pengetahuan manusia juga bergerak, tumbuh dan berkembang, namun tetap saja ada masalah. Masih seringkali dijumpai pemahaman dan keyakinan bahwa (pengetahuan) agama Islam diyakini dan dianggap sebagai absolut (*absolute*), tidak dapat diubah (*immutable*) dan *transcendental* (selaluterkait dengan zat yang berada diatas/suci/agung). Pemahaman tentang pengetahuan agama (Islam) yang dianggap dan dipercayai tidak berubah, absolut seperti itulah yang kini sedang dikritisi para ilmuwan dan cerdik cendekia era sekarang, sebagaimana yang dinyatakan oleh Nidhal Guessoum, ilmuwan Muslim berkebangsaan Aljazair, sebagai berikut:

“... The next important issue is the need to engage the Islamic scholars in a serious dialogue and convince them that scientists have much to say on topics that have for too long remained the monopoly of the religious scholars and their discourse. While there is no doubt in people’s minds that human knowledge evolves and grows, it is often understood that religions, especially Islam, are (is) absolute, immutable and transcendent principles, which are set in rigid frames of reference. But we *know today that religions – and Islam is no exception – cannot afford to adopt a stationary attitude, lest they find themselves clashing with and overrun by modern knowledge, and religious principles appear more quaint and obsolete.*”<sup>21</sup>

Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *Usul al Fiqh* (Kaidah dasar ilmu fikih), dikenal istilah *al-Tsawabit* (hal-hal yang diyakini “tetap”, tidak berubah) *wa al-Mutaghayyirat* (hal-hal yang diyakini “berubah-ubah”, tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai “*al-Tsabit*” *wa* “*al-Mutahawwil*”.<sup>22</sup> Keduanya kemudian lebih populer dengan sebutan *Qath’iy* (pasti) dan *Dzanniy* (tidak pasti). Sedang dalam pendekatan *Falsafah (philosophy)*, sejak Aristotle hingga sekarang, dikenal apa yang disebut “Form” and “Matter”, *One-Many, Universal-Particular, Objectif-Subjectif*.<sup>23</sup> Belakangan di lingkungan khazanah keilmuan

<sup>20</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach* (New York NY: Routledge, 2006), hlm. 2

<sup>21</sup> Nidhal Guessoum, *Islam’s Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* ( London dan New York: I.B. Tauris and Co Ltd., 2011), hlm. 343-344. Cetak miring dari saya.

<sup>22</sup> Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-ibda’ wa al-itba’ ‘inda al-arab* ( London : Dar al-saqi, 2002).

<sup>23</sup> Menurut penelitian Josep Van Ess, disini lah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimun* (para ahli teologi Islam) dan *Fuqaha* (para ahli fikih) di

antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan penomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir yang disebut *General Pattern* dan *Particular Pattern*.<sup>24</sup>

Logika berpikir *fiqhiyyah*-agama (subjektif) maupun *falsafiyyah*-saintifik (objektif) yang bercorak biner ini, jika dipetakan secara lebih historis-antropologis, sebenarnya mencakup dan menggabungkan tiga lapis entitas, yaitu (1) *Mentifact*, yang mencakup *value*, tata nilai, kepercayaan (*belief*), pemikiran (*thought*), ide dan *world view* secara lebih umum; (2) *Socifact*, yaitu ketika ide, nilai dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk kelompok-kelompok, organisasi-organisasi, mazhab-mazhab, denominasi, sekte, paguyuban, berikut pranata sosial yang menyertainya serta *behaviour* (perilaku), *attitude* (sikap) dan pola-pola hubungan dan interaksi sosial yang kompleks; (3) *Artifact*. Hubungan antara keduanya diwujudkan dan disimbolkan dalam dunia fisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, sinagog, klenteng), lembaga-lembaga (sosial-keagamaan, pendidikan, ekonomi, budaya), manuskrip, naskah-nakah, buku, prasasti, benda-benda seni, alat-alat peribadatan, musik, lukisan, laboratorium, alat-alat transportasi, objek-objek ritual, makam dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *Mentifact* dan *Sociifact*.<sup>25</sup>

Adalah merupakan pertanyaan yang sulit dijawab - namun bukannya tidak dapat diupayakan - bagaimana 'logika berpikir' yang bercorak triadik yang melibatkan tiga komponen berpikir sekaligus tersebut dapat dioperasionalkan di lapangan pemikiran dan pendidikan agama, ketika umat beragama pada umumnya dan

---

satu sisi dan *Falasiyah* (para ahli filsafat) di sisi lain. "Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of *matter and form*. Definition as used by the *mutakallimun* usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things (*tamyiz*). One was not primarily concerned with the problem how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was meant". Lebih lanjut Josep van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992) tanpa halaman. Jasser Auda menambahkan bahwa "... the jurists' method of *tamyiz* between concepts, whether essence-or description-based always resulted in defining every concept in relation to a 'binary opposite.' The popular Arabic saying goes: "Things are distinguished based on their opposites' (*bizdiddiha tatamayyaz al-ashya'*)". Lihat Jasser Auda, *Maqqshid Shari'ah...*, hlm. 212.

<sup>24</sup> Richard C. Martin menyebut 'general pattern' sebagai 'common pattern' atau *the universals of human religiousness*. Lihat dalam Richard Martin, *Approaches to Islam in religious Studies...*, hlm. 8.

<sup>25</sup> Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 2.

umat Islam pada khususnya tengah menghadapi perubahan sosial yang begitu dahsyat? Bahkan nilai-nilai dalam wilayah *mentifact* pun bergerak-berubah terus-menerus secara dinamis sesuai dengan dinamika perkembangan ilmu pengetahuan, sosial dan kultural *vis a vis* dengan keyakinan (*system of belief*) yang juga masih dalam wilayah *mentifact*, bersikukuh bahwa *aqidah* atau *world view* keagamaan tidaklah dapat berubah kapanpun dan dimanapun. Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalkan, mengkaitkan dan mempertimbangkan jalinan ketiganya dalam satu kesatuan yang utuh, tidak terpisah-pisah, di lapangan pemikiran, pendidikan, dakwah, hukum, birokrasi dan begitu seterusnya. Kesulitan itu antara lain disebabkan karena masing-masing orang dan kelompok (*Socifact*) seringkali telah terkurung dan terjebak dalam jaringan *preunderstanding*, *taqalid-taqalid*, *habits of mind*, adat kebiasaan (*Mentifact*) yang telah dimiliki, membudaya dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu. Oleh karenanya, banyak keraguan untuk memasuki pembaharuan dan penyempurnaan konsep pemahaman keagamaan serta terjadi benturan disana sini, baik pada tingkat person-person atau individu-individu, lebih-lebih pada tingkat sosial dan kelompok-kelompok pengikut mazhab, sekte, denominasi, organisasi sosial-keagamaan di lingkungan *intern* maupun *extern* umat beragama.<sup>26</sup>

Seperti telah disinggung diatas, seringkali alat analisis entitas berpikir dalam dua tradisi khazanah keilmuan yang berbeda ini, yakni *Usul al-Fiqh* (agama) yang bersumber dari teks, *nass-nass* kitab suci al-Qur'an dan al-hadis dan *Falsafah* (filsafat dan sains) yang berdasar pada logika dan metode sains seringkali bertentangan, berbenturan dan berseberangan, untuk tidak menyebutnya konflik. Akibatnya sulit sekali dileraikan perebutan wilayah 'territorial' antara *Ushul al-din* (struktur fundamental nilai-nilai keberagamaan manusia pada umumnya, yang berlaku secara universal) di satu sisi dan *Ushul al-madzhab* (dasar-dasar pemikiran dan pembentukan atau pendirian sekte, mazhab, kelompok, organisasi keagamaan dalam masyarakat) di lain pihak. Semestinya keduanya berjumpa dan berdialektika secara wajar dan damai dalam dunia pikiran dan batin manusia yang paling dalam, tanpa campur tangan

---

<sup>26</sup> Dalam kasus tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama selalu saja melibatkan jaringan antara *mentifact*, *socifact* dan *artifact*. Pelarangan pembangunan tempat ibadah dan apalagi pengrusakannya (*artifact*) tidak dapat dilakukan terpisah dan selalu digerakkan oleh corak pemahaman dan berpikir keagamaan yang rigid-kaku-tertutup (*mentifact*), dan pola hubungan sosial yang tidak harmonis (*socifact*). Data yang lebih lengkap tentang kompleksitas hubungan antar agama di tanah air dapat diperiksa dalam *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2009 dan 2011* (Center for Religious & Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta), 2009 dan 2011.

eksternal-politik yang menimbulkan pertikaian dan konflik sosial.

Umat beragama pada umumnya, lebih suka memilih pilihan *either or*, memilih salah satu dari dua jenis pilihan yang tersedia (*fiqhiyyah* atau *falsafiyah*). Corak berpikir *binary* (memilih antara dua pilihan yang tersedia) inilah yang sekarang dikritisi oleh para ilmuwan Muslim kontemporer, karena corak pilihan ini lebih mengantarkan kepada corak berpikir yang tertutup dan antagonistik, dan kurang kondusif untuk mengantarkan kepada tatanan pola pikir masyarakat yang terbuka-banyak pilihan.<sup>27</sup>Jarang umat beragama dapat memilih *both* (keduanya penting untuk didialogkan). Metode berpikir *ad hoc* keagamaan sangat sulit menerima corak berpikir filosofis-saintifik (*falsafiyah-ilmiyah*) dan tidak mampu mendialogkan antara keduanya, antara corak berpikir *fiqhiyyah* dan *falsafiyah*. Dengan demikian, masih jauh dari upaya untuk mendialogkan, apalagi mengintegrasikan antara keduanya.<sup>28</sup>

Perbedaan yang tajam antara kedua tradisi keilmuan dan corak berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi dan jalan keluar yang hendak diambil inilah yang menjadi tema sentral dalam upaya merekonstruksi dan membangun paradigma epistemologi keilmuan Islam kontemporer, termasuk di dalamnya trilogi keilmuan pendidikan Islam di sekolah (Aqidah, Ibadah dan Akhlak) yang sedang dicoba dirumuskan ulang secara serius oleh para pembaharu pemikiran Islam antara lain seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Mohammad Iqbal, dan terlebih lagi oleh para teolog dan pemikir Muslim kontemporer seperti yang sebahagian pemikirannya akan saya singgung disini, yaitu Abdullah Saeed (Australia), Jasser Auda (Qatr dan Dublin) M. Fethullah Gulen (Turki dan Pennsylvania). Pemikir muslim kontemporer yang lain masih banyak. Ketiga pemikir Muslim kontemporer tersebut hanya

<sup>27</sup> Jasser Auda, *Maqashid Shari'ah*... hlm.50, 212, 214; 216; 218; 226-7.

<sup>28</sup> Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Walaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, tidak terprogram dan terencana, bahkan di lingkungan perguruan tinggi sekalipun. Pemikiran Islam pada umumnya belum atau jarang mendiskusikannya secara serius. Diskusi pada umumnya hanya terbatas pada wilayah akal dan wahyu, yang lagi-lagi kembali ke diskusi antara teologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Upaya-upaya rintisan awal seperti yang dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry, *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah tabliliyyah naqdiyyah li nudzumi al-mar'ifah fi al-tsaqafah al-arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-tsaqafiy al-araby, 1993), juga Mohammad Shahrur, *Nabw Usul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus, 2000) dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Diniy* (Qahira: Sina li al-nasyr, 1994) masih sedikit sekali dapat diakses – untuk tidak menyebutnya banyak ditolak kehadirannya di berbagai kalangan ilmuwan agama di perguruan tinggi agama, apalagi di lingkungan masyarakat non-perguruan tinggi.

sebagai contoh bagaimana mereka merespon perkembangan jaman dan perubahan sosial yang berlangsung di era sekarang dan implikasi dalam rancang bangun metode pendidikan Islam yang terbaharui.

Memasuki wilayah hubungan baru antara agama, ilmu dan budaya, perlu disentuh bagaimana struktur dasar bangunan yang melandasi cara berpikir umat manusia (*humanities*) secara umum dan sekaligus juga harus disentuh bagaimana struktur dasar bangunan cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*Ulum al-din*). Menyebut epistemologi keilmuan agama atau *Ulum al-Din*, mau tidak mau, para ahli, penelitian para pengguna jasa keilmuan agama harus bersedia untuk bersentuhan dengan bangunan keilmuan atau pendekatan keilmuan *Usul al-Fiqh* dengan berbagai cabang ilmu ikutannya (Fikih, *Kalam*, Tafsir, Hadis), sedang menyebut perubahan sosial di era negara-bangsa dan global melibatkan pengalaman umat manusia (*human experience*) pada umumnya. *Human experience* melibatkan ruang lingkup cara berpikir manusia secara lebih umum (*Rationality*), metode berpikir ilmu pengetahuan (*Method*) serta nilai-nilai baru (*Value*) yang muncul akibat perjumpaan antara ketiganya.<sup>29</sup>

Dalam perspektif seperti itu, saya akan menjelaskan peta percaturan dunia epistemologi studi Islam kontemporer yang berimplikasi pada bangunan filsafat dan praktik pendidikan Islam dalam menghadapi perubahan sosial yang begitu dahsyat, melalui tiga pemikir Muslim kontemporer, yaitu Abdullah Saeed, Jasser Auda, dan Fethullah Gulen.<sup>30</sup> Namun karena keterbatasan waktu dan tempat, saya hanya fokus pada Abdullah Saeed, sebagai model *mujtahid*/pemikir keilmuan kontemporer yang berusaha keras bagaimana perkembangan keilmuan Islam sekarang dapat sejajar dan *in line* dengan perkembangan keilmuan lainnya. Sedang Jasser Auda hanya akan disinggung sekilas dan M. Fethullah Gulen tidak akan diuraikan disini.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Bandingkan dengan Jasser Auda, *Maqashid Shari'ah*..., hlm. 155-6; 160.

<sup>30</sup> Sudah barang tentu masih banyak pemikir Muslim kontemporer yang lain yang mempunyai *concern* dan keprihatinan yang sama, seperti Mohammad Shahrur (Syiria), Abdul Karim Sorus (Iran), Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, Hasan Hanafi (Mesir), Nasr Hamid Abu Zaid (Mesir), Farid Esack (Afrika Selatan), Ebrahim Moosa (Afrika Selatan), Abdullahi Ahmed al-Naim (Sudan), Tariq Ramadan, Omit Safi, Khaled Aboe el-Fadl dan lain-lain seperti Mohammad Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiry (Marokko), belum lagi para pemikir muslim dari tanah air. Pengalaman saya mengajar di program paska sarjana IAIN dan UIN, dan lebih-lebih program S 1, masih jarang mahasiswa yang mengetahui dengan baik metode dan buah pikiran para pemikir Muslim kontemporer ini.

<sup>31</sup> Untuk Jasser Auda dapat dijumpai dalam tulisan saya dalam jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, *Asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, halaman 315-368 sedang untuk M. Fethullah Gulen dalam makalah berjudul "Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam pada Era Perubahan Sosial" yang saya sampaikan dalam workshop kurikulum program doktor pendidikan

Parapemikir, penulis dan peneliti Muslim kontemporer - dalam kadar yang berbeda-beda-mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *Ulum al-Din* (Ilmu-ilmu agama Islam), *al-Fikr al-Islamy* (Pemikiran Keislaman) dan *Dirasat Islamiyyah* (Studi Keislaman) kontemporer dengan baik. Yakni, *Ulum al Din (Kalam, Fiqh, Tafsir, Ulum al-Qur'an, Hadis)* atau ilmu agama Islam yang dipertemukan dan didialogkan dengan sungguh-sungguh, diintegrasikan dan diinterkoneksi-dengan *Dirasat Islamiyyah (Islamic Studies)* dengan mempertimbangkan masukan dan menggunakan cara berpikir dan metode sains modern, *social sciences* dan *humanities* kontemporer sebagai pisau analisis dan cara berpikir keagamaannya.<sup>32</sup> Dalam studi Islam kontemporer, mereka tidak lagi menggunakan model linearitas bidang ilmu yang ditonjolkan, tetapi studi *fiqh, kalam* atau *tafsir* yang diintegrasikan dan diinterkoneksi dengan disiplin keilmuan alam (biologi, kedokteran), *social sciences*, seperti sejarah, sosiologi, antropologi serta *humanities* kontemporer serta metode sains pada umumnya.

## Pengembangan metode *Tafsir al-Qur'an* usulan Abdullah Saeed

Abdullah Saeed<sup>33</sup> adalah cendekiawan Muslim yang berlatar

---

Islam, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013.

<sup>32</sup> Saya telah mengelaborasi hubungan antara ketiga kluster keilmuan Islam, yaitu antara *Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat Islamiyyah* dalam tulisan "Mempertautkan *Ulum al-Din, Al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat al-Islamiyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global" dalam *Marwan Saridjo (Ed), Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009), hlm.261-298.

<sup>33</sup> Jabatan yang dipegang Abdullah Saeed saat ini adalah Direktur pada Asia Institute, Universitas Melbourne, Direktur Center for the Study of Contemporary Islam, University of Melbourne, Sultan Oman Professor of Arab and Islamic Studies, University of Melbourne, Adjunct Professor pada Faculty of Law, University of Melbourne. Riwayat pendidikan: Arabic Language Study, Institute of Arabic Language, Saudi Arabia, 1977-79, High School Certificate, Secondary Institute, Saudi Arabia, 1979-82; Bachelor of Arts, Arabic Literature and Islamic Studies, Islamic University, Saudi Arabia, 1982-1986; Master of Arts Preliminary, Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Australia, Master of Arts, Applied Linguistics, University of Melbourne, Australia, 1992-1994; Doctor of Philosophy, Islamic Studies, University of Melbourne, Australia, 1988-1992.

Karya tulis baik yang berupa buku, makalah ataupun tulisan lepas banyak sekali dalam berbagai bidang yang bervariasi. Kecenderungan tema yang ditulis adalah tentang Islam dan Barat, al-Qur'an dan Tafsir, serta tentang Trend Kontemporer Dunia Islam termasuk ekonomi Islam dan Jihad/Terrorisme. Diantaranya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006); "Muslim in the West and their Attitude to Full Participating in Western Societies: Some Reflections" dalam Geoffrey Levey (ed.), *Religion and Multicultural Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); "Muslim in the West Choose Between Isolationism and Participation" dalam *Sang Seng*, Vol 16, Seol: Asia-Pacific

belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab serta studi Timur Tengah. Kombinasi institusi pendidikan yang diikuti, yaitu pendidikan di Saudi Arabia dan karir akademik di Melbourne Australia menjadikannya kompeten untuk menilai dunia Barat dan Timur secara objektif. Saeed sangat konsern dengan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bisa juga *shalih li kulli zaman wa makan* (bisa berlaku di segala tempat dan waktu) tetapi dalam konteks kehidupan Muslim sebagai minoritas yang tinggal di negara-negara Barat. Spirit semacam inilah yang ia sebut sebagai Islam Progressif. Subjeknya disebut Muslim progressif. *Islam progressif adalah merupakan upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progressifitas Islam yang dalam kurun waktu yang cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks.* Dominasi teks ini oleh Mohammad Abid al-Jabiry disebut sebagai dominasi epistemologi nalar Bayani dalam pemikiran Islam. Metode berpikir yang digunakan oleh Muslim progressif inilah yang disebutnya dengan istilah progressif - ijtihadi. Sebelum dipaparkan bagaimana kerangka dan pola pikir keagamaan Islam yang bercorak Progressif-Ijtihadi ini, ada baiknya dilihat posisi Muslim progressif dalam trend pemikiran Islam yang ada saat ini.

Menurut Saeed, ada enam kelompok pemikiran Muslim era sekarang, yang corak pemikiran keagamaan atau pemikiran *Kalam* atau teologi berikut epistemologinya berbeda-beda (1) *The Legalist-traditionalist*, yaitu pemikiran keagamaan atau *Kalam* yang titik tekannya ada pada hukum-hukum yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra Modern; (2) *The Theological Puritans*, yang fokus pemikiran keagamaannya adalah pada dimensi etika dan doktrin Islam; (3) *The Political Islamist*, yang kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam; (4) *The Islamist Extremists*, yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim; (5) *The Secular Muslims*, yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); dan (6) *The Progressive Ijtihadists*, yaitu para pemikir modern atas agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progressif berada.<sup>34</sup>

---

Center for education and International Understanding/UNESCO, 2006); "Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslims" dalam Tony Coady and Michael O'Keefe (eds.), *Terrorism and Violence* (Melbourne: Melbourne University Press, 2002); dan risetnya yang berjudul 'Reconfiguration of Islam among Muslims in Australia (2004-2006)'.

<sup>34</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York : Routledge, 2006). h. 142-50. Untuk lebih detil, dapat juga dibaca Omit Safi (Ed.), *Progressive Muslims:*

Karakteristik pemikirankeagamaan, *Kalamatau* teologiMuslim Progressif-Ijtihadis, dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought*antara lainadalah sebagai berikut : (1) mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (2) mereka cenderung mendukung perlunya *fresh* ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer; (3) beberapa diantara mereka juga mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; (4) mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) mereka tidak mengikutkan dirinya pada *dogmatism* atau mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan(6) mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.<sup>35</sup>

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan pemikiran Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan dan pendidikan Islamklasik-tradisional. Bukan agamanya yang berbeda, tetapi metode pemahaman dan pendekatannya yang berbeda dari yang pernah berlaku terdahulu. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi klasik-tradisional masih ada, dimana *nass-nass*atau teks-teks al-Qur'an menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsiran dan pendekatannyatelah didialogkan, dikawinkan, diintegrasikan dan diinterkoneksi dengan menggunakan

*On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford, Oneworld Publications, 2003). Tariq Ramadan juga menengarai ada 6 kecenderungan pemikiran Islam abad akhir abad ke 20 dan abad ke 21, yaitu *Scholastic Traditionalism, Salafi Literalism, Salafi Reformism, Political Literalist Salafism, Liberal or Rational Reformism*, dan *Sufism*. Lebih lanjut Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), h. 24-28. Kategorisasi dan klasifikasi trend pemikiran Islam oleh Saeed dan Tariq Ramadan ini memang berbeda dari yang biasa dikenal di tanah air tahun 80an, ketika para ilmuwan lebih menekankan pada perbedaan antara *Traditionalism* dan *Modernism*, yang kemudian muncul dalam nama mata kuliah seperti Aliran Modern dalam Islam (*Modern Trend in Islam*).

<sup>35</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, hlm. 150-1. Bandingkan dengan pandangan Ibrahim M. Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan Literalist era sekarang yang masih mem-bid'ah-kan kajian ilmu-ilmu sosial (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*Critical Philosophy*) dalam pendidikan Islam pada level apapun. ".....The discipline of the sociology of religion is looked upon as bid'ah, or innovation, that does not convey the real essence of Islam." Lebih lanjut Ibrahim M. Abu-Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*(Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 36.

epistemologi baru yang melibatkan masukan dari *natural sciences, social sciences* dan *humanities* kontemporer.

Pendapat Abdullah Saeed di atas dapat diperbandingkan dengan pendapat Jasser Auda sebagai berikut:

“...The second impact of the proposed condition of a ‘competent worldview’ is ‘opening’ the system of Islamic law to advances in natural and social sciences. Judgements about some status quo or ‘reality’ can no longer be claimed *without proper research that is based on sound and ‘competent’ physical or social sciences methodology*. We have seen how issues related to legal capacity, such as ‘the sign of death,’ ‘maximum pregnancy period,’ ‘age of differentiation,’ or ‘age of puberty,’ were traditionally judged based on ‘asking people.’ Since ‘*methods of scientific investigation are part of one’s worldview*,’... I would say that ‘asking people’ cannot be claimed today without some statistical proof! *This takes us to the realm of science (natural and social), and defines a mechanism of interaction between Islamic Law and other branches of knowledge.*”<sup>36</sup>

Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit disitu – Jasser Auda lebih tegas menyebutkannya – tetapi pencantuman dan penggunaan istilah ‘pendidikan Barat modern’ adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam dan pendidikan agama Islam kontemporer ke arah yang saya maksud. Barat disini bukanlah sekedar berarti wilayah territorial, tetapi lebih pada wilayah pengalaman dan pengembangan keilmuan. Juga isu-isu dan persoalan-persoalan *Humanitas* kontemporer terlihat nyata ketika Saeed menyebut keadilan sosial, lebih-lebih keadilan gender, HAM dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities* kontemporer yang mencuat ke ruang publik tidak akan dapat dipahami, dikunyah dan disimpulkan dengan baik, jika epistemologi keilmuan Islam masih menggunakan metode dan pendekatan *Ulum al-Din* lama.

Dalam *Epilogue*, Bab 12 dari bukunya, Abdullah Saeed menjelaskan pandangan dan telaah kritisnya terhadap *Ulum al-Din* dan Ilmu-ilmu *Syari’ah* (lama), yang terdiri dari *hadist, usul al-fiqh* dan *tafsir* jika hanya berhenti dan puas dengan menggunakan metode, cara kerja dan paradigma yang lama.<sup>37</sup> Kemudian, dalam hal *tafsir*, dia mengajukan metode alternatif untuk dapat memahami teks-teks kitab suci sesuai dengan perkembangan dan tuntutan tingkat pendidikan dan literasi umat manusia era sekarang ini. Tampak jelas bahwa Abdullah Saeed meneruskan dan mengembangkan lebih lanjut metode tafsir al-Qur’an, yang lebih bernuansa hermeneutis, dari pendahulunya Fazlur

<sup>36</sup> Jasser Auda, *Maqashid Shari’ah*, hlm. 203-4. Cetak miring dari saya.

<sup>37</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought...*, hlm. 145-149.

Rahman.<sup>38</sup>

Isu-isu sosial dan pendekatan sosial yang biasa dikaji dalam ilmu-ilmu sosial dan isu-isu *humanities* kontemporer yang dikaji dalam filsafat kritis-transformatif perlu menjadi ancangan dan acuan baru dalam merumuskan ulang kajian ilmu-ilmu keislaman, lebih-lebih ilmu *kalam* dan ilmu *syari'ah*, ilmu *fiqh*, ilmu *tafsir*, ilmu *hadis* dalam payung besar transformasi pendidikan agama Islam di dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia khususnya. Isu-isu *humanities* kontemporer, yang membentuk pola pikir baru keagamaan tidak dapat ditawarkan bagi mahasiswa pada tingkat universitas – para calon pemimpin bangsa era multikultural-multireligi di masa depan – baik pada level S 1, 2 dan terlebih-lebih lagi S 3. Rekonstruksi epistemologi dan pengembangan paradigma keilmuan pendidikan Islam ini juga harus terpantul dan terpantau dalam kurikulum, silabi dan literatur yang digunakan oleh para dosen dan mahasiswa.

## Penutup

Paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan adalah niscaya untuk keilmuan agama dimasa sekarang, apalagi masa yang akan datang. Jika tidak, maka implikasi dan konsekwensi akan jauh lebih rumit baik dalam tatanan sosial, budaya, lebih-lebih politik, baik politik lokal, regional, nasional maupun global. Linearitas ilmu agama akan mengantar peserta didik berpandangan *myopic* dalam melihat realitas hidup bermasyarakat dan beragama yang semakin hari bukannya semakin sederhana tetapi semakin kompleks, sekomples kehidupan itu sendiri.

Bagaimana jika perbincangan ini dikaitkan dengan perbincangan di lingkungan pendidikan di perguruan tinggi di tanah air secara umum ? Saya akan mengakhiri pidato ini dengan mengutip pernyataan Prof. Umar Kayam, sewaktu menyampaikan pidato pengukuhan guru besar di Universitas Gadjah Mada, di tempat kita berada sekarang, 19 Mei 1989, sebagai berikut:

“Harapan saya juga sekarang anda juga mulai menyadari bahwa ilmu modern tidak lagi dapat berdiri sendiri. Ilmu modern, ilmu sosial atau humaniora atau ilmu apa saja, tidak akan mampu maju manakala ia mengkotakkan dirinya sendiri. Mungkin anda akan segera mengatakan dengan lantang kepada kami kaum pengajar bahwa kenyataannya mata kuliah di kampus masih banyak yang terkotak-kotak. Maafkanlah! Guru-guru anda, termasuk yang sekarang berdiri di hadapan anda, adalah produk dari kurikulum yang terkotak. Dan guru-guru kami juga hasil dari produk yang terkotak pula. Jadi embah buyut kotak,

---

<sup>38</sup> *Ibid.* hlm. 145-154.

melahirkan embah kotak, embah kotak melahirkan anak kotak, dan anak kotak melahirkan cucu kotak. Kotak, kotak, kotak, kotak, kotak. Justru karena anda berada dalam kondisi dan situasi demikian dan berani bersuara lantang saya ingin menganjurkan dari balik mimbar ini agar anda yang mulai membebaskan diri melepaskan dari penjara ilmu kotak tersebut. Mulailah menyapa kawan-kawan anda yang terkotak di dekat-dekat anda. Sudahkah ilmu politik berbincang dengan sosiologi dan sejarah dan sastra Indonesia atau sastra apa saja? Sudahkah sastra Inggris banyak berbincang dengan sastra Indonesia, sosiologi dan antropologi dan kadang-kadang dengan psikologi? C.P. Snow sekian puluh tahun yang lalu sudah mengeluh dan memperingatkan kita akan bahaya pengkotakan ini dalam *The Two Cultures*. Bahkan beliau ingin agar ilmu-ilmu sosial dan humaniora banyak saling bersapa dengan ilmu-ilmu alam.”<sup>39</sup>

Bagaimana kaitannya dengan ilmu-ilmu agama? Sungguh jauh lebih kompleks, karena dalam agama ada *the idea of sacred*, sakral, suci, *the idea of qat'iy* (tidak boleh diubah-ubah), *the idea of qat'iy* yang dikaitkan atau dilekatkan dengan pemahaman dan penafsiran subjektif manusia tentang Tuhan (*Fideistic subjectivism*). Tingkat ketersapaan dan dialog antar bidang ilmu akan jauh lebih sulit, sudah barang tentu. Tapi dengan munculnya para pemikir baru, pemikir yang membawa wawasan baru, upaya untuk merambah jalan yang susah itu semakin terbuka, meskipun perlu kerja yang ekstra keras dan berkesinambungan. Uraian diatas semoga dapat membawa harapan, membuka jalan ke arah diskusi yang lebih baik, berbobot dan lebih produktif untuk masa-masa yang akan datang.

## DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, “Agama dan Perempuan”, *Kompas*, 8 Februari 2013.

-----, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

-----, “Mempertautkan *Ulum al-Din, Al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat al-Isalimyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global” dalam Marwan Saridjo (Ed.), *Mereka Memperbincangkan Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai* (Jakarta: RajaGrafindo Press, 2009)

---

<sup>39</sup> Umar Kayam, “Transformasi Budaya Kita”, *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada*, Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta, hlm. 37.

- , “Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam pada Era Perubahan Sosial”, paper belum di publikasikan, disampaikan dalam workshop kurikulum program doktor pendidikan Islam, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013.
- , “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi”, *Asy-Syir’ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012.
- Abu-Rabi’, Ibrahim M., “A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History”, dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi’ (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002).
- Adonis, al-Tsabit wa al-Mutahawwil: *Bahts fi al-ibda’ wa al-itba’ inda al-arab*, London : Dar al-saqi, 2002.
- Barbour, Ian, G., *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966).
- , *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama (When Science meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners)*, terjemahan E. R. Muhammad, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002)..
- Bagir, Zaenal Abidin (Et.al.), *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2009 dan 2011*, (Center for Religious & Cross-cultural Studies (CRCS (Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2011).
- Boullata, Issa (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992).
- Cholil, Suhadi (Et.al.), *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2009 dan 2011*, (Center for Religious & Cross-cultural Studies (CRCS (Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2009).
- Cox James, L, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London: The Continuum International Publishing Group, 2006).
- Ess, Josep van, “The Logical Structure of Islamic Theology”, dalam Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992).
- Guessoum, Nidlal, *Islam’s Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London and New York: I.B. Tauris and Co Ltd., 2011)
- <http://www.dakwatuna.com/2012/02/18766/pakar-putusan-mk-terkait-anak-di-luar-nikah-dekati-aturan-kuh->

- perdata/#ixzz1poZ2qXJH  
<http://www.tempo.co/read/news/2013/04/23/063475354/Aceng-Fikri-Akhirnya-Jadi-Tersangka>  
<http://regional.kompas.com/read/2013/03/01/17565127/DPRD.Garut.Resmi.Usulkan.Agus.Hamdani.Jadi.Bupati>  
 al-Jabiry, Mohammad Abid, *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah tabliyyah naqdiyyah li nudzumi al-m'rifah fi al-tsaqafah al-arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-tsaqafah al-araby, 1993).  
 Kartodidjo, Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 1992).  
 Kayam, Umar, "Transformasi Budaya Kita", *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada, Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 19 Mei 1989*.  
*Kompas*, "Pengungsi Syiah: Rekonsiliasi Warga Berjalan Positif", 3 Agustus 2013.  
 -----, "Pengungsi Tidak Diminta Bertobat", 13 Agustus, 2013.  
 -----, "Krisis Keberagaman: Mereka Mendamba Toleransi", 18 Agustus, 2013.  
 Markham, Ian and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002).  
 Nasr, Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Diniy* (Qahira: Sina li al-nasyr, 1994).  
 Moosa, Ebrahim, "Perjumpaan Sains dan Yurisprudensi: Pelbagai Pandangan tentang Tubuh dalam Etika Islam Modern", dalam Ted Petters, Muzaffar Iqbal dan Syed Nomanul Haq (Eds.), *Tuhan, Alam, Manusia: Perspektif Sains dan Agama*, terjemahan Ahsin Muhammad, Gunawan Admiranto dan Munir A. Muin (Bandung: PT Mizan, 2006).  
 Omit Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford, Oneworld Publications, 2003).  
 Petters, Ted, Muzaffar Iqbal dan Syed Nomanul Haq (Eds.), *Tuhan, Alam, Manusia: Perspektif Sains dan Agama*, terjemahan Ahsin Muhammad, Gunawan Admiranto dan Munir A. Muin (Bandung: PT Mizan, 2006).  
 Abu-Rabi', Ibrahim M., "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham and Ibrahim M.

- Abu-Rabi' (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002).
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004).
- Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).
- Rolston, III, Holmes, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, Inc., 1987).
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach* (New York NY: Routledge, 2006).
- , *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006).
- Saridjo, Marwan (Ed.), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009).
- Shahrur, Mohammad, *Nahw Usul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus, 2000).
- Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London: Fontana Press, 1977).



# SAINTIFIKASI DAN SPIRITUALISASI MULTI-WAJAH REALITAS

Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan, SU

## Pengantar

Apabila *Islamic Studies* diletakkan secara konsisten sebagai ilmu sebagaimana ilmu-ilmu lain, maka hubungan ilmu-ke-islam-an dan ilmu sosial, alam, humaniora, adalah persoalan hierarki temporal dan nilai; mana yang lebih dulu dan mana yang lebih kemudian, mana yang lebih empiris dan yang lebih rasional atau spiritual. Di masa lalu *Islamic Studies* dan *Non-Islamic Studies*, semua cabang ilmu modern (alam, sosial, humaniora) merupakan kajian para pemikir muslim. Kita bisa melihat Ibn Sina; ahli kedokteran, Abu Rayhan Al-Biruni; ahli Astronomi dan Kedokteran, Al-Kindi; ahli Fisika dan Kimia, Al-Khawarizmi; ahli matematika.<sup>1</sup>

Dari hierarki realitas sebagai objek ilmu, pencabangan atau pembedaan semua ilmu merupakan kesatuan hierarkis, vertikal, horisontal, fungsional, yang salah satunya ialah *Islamic Studies*. Seperti kesatuan diri meliputi: tubuh, pikiran, hati, rasa, dan jiwa atau ruh; benda indrawi dan imajiner diluar batas cerapan indra. Seluruhnya terkait nilai keluasan atau cakupan lebih sempit, atau kelebihdulu atau kelebihkemudian temporal. Yang Mutlak, takterkatakan berhubungan secara hierarkis dengan yang nisbi (dunia empiris) terbuka ditafsir yang bisa dipahami, memiliki kesepadanan dengan dan dalam bahasa atau kalimat (susunan kata).

Dari sini, ilmu ke-islam-an (*Islamic Studies*) disusun menyatu dengan semua ilmu secara hierarkis. Ilmu-ke-islam-an (fikih, tauhid, akhlaq, tafsir, hadits, dll) berada pada satu tataran atau sub-tataran, ilmu sosial, humaniora, ke-alam-an pada tataran atau sub-tataran yang lain. Saratnya ialah meletakkan ilmu ke-islam-an sebagai ilmu secara konsisten sebagaimana ilmu-ilmu lain, yang membedakan ialah objek

---

<sup>1</sup> Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam* (Jakarta: Hikmah, 2003), hlm 66-77.

kajian dan karena itu juga metodologinya. Perbedaan bukan pada derajat yang satu lebih benar secara teologis dan yang lain lebih salah secara teologis. Melalui cara demikian paradigma dan ide integrasi-interkoneksi menjadi mungkin dilakukan.

Sementara praktik pendidikan Islam saat ini cenderung membedakan antara *Islamic Studies* dan *Non-Islamic Studies* dengan menempatkan bidang-bidang ilmu dalam gugus *Islamic Studies* sebagai lebih benar dan lebih bernilai. Pada saat yang sama, publik muslim sendiri lebih tertarik mempelajari cabang-cabang ilmu yang berada dalam gugus *Non-Islamic Studies*, yang lebih populer disebut sebagai ilmu-ilmu umum atau ilmu sekuler seperti kedokteran, ekonomi, hukum, teknik, farmasi, dan psikologi atau lainnya. Pilihan demikian lebih banyak didasari pertimbangan pragmatis ketika ilmu-ilmu sekuler itu lebih menjanjikan lapangan kerja dengan reward ekonomi materiel yang dibutuhkan dalam memenuhi kebutuhan kehidupan praktis.

Perubahan IAIN dan PTAIN menjadi UIN merupakan respon kepentingan praktis publik umat tersebut di atas. Di saat yang sama, cabang-cabang ilmu yang ditawarkan IAIN dan PTAIN peminatnya semakin menurun. Dalam kecenderungan perubahan kelembagaan perguruan tinggi Islam menjadi universitas tersebut, penjelasan mengenai bidang atau cabang ilmu yang sah dan dapat diterima, semakin diperlukan.

### **Posisi Ilmu dalam Perguruan Tinggi Islam**

Persoalan penting yang perlu dijernihkan dalam membahas paradigma pembelajaran di UIN ialah posisi Islam sebagai agama (ajaran) yang diyakini benar baku-mutlak-sempurna, dan Islam yang dikonstruksi dalam *Islamic Studies* (Ilmu-Ilmu Ke-Islam-an (baca; ilmu) di sisi lain. Dalam praktik pembelajaran, *Islamic Studies* sebagai ilmu sering dialih-tempatkan sebagai ajaran (agama) yang diyakini benar baku-mutlak-sempurna, bersifat tetap, tidak berubah atau tidak mungkin diubah. Pengalih-tempatan Islam sebagai ajaran dengan Islam sebagai ilmu atau sebaliknya, merupakan problem pembelajaran yang terus dihadapi UIN dan perguruan tinggi Islam pada umumnya.

Persoalan yang selalu dihadapi dalam pembelajaran di UIN ialah apakah yang dipelajari Islam sebagai ajaran atau sebagai ilmu? Bisakah dosen dan peserta didik bersikap sebagai pengamat yang objektif tidak berpihak seperti saat mempelajari Ilmu Kimia, Sosiologi, Fisika, atau ilmu lainnya. Keduanya berbeda dalam pilihan metode sekaligus dalam perumusan tujuan, juga dalam perumusan kompetensi peserta

didik setelah kegiatan pembelajaran. Tujuan pembelajaran di UIN ialah keteguhan akidah dan kesalehan ibadah atau kognisi akidah dan ibadah tanpa komitmen pada keduanya? Lebih teknis: “Apakah UIN bertanggung jawab terhadap kualitas akidah dan ibadah mahasiswa? Atau pada kepribadian (karakter) mahasiswa sebagaimana tanggung jawab semua lembaga pendidikan umumnya seperti UPN, UTS, UNY atau UGM?”

Persoalannya akan menjadi jelas ketika kita menyelenggarakan praktik belajar-mengajar bidang ilmu dalam gugus sains modern seperti, Ilmu Kimia, Fisika, Sosiologi atau Politik, Ilmu Fikih atau Ilmu Tauhid. Sementara kita mudah mengambil sikap objektif cara pandang Sosiologi Weberian atau Durkheimian, Politik Machiavelian, tidak demikian dengan Fikih Syafii atau tanggung jawab model Mukhtazilah. Demikian pula ketika kita menyelenggarakan pembelajaran aliran-aliran dalam Islam seperti Sunni dan Syiah, serta Ahmadiyah berbeda dengan PBM tentang aliran-aliran dalam politik, juga teori Kimia atau Fisika.

Tidak mudah bagi UIN meletakkan Islam sebagai ilmu atau *Islamic Studies* dalam praktik pembelajaran. Materi pembelajaran Islam sebagai ilmu, bukanlah Islam sebagai ajaran, yang bukan hanya harus disepakati, bahkan harus diyakini dan dipraktikkan dalam kehidupan keseharian. Sebagai ilmu, kebenaran *Islamic Studies* bersifat relatif dan dikenai perubahan seperti ilmu-ilmu lain, berbeda dari Islam sebagai ajaran yang diyakini benar-baku-mutlak-sempurna. Di saat yang sama, pembelajaran di UIN harus bertanggung jawab terhadap keyakinan iman peserta didik selain bertanggung jawab pada kesalehan ritual ibadah. Pembelajaran Islam sebagai ilmu menuntut kompetensi peserta didik dalam kaitan pengembangan ilmu dan kelahiran teori baru. Kompetensi demikian sering tidak paralel dengan peneguhan keyakinan iman dan ketaatan ritual ibadah.

Di satu sisi, Islam diyakini pemeluknya sebagai ajaran yang benar-baku-mutlak-sempurna, bersifat tetap sepanjang zaman. Sementara kehidupan pemeluk Islam terus berubah dan berkembang, tidak seluruhnya sesuai pola kehidupan berdasar ajaran Islam yang benar-baku-mutlak-sempurna. Pendidikan, dalam arti luas dirancang untuk menyiapkan generasi masa depan yang memiliki kemampuan memenuhi kebutuhan hidupnya sesuai tuntutan zaman yang terus berubah dan berkembang. Soalnya ialah bagaimana menyelenggarakan pembelajaran, selain sebagai jawaban persoalan yang dihadapi atau akan dihadapi peserta didik, juga didasari ajaran Islam yang diyakini benar-baku-mutlak-sempurna sejak mula pertama direkonstruksi beberapa abad lalu.

Sebagai ilmu, *Islamic Studies* adalah tafsir atas wahyu dan sunnah, yang karena itu dikenai sifat dan sarat sebagai ilmu. Dari sini, kebenaran *Islamic Studies* bersifat relatif dalam arti tidak mutlak. Berbeda saat *Islamic Studies* dialihtempatkan sebagai ajaran dan doktrin yang diyakini sebagai kebenaran mutlak. Pengalihempatan inilah yang menempatkan pembelajaran berbagai bidang ilmu dalam kaitan Islam menjadi rumit dan bertumpang-tindih. Kapan Islam ditempatkan sebagai ilmu, dan saat mana Islam ditempatkan sebagai ajaran? Inimerupakan persoalan praktik pembelajaran berbagai bidang ilmu di perguruan tinggi Islam seperti UIN.

Karena itu, perlu dijernihkan saat menyebut agama dalam kaitan *Islamic Studies* di UIN. Agama, apakah yang kita yakini benar baku-mutlak-sempurna atau sebagai tafsir dan interpretasi atas wahyu dan sunnah? Tanpa mengurangi keyakinan atas kebenaran yang baku-mutlak-sempurna atas ajaran Islam, sepanjang *Islamic Studies* ditempatkan sebagai ilmu, maka ia terbuka dikritik, dikaji ulang, direkonstruksi dan direinterpretasi. Dari sini, kajian atau pembelajaran *Islamic Studies* di UIN menjadi mungkin diletakkan dalam hubungan integratif atau interkoneksi dengan semua bidang ilmu dalam gugus sains modern yang dipelajari di semua perguruan tinggi.

Kesulitan demikian bisa dibaca dari tulisan Amin Abdullah: "... bahwasanya hubungan antara agama, dalam hal ini *Ulumu al-din* (ilmu-ilmu agama Islam) dan ilmu, baik ilmu kealaman, sosial maupun budaya meniscayakan corak hubungan yang bersifat dialogis, integratif-interkoneksi. Corak hubungan antara disiplin ilmu keagamaan dan disiplin ilmu alam, sosial dan budaya di era modern dan post-modern adalah *semipermeable*, *intersubjective testability* dan *creative imagination*. Studi Keislaman (*Dirasat Islamiyyah*) memerlukan pendekatan multidisiplin, interdisiplin dan transdisiplin."<sup>2</sup>

Namun usulan itu tidak mudah dilakukan ketika apa yang disebut ilmu dipahami sebagai bagian dari agama yang tak mungkin berubah. "...keyakinan (*system of belief*) yang juga masih dalam wilayah *mentifact* (tata-nilai, kepercayaan/pen), bersikukuh bahwa aqidah atau *world view* keagamaan tidaklah dapat berubah kapanpun dan dimanapun. ...Metode berfikir *ad hoc* keagamaan sangat sulit menerima corak berpikir filosofis-saintifik (*falsafiyah-ilmiyah*) dan tidak mampu mendialogkan antara keduanya, antara corak berpikir *fihiyyah* dan *falsafiyah*. Dengan demikian, masih jauh dari upaya untuk mendialogkan, apalagi

---

<sup>2</sup> M. Amin Abdullah, *Agama, Ilmu dan Budaya; Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan* (Yogyakarta, AIPI, 2013), hlm 3-4.

mengintegrasikan antara keduanya.”<sup>3</sup>

Dalam hubungan demikian, jika ajaran Islam mengatur pemahaman pada Tuhan (akidah/ tauhid), hubungan antar sesama dan hubungan manusia dengan Tuhan secara teknis, sementara yang teknis itu diyakini benar-baku-mutlak-sempurna, pada saat yang sama ajaran Islam akan berhadapan dengan perubahan pola kehidupan yang terus berlangsung. Secara niscaya ajaran Islam itu akan mengalami anomali, kecuali jika ajaran Islam yang dirumuskan dalam *Islamic Studies* itu diletakkan sebagai ilmu yang relatif yang juga dikenai perubahan. Tanpa hal yang demikian, maka *Islamiuc Studies* sebagai ajaran akan terus mengalami anomali dan mengalami ketidakberlakuan.<sup>4</sup>

### **Integrasi-Interkoneksi dalam Praktik**

Untuk memahami apa yang dimaksud integrasi-interkoneksi dalam kaitannya dengan pengembangan UIN sebagai perubahan kelembagaan dari IAIN, perlu disimak gagasan yang mengawali atau mengiringi perubahan tersebut. Bahan dasar untuk bisa memahami persoalan itu bisa dicari dari dokumen-dokumen yang diterbitkan UIN pada awal keberadaannya. Salah satu dokumen itu ialah Kerangka Dasar Keilmuan & Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang terbit sesaat setelah deklarasi pengubahan kelembagaan UIN 14 Oktober 2004. Deklarasi itu dilakukan pasca terbitnya SK Presiden Nomor 50 Tahun 2004 tertanggal 21 Juni 2004.

Dalam buku Kerangka Dasar Keilmuan & Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, terbit tahun 2004, dinyatakan: “Belajar dari kelemahan PTAI dan juga Perguruan Tinggi Umum, UIN harus melakukan upaya pengembangan keilmuan dan kurikulum yang diharapkan mampu meminimalisir semaksimal mungkin kelemahan dari kedua model pendidikan tersebut, sehingga UIN memiliki identitas yang kuat dan karakteristik keilmuan yang berbeda dari yang lain. Bila UIN selama ini fokus pada kajian ilmu-ilmu keislaman (*Islamic Studies*) dengan pendekatan yang cenderung eksklusif tanpa membuka diri terhadap perkembangan ilmu pengetahuan yang lain, maka UIN perlu mengembangkan keilmuan dan kurikulum yang gayut dan padu dengan ilmu-ilmu lain, sehingga studi Islam tidak lagi menjadi sebuah entitas tersendiri yang terpisah dengan entitas keilmuan yang lain.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm 38, 40-41.

<sup>4</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, The University Of Chicago Press, 1970).

<sup>5</sup> UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Kerangka Dasar Keilmuan & Pengembangan Kurikulum*

Selanjutnya, dalam dokumen yang sama dinyatakan: “Diakui bahwa selama ini IAIN sudah memanfaatkan ilmu-ilmu sosial dalam kajian keagamaannya, tetapi semua itu belum dilakukan secara terstruktur, sifatnya hanya insidental sesuai dengan selera dan kemampuan dosen masing-masing, untuk tidak mengatakan bahwa sebenarnya masih banyak dosen IAIN yang belum terbuka terhadap ilmu-ilmu sosial maupun humaniora dan kealaman untuk kedalaman kajian ilmu yang diajarkan. Pada sisi lain, Perguruan Tinggi Umum kurang mempertimbangkan aspek agama dalam pengembangan keilmuannya karena agama dipandang sebagai sesuatu yang terpisah dengan dunia ilmu pengetahuan.”<sup>6</sup>

Dari kutipan di atas dapat dibaca beberapa pokok persoalan inetgrasi-interkoneksi berikut ini: (1) ada dua model pendidikan tinggi, yaitu: PTAI dan PTU, (2) fokus pada kajian ilmu-ilmu keislaman (*Islamic Studies*) dengan pendekatan eksklusif (baca tertutup) terhadap perkembangan ilmu lain, (3) pemanfaatan ilmu-ilmu sosial dalam kajian keagamaan belum terstruktur, (4) IAIN (baca: dosen) belum terbuka terhadap ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan kealaman, (5) Perguruan Tinggi Umum kurang mempertimbangan aspek agama dalam pengembangan ilmu karena agama diletakkan terpisah dari dunia ilmu, (6) studi Islam seharusnya tidak terpisah dari ilmu-ilmu lain. Pokok pikiran tersebut menunjukkan penempatan “agama” di satu sisi berhadapan dengan ilmu, dan ilmu keislaman seolah terpisah dari ilmu-ilmu lain.

Muncul kesan seolah studi keislaman itu suatu hal yang cenderung diletakkan pada tataran yang sama dengan apa yang disebut “agama”, sehingga PTU dipandang meletakkan “agama” di luar dunia ilmu, sementara studi keislaman cenderung terpisah dari ilmu-ilmu lain. Dari sini kiranya perlu disadari bahwa yang selama ini menjadi fokus IAIN dan tetap menjadi salah satu atau sebagian kajian UIN ialah ilmu keislaman bukan Islam sebagai agama melainkan “ilmu keislaman” yakni ilmu tentang Islam, bukan Islam sebagai agama yang dipeluk dan diyakini pemeluk Islam. Ilmu keislaman adalah ilmu yang karenanya dikenai hukum-hukum ilmu yang hasilnya bisa benar tapi juga bisa sebaliknya, sama dengan ilmu-ilmu lain. Beda ilmu keislaman dari ilmu-ilmu lain terletak pada objeknya, seperti halnya perbedaan ilmu sosial dan ilmu humaniora.

Buku yang sama menyatakan: “UIN sebagai sebuah lembaga pendidikan tinggi Islam, perlu mengubah realitas tersebut dengan upaya mengembangkan keilmuan dan kurikulum dengan menggunakan

---

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004), hlm 3-4.

<sup>6</sup> *Ibid.*

pendekatan integratif dan interkoneksi yaitu pendekatan yang menempatkan wilayah agama dan ilmu, serta antar ilmu saling menyapa satu dengan yang lainnya sehingga menjadi satu bangunan yang utuh. Dengan demikian semua matakuliah yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga tidak lagi matakuliah yang berdiri sendiri, melainkan berkaitan dengan matakuliah yang lain untuk saling melengkapi dan menyempurnakan. Pendekatan yang menghubungkan antara ilmu agama dengan ilmu sosial, ilmu humaniora, dan ilmu kealaman dijadikan pola bersama yang metodologinya akan terus-menerus dikembangkan.”<sup>7</sup>

Melihat kutipan di atas tampak kata “agama” digunakan secara berselang-seling dengan “ilmu agama”. Keduanya ditempatkan berbeda dari dan diletakkan pada posisi berhadapan dengan ilmu alam, ilmu humaniora, dan ilmu sosial. Pertanyaan sederhana bisa diajukan mengenai apakah agama sama dengan ilmu agama? Apakah tepat jika “agama”, di satu sisi, dihadapkan dengan ilmu (humaniora, alam, dan sosial) di sisi lain. Sementara kita coba menempatkan “ilmu agama” atau “agama” saling menyapa dengan semua cabang ilmu, di saat yang sama kita letakkan keduanya (agama/ ilmu agama dan ilmu) pada hierarki berbeda.

Di luar problem konseptual nomenklatur ilmu tersebut, UIN menempatkan “etika Islam” sebagai jiwa semua cabang atau bidang ilmu, seperti berikut: “Berangkat dari pembidangan ilmu yang sudah dianggap baku, yaitu ilmu alam, ilmu sosial dan ilmu humaniora, UIN Sunan Kalijaga memandang perlu menempatkan etika Islam yang bersumber pada nilai-nilai universal al-Quran dan al-Sunnah untuk menjiwai seluruh bidang keilmuan. Pada dasarnya, Islam mengembangkan ilmu yang bersifat universal, dan tidak mengenal dikotomi antara ilmu-ilmu *qauliyah/badlarah al-nash* (ilmu-ilmu yang berkaitan dengan teks keagamaan) dengan ilmu-ilmu *kauniyyah-ijtima’iyyah/ badlarah al-‘ilm* (ilmu-ilmu kealaman dan kemasyarakatan), maupun dengan *badlarah al-falsafah* (ilmu-ilmu etika kefilosofatan). Ilmu-ilmu tersebut secara keseluruhan dapat dikatakan sebagai ilmu-ilmu ke-Islaman ketika secara epistemologis berangkat dari atau sesuai dengan nilai-nilai dan etika Islam. Ilmu yang berangkat dari nilai-nilai dan etika Islam pada dasarnya bersifat objektif. Dengan demikian dalam Islam terjadi proses objektifikasi dari etika Islam menjadi ilmu ke-Islaman, yang dapat bermanfaat bagi seluruh kehidupan manusia (*rahmatan li al-‘alamin*), baik mereka yang Muslim maupun non-Muslim, serta tidak membedakan golongan, etnis, maupun suku bangsa.”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm 5.

Perlu dipahami bahwa filsafat tidak hanya berbicara tentang etika, selain problem bagaimana mengukur “berangkat” dan “sesuai” nilai-nilai Islam. Menyatakan bahwa semua ilmu yang berangkat dari nilai dan etika Islam sebagai ilmu ke-Islaman, terkesan sebagai klaim sepihak, jika tanpa menguraikan bagaimana proses dan bentuk ilmu-ilmu yang demikian. Demikian pula, pernyataan bahwa ilmu yang berangkat dari nilai atau etika Islam sebagai mengalami objektifikasi sehingga menjadi ilmu ke-Islaman. Kesimpulan demikian memerlukan elaborasi dan bukti lebih spesifik untuk tidak mengaburkan cara pandang tentang ilmu ke-Islaman (*Islamic studies*) dan ilmu non *Islamic Studies*. Perlu elaborasi lebih detail dan operasional, bukan hanyadengan memasukkan etika Islam (yang maksudnya belum jelas itu) sudah menjadikan ilmu sosial, ilmu humaniora, dan ilmu sosial, sebagai ilmu ke-Islaman sama dengan seluruh bidang atau cabang ilmu-ilmu *Islamic Studies*.

Tanpa mengurangi rasa hormat dan penghargaan yang tinggi terhadap berbagai upaya mengakhiri dikotomi ilmu, harapan bahwa melalui cara tersebut di atas UIN akan bisa memutus rantai dikotomi ilmu, perlu dikaji lebih lanjut. Mari kita baca kutipan ini: “Dengan pendekatan integratif dan interkoneksi tersebut UIN diharapkan menjadi pelopor dalam upaya menjembatani dikotomi ilmu pengetahuan yang sudah demikian menyejarah untuk mencapai ilmu pengetahuan yang integratif dan interkoneksi, yang pada gilirannya mengantarkan alumni yang disamping profesional dan berpandangan luas, juga etis dan sekaligus humanis.”<sup>9</sup>

Adalah tepat jika menyatakan wilayah kajian UIN mencakup seluruh bidang ilmu, yaitu ilmu-ilmu: *Islamic Studies*, ilmu alam, ilmu humaniora, dan ilmu sosial. Namun perlu dicermati apakah dengan demikian serta-merta menempatkan ilmu yang selama ini diletakkan ke dalam gugus *Islamic Studies* dan ilmu yang berada dalam *non Islamic Studies* dalam satu tarikan nafas yang sama? UIN menempatkan ilmu alam dan ilmu sosial dalam satu gugus dengan nomenklatur *kauniyyah ijtima’iyyah/ hadlarah al-‘ilm*, tanpa penjelasan lebih rinci. Sementara itu, ilmu-ilmu *qauliyyah* (ilmu-ilmu yang berkaitan dengan teks keagamaan) lebih menunjuk pada *Islamic Studies*. Sedangkan *hadlarah al-falsafah*, diartikan lebih spesifik sebagai ilmu-ilmu etika kefilosofan, tanpa penjelasan mengenai posisi dan tempat bagi ilmu-ilmu yang selama ini diletakkan pada gugus ilmu humaniora.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm 4.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 5.

## Redefinisi Islamic Studies; Belajar dari Sejarah

Analisis Ian G. Barbour tampak menjadi rujukan penting pengembangan gagasan integrasi dan interkoneksi di UIN. Namun, perlu disadari bahwa apa yang dilihat atau diletakkan sebagai agama dalam kajian Ian G. Barbour adalah pengalaman Eropa dan Amerika yang berbeda dengan agama dalam pengalaman Timur Tengah, berbeda dari pengalaman Indonesia. Hubungan sains dan agama di dunia Barat terlukis di dalam sejarah peradaban, seperti teori tiga tahap perkembangan Auguste Comte<sup>11</sup> menandai kelahiran modernisme dimulai dari pemisahan dua wilayah yang dikenal *the city of man* dan *the city of God*. Pembagian wilayah ini kemudian populer dengan sekularisme saat sains modern tidak lagi menyentuh agama sebagai bidang kajian, dan sebaliknya. Sejak saat itu, sains modern tidak lagi mencari kebenaran universal metafisis yang berkaitan dengan kehadiran Tuhan dalam kehidupan objektif. Suatu kebenaran ilmiah diukur dari ada tidaknya fakta empiris yang mendukung yang bisa diuji ulang.

Dalam hubungan itulah pengantar Armahedi Mahzar dalam terbitan terjemahan karya Ian G. Barbour “Nature, Human Nature, and God” dibawah judul “Manusia, Alam, dan Tuhan: Menyepadukan Sains dan Agama” terbitan Mizan menarik dicermati.

Armahedi menulis “Ian Barbour memilih hubungan yang keempat, yaitu integrasi. Dia menyatakan bahwa ada dua varian integrasi yang menggabungkan agama dan sains. Yang pertama disebutnya sebagai teologi natural (*natural theology*) dan yang kedua apa yang disebutnya sebagai teologi alam (*theology of nature*). Pada varian teologi natural, menurut Barbour, teologi mencari dukungan pada penemuan-penemuan ilmiah, sedangkan pada varian teologi alam, pandangan teologis tentang alam justru harus diubah, disesuaikan dengan penemuan-penemuan sains yang mutakhir tentang alam.”<sup>12</sup>

Selanjutnya, “Barbour sendiri, nyatanya, merasa bahwa varian kedua ini, yaitu teologi alam, sebagai yang paling benar dan karena itu dia menganutnya dengan setia. Oleh karena itu, Barbour selalu mengamati dengan cermat rekonstruksi konsepsi teologis yang sedang terjadi di kalangan pemikir-pemikir agama. Dia memperhatikan bagaimana para teolog itu mencoba membuat sintesis teologis baru yang menurut mereka lebih baik daripada teologi tradisional. Namun, pengamatan itu

---

<sup>11</sup> Kuntowibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993).

<sup>12</sup> Armahedi Mahzar, “Manusia, Alam, dan Tuhan: Menyepadukan Sains dan Agama” dalam Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005), hlm 11.

dibatasi pada teologi Kristen. Oleh karena itu, ada baiknya jika umat Islam menyimak proses yang sama di kalangan pemikir Islam dengan teliti.”<sup>13</sup>

Sementara pemikiran Islam tidak pernah mengalami sekularisasi, teologi dalam pemikiran Islam berkelindan dengan ilmu Fikih atau Syariah, sekaligus . Dalam Fikih juga dibahas masalah-masalah alam seperti kualitas air wudlu, saat waktu Salat tiba, jarak tempuh dalam safar, dan hubungan nasab (biologis), bersamaan itu juga terlibat kualitas akidah dalam sistem teologi (kalam). Di dalamnya juga terlibat persoalan nilai baik dan buruk yang dalam sains modern dibahas ilmu-ilmu dalam gugus humaniora. Karena itu problem pembelajaran di UIN tidak hanya terletak pada kerangka analisis Ian G. Barbour tentang integrasi. Pemikiran Islam tidak pernah menempatkan soal-soal kehidupan empiris (baca: *the city of man*) di luar wilayah kajiannya terpisah dari kajian ketuhanan (baca: *the city of God*). Soalnya ialah pengalih-tempatan Islam sebagai ajaran (agama) dan Islam sebagai ilmu (baca: *Islamic Studies*).

Merujuk pada bidang kajian yang digeluti pemikir Muslim pada masa lalu, *Islamic Studies* melingkupi semua cabang ilmu seperti terlembaga dalam bentuk universitas, tidak terbatas cabang-cabang ilmu yang selama ini menjadi kajian IAIN atau STAIN dan PTAIS sejenis lainnya. Dalam hubungan ini paradigma integrasi-interkoneksi merupakan penegasan kembali bidang-bidang ilmu yang seharusnya menjadi kajian perguruan tinggi Islam, khususnya Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Visi keilmuan UIN seharusnya merupakan redefinisi *Islamic Studies* yang memandang ilmu pengetahuan sebagai konseptualisasi atau konstruksi konseptual seluruh realitas yang multi wajah. Berdasar visi keilmuan itulah realitas multi-wajah yang hierarkis dipahami dengan multi metode hierarkis berdasar asumsi dasar bahwa manusia memiliki multi talenta hierarkis, seperti analisa Seyyed Hossein Nasr.<sup>14</sup>

Sementara itu, paradigma integrasi-interkoneksi tampaknya bersifat transisional sebagai panduan perubahan kelembagaan IAIN menjadi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga. Dalam hubungan ini, paradigma integrasi-interkoneksi menempatkan bidang-bidang ilmu dalam rumpun *Islamic Studies*, fokus kajian IAIN, dalam hubungan fungsional bidang ilmu dalam rumpun sains modern, sebutan bidang ilmu dalam rumpun diluar *Islamic Studies*, atau sebaliknya. Paradigma

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm 11.

<sup>14</sup> Lihat Osman Abu Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu* (Bandung: Mizan, 1997), hlm 11-13.

tersebut bekerja dengan menempatkan suatu bidang ilmu yang mengkaji suatu realitas berada dalam hubungan hierarkis dengan realitas lain, dan sebaliknya. Karena itu, jika kita membedakan secara diametral antara *Islamic Studies* di satu pihak, sains modern di pihak yang lain, maka paradigma integrasi-interkoneksi ialah hubungan fungsional hierarkis *Islamic Studies* dan sains modern atau sebaliknya. Kedua rumpun ilmu mencerminkan paralelitas ilmu sekaligus realitas yang oleh Al-Farabi disebut *ayat kauniyah* dan *ayat qauliah*.

Hubungan hierarkis semua cabang ilmu (baca: sains modern dan *Islamic Studies*) merupakan tindak lanjut hierarki vertikal realitas gagasan Ibn 'Arobi & Mulla Shadra melalui teori pelimpahan dari Yang Mutlak pada yang nisbi yang relatif. Antara Yang Mutlak, yang tak termanifestasikan, tak terkatakan, dan yang nisbi (relatif) hingga yang empiris ada tataran berjenjang yang jelas. Pada jenjang antara tersebut bisa diletakkan gagasan sains modern tentang evolusi materiil hierarkis Darwin dan hierarki sosial Whitehead dalam kejadian realitas duniawi yang menjadi objek sains modern. Dari sini terdapat hierarki fungsional yang paralel dengan hierarki horisontal antar tataran (sub-tataran) empiris, rasional dan spiritual, antar dan antarilmu empiris, ilmu rasional, dan ilmu tentang ketuhanan (spiritual).<sup>15</sup>

“Sains modernlah yang, sebetulnya, menemukan hierarki horizontal ini dan dia menemukannya dalam evolusi kosmologis dan evolusi biologis. Meskipun sains modern juga melihat bahwa evolusi biologis itu akan diikuti oleh evolusi antropologis yang bersifat *psiko-kultural*, dia tidak memandang bahwa evolusi *psiko-kultural* akan berujung pada pembentukan insan kamil, seperti diyakini umat Islam. Memang pandangan terakhir ini merupakan konsekuensi dari iman Islam terhadap wahyu yang merupakan puncak intuisi manusia yang masih bisa dipahami secara rasional sebagai Kitab Suci. Dalam pandangan ini, proses penyucian diri dilihat sebagai peperangan yang besar seperti yang diutarakan oleh Rasulullah Muhammad dalam hadis dan diterjemahkan para ahli tasawuf sebagai *thariqah*. *Thariqah* inilah yang merupakan bagian dari apa yang disebut sebagai *barakah al-jauhariyah* oleh Mulla Shadra. Proses ini adalah pembalikan dari proses pelimpahan yang disebut Naquib Al-Attas di atas.”<sup>16</sup>

“Secara lebih sederhana, kelima subtataran pada kedua tataran

---

<sup>15</sup> Lihat Armahedi Mahzar, “Manusia, Alam, dan Tuhan: Menyepadukan Sains dan Agama” dalam Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005), hlm 22-23. Lihat juga Muhammad Naquib Al-Attas dari sumber yang sama.

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm 23-24.

eksistensial dapat diidentifikasi secara bertahap dari bawah sebagai badan, naluri, kesadaran, keyakinan, dan ruh pada diri manusia. Kelima tahap itu dalam tradisi tasawuf dikenal sebagai *jism, nafs, 'aql, qalb, dan ruh*. Dalam wacana modern, kelima subtataran itu berseuaian dengan materi, energi, informasi, nilai-nilai, dan sumber.”<sup>17</sup>

Meskipun kita sulit menerima tesis Ian G. Barbour tentang perubahan tafsir atas keberadaan Tuhan, barangkali bisa menjadi dasar bagi penafsiran ulang takdir dan atau tindakan Allah dalam pemikiran Islam. Semuanya menjadi terbuka bersamaan temuan-temuan baru sains modern beserta perkembangan kehidupan dunia empiris dimana manusia menjadi bagian di dalamnya. Dari sini mungkin kita bisa mencoba melakukan penafsiran ulang atas Yang Mutlak tanpa mengurangi kualitas kemutlakan tersebut, demikian juga halnya dengan segala sifat-sifat dan kehendak-Nya.

“Dewasa ini, pemahaman akan kemahakuasaan Ilahi seperti ini dipersoalkan banyak orang karena empat alasan ...(1) integritas alam dalam sains dan teologi, (2) masalah-masalah kejahatan, penderitaan, dan kebebasan manusia, (3) pemahaman Kristen akan salib, dan (4) kritik-kritik kaum feminis terhadap model-model patriarkis akan Allah. Pertimbangan-pertimbangan seperti itu telah mendorong para teolog kontemporer untuk menyatakan pembatasan-diri (*self-limitation*) Allah secara sukarela dalam menciptakan dunia. Sebagian besar para pengarang ini juga mengatakan bahwa Allah ikut ambil bagian dalam merasakan penderitaan dunia. Mereka menolak pandangan klasik bahwa Allah tidak berubah-ubah dan tidak dipengaruhi oleh dunia.”<sup>18</sup>

Patut dipertimbangkan untuk menegaskan posisi *Islamic Studies* sebagai ilmu dan bukan sebagai ajaran yang benar baku-mutlak-sempurna. Bahkan, apa yang kita sebut ajaran Islam itu tidak bisa tidak ialah tafsir atas firman-Nya dan atas sunnah Rasul yang dipengaruhi konteks sosio-kultural si penafsir. Suatu tafsir ia dikenai perubahan sesuai situasi dimana si penafsir tersebut hidup. Dari sini pula pentingnya penjelasan yang jernih antara apa yang kita sebut agama dan *Islamic Studies* atau ilmu agama. Jika kita menyebut Tuhan atau ayat dalam Al-Qur'an, maka itu adalah tafsir tentang apa yang kita sebut Tuhan dan ayat tersebut.

Kualitas ilmu dalam gugus *Islamic Studies* dan sains modern berada pada posisi pararel hierarkis horisontal dalam arti bahwa cabang ilmu tersebut bisa saja berada pada tataran atau subtataran yang sama namun

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm 24.

<sup>18</sup> Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005), hlm 226.

masing-masing berbeda kualitas, dalam arti tataran atau subtataran. Secara subyektif mungkin kita bisa menempatkan ilmu-ilmu dalam gugus *Islamic Studies* pada subtataran lebih kemudian (lebih di atas) dibanding sains modern yang berada pada posisi subtataran lebih dahulu (lebih dibawah).

## Penutup

Tataran hierarkis ilmu tersebut di atas mungkin bisa digambarkan dalam konsep yang bisa dibangun dari peristiwa atau fakta berikut. Suatu kelompok warga memberi dukungan pada pasangan Capres nomor 2, Jokowi-Jusuf Kalla, sedang sekelompok lain mendukung pasangan Capres nomor urut 1, Prabowo Subianto-Hatta Rajasa. Tindakan dua kelompok tersebut dikenal sebagai tindakan politik yang menjadi salah satu objek kajian ilmu politik. Namun demikian, dukungan berbagai kelompok masyarakat terhadap pasangan Capres dan Cawapres bisa bermakna ekonomi, budaya, juga makna teologi sebagai tindakan yang tergolong haram, sunnah atau mubah. Sebagian pihak justru menempatkan pendukung salah satu pasangan Capres-Cawapres sebagai tindakan yang keluar dari keyakinan keagamaan alias kafir. Mengapa sekelompok orang mendukung atau tidak mendukung pasangan Capres-Cawapres, bisa berarti banyak, melibatkan jaringan dan teknologi komunikasi, keterikatan dan atau penghargaan dengan tokoh tertentu, namun bisa dilarabelakangi kepentingan ekonomi.

Satu tindakan politik (satu realitas dan fakta) bisa melibatkan multi makna dari multi disiplin atau multi teori pengetahuan. Soalnya, bagaimana menempatkan realitas dalam posisi hierarkisnya secara tepat, sekaligus meletakkan realitas dalam satu sistem tunggal. Karena itu diperlukan sistem pengetahuan yang juga tunggal secara hierarkis sehingga semua cabang ilmu bisa ditempatkan ke dalam sistem tunggal tersebut. Dari sini semua cabang dan bidang ilmu diletakkan dalam susunan pengetahuan tunggal. Namun pertanyaan yang menggoda ialah bagaimana melakukan itu semua di tengah ketumpang-tindihan dan kealih-tempatan ilmu-ilmu di UIN?

Fakta dan realitas tersebut bisa diletakkan dalam kerangka sains modern, namun bisa juga diletakkan dalam ranah *Islamic Studies*. Suatu saintifikasi pada realitas dan fakta yang sama bisa diberikan bagi tindakan politik warga tersebut di atas, seperti di dalam sebutan partisipasi politik dalam ranah demokrasi. Namun pada saat yang sama, tindakan yang sama bisa bernilai spiritual sebagai amal saleh atau sebaliknya tindakan haram. Dari sini spiritualisasi bisa dilakukan atas fakta dan realitas

empiris. Dalam hal itulah kita bisa meletakkan suatu gagasan tentang hierarki horisontal dan atau vertikal dalam rangkaian ilmu-ilmu dalam gugus *Islamic Studies* dan atau sains modern.

Karena itu, pertanyaan pertama yang perlu diajukan dalam kaitan tema besar seminar ini ialah apakah nomenklatur *Islamic Studies* dipakai dalam pengertian lama atau tafsir baru? Pertanyaan ini penting ketika kita menempatkan integrasi-interkoneksi sebagai paradigma pengembangan keilmuan dan pembelajaran di lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. *Islamic-Studies* dalam pengertian lama tercermin dalam kelembagaan fakultas, jurusan, dan program studi IAIN atau STAIN. Sementara dalam pengertian baru *Islamic Studies* mencakup kelembagaan fakultas, jurusan dan program studi Universitas Islam Negeri (UIN) yang terus tumbuh dan berkembang seperti di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sekarang ini.

Boleh jadi dalam benak kita, kelembagaan UIN tidak lebih dari rumah tanpa kamar dan pintu dengan penghuni dari segala bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Tanpa kamar dan pintu, ketika kita tidak memiliki gagasan yang bisa menempatkan keseluruhan bidang ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut di dalam satu sistem kebenaran ilmiah, yang dengan gagah sering kita sebut filsafat ilmu atau epistemologi. Berbagai bidang ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut sedara bebas keluar-masuk dan mengisi ruang yang tersedia dalam kelembagaan yang namanya UIN tanpa suatu kategorisasi yang menjadikan suatu cabang ilmu pengetahuan dan teknologi boleh atau tidak boleh menempati tempat tertentu dalam ruang yang disebut UIN.

Dalam hubungan itulah perlunya perumusan gagasan keilmuan sebagai payung dari seluruh ilmu pengetahuan dan teknologi yang sedang dan akan dijadikan fokus kajian dan fokus pembelajaran. Apa yang saya maksud disini ialah jawaban atas pertanyaan apakah Islam sebagai agama yang kita peluk dan sebagai bidang studi meliputi semua realitas kehidupan atau terbatas pada beberapa bagian dari realitas. Kita sering memahami *Islamic-Studies* dalam artinya yang unik terbatas pada sejumlah bidang, bukan semua bidang yang saling berhubungan dengan kehadiran kita sebagai manusia. *Islamic-Studies* itulah yang di masa lalu terlembaga dalam fakultas, jurusan, dan program studi IAIN atau STAIN dan atau fakultas agama Islam di PTAIS.

Selanjutnya, kitapatut bertanya, apakah perguruan tinggi swasta yang dikelola organisasi Islam seperti UII, UNISMA, Universitas Muhammadiyah, atau lainnya, yang membuka fakultas, jurusan, program studi dalam ranah “semua” cabang ilmu bisa disebut sebagai

lembaga (tinggi) pendidikan Islam? Pada saat yang sama, kita bisa bertanya mengenai posisi fakultas, jurusan, dan program studi seperti: ekonomi, saintek, humaniora, kedokteran, farmasi, biologi, fisipol, kimia, teknik perminyakan, kesehatan masyarakat, kebidanan, dlsb, yang sudah atau akan dibuka di UIN. Apakah semuanya atau sebagian tergolong *Islamic Studies* atau *non-Islamic-Studies*, atau ada di dalam sebutan lain dalam gugus Sains Modern tanpa label Islam dan *non-Islam*? Soal ini merupakan tugas yang perlu dipecahkan dalam pengembangan pembelajaran di UIN di tahap selanjutnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Armahedi Mahzar, "Manusia, Alam, dan Tuhan: Menyepadukan Sains dan Agama" dalam Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, Bandung: Mizan, 2005.
- Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam*, Jakarta: Hikmah, 2003.
- Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, Bandung: Mizan, 2005.
- Kuntowibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.
- Lihat Armahedi Mahzar, "Manusia, Alam, dan Tuhan: Menyepadukan Sains dan Agama" dalam Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, Bandung: Mizan, 2005.
- Lihat Osman Abu Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, Bandung: Mizan, 1997.
- M. Amin Abdullah, *Agama, Ilmu dan Budaya; Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*, Yogyakarta, AIPI, 2013.
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University Of Chicago Press, 1970.
- UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Kerangka Dasar Keilmuan & Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004.



# FISIBILITAS INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM PENDIDIKAN DAN KAJIAN ISLAM DI INDONESIA

Prof. Dr. H. Machasin, MA

## Pendahuluan

Sebagai sebuah paradigma keilmuan, integrasi-interkoneksi ilmu yang dijalankan tentu saja pada saatnya akan menemui anomali-anomali, ketidaksesuaian atau masalah yang lahir karena dinamika realitas. Di titik inilah diperlukan satu kajian tentang fisibilitasnya. Perlu dicatat, bukan visibilitas, namun fisibilitas. Kalau visibility atau visibilitas berarti cara pandang, tetapi fisibilitas berarti menguji apakah sesuatu bisa dikerjakan atau tidak, harus dilanjutkan atau tidak.

'Feasibility studies' aim to objectively and rationally uncover the strengths الإيجابيات and weaknesses والسلبيات of an existing business opportunities الفرص and threats والتهديدات present in the environment, the resources required to carry through the prospects for success.

(Studi fisibilitas bertujuan secara obyektif dan rasional menyingkap Kekuatan (al-ijabiyat) dan kelemahan (wa al-salibiyat) dari satu urusan tertentu; Peluang (al-farsh) dan ancaman (al-tahdidat) yang muncul di lingkungan sekitarnya serta sumber daya yang dibutuhkan untuk mengelolanya menuju kemungkinan untuk sukses)

Mengkaji fisibilitas sesuatu berarti mengamati apa kekuatan-kekuatannya dan apa hal-hal negatif yang ada atau terjadi di dalamnya. UIN Sunan kalijaga saat ini memiliki program integrasi-interkoneksi, maka sudah sewajarnya apabila diadakan juga satu lembaga atau program untuk mendiskusikan keberadaannya secara kelembagaan baik ke dalam maupun ke luar. Ke dalam berarti mencermati apa kelemahan dan apa kelebihanannya. Ke luar berarti melihat yang diluar, yaitu kesempatan dan tantangan. Ringkasnya, studi fisibilitas berarti studiyag melihat tiga hal, ke dalam melihat kekuatan dan kekurangan; keluar mencermati peluang dan ancaman atau tantangan serta sumber-sumber yang diperlukan untuk menjalankan bisnis yang dikerjakan itu agar berhasil.

Mungkin ada pertanyaan, mengapa paradigma integrasi-interkokensi ini dipertanyakan kembali sekarang, padahal sudah diputuskan? Tentu saja jawaban dari pertanyaan tersebut mengarah kepada kenyataan bahwa meskipun sudah sepuluh tahun lebih, atau karena sudah sepuluh tahun lebih berjalan, dapat ditemukan beberapa permasalahan yang perlu dibahas dengan kajian serius untuk mencermati perjalanan paradigma integrasi-interkokensi yang dimaksud.

Di antara permasalahan yang jelas terlihat adalah masih banyaknya kalangan di lingkungan UIN Sunan Kalijaga sendiri yang belum mengerti tentang apa dan bagaimana integrasi-interkoneksi ilmu itu. Tidak dapat dipungkiri bahwa secara substansial, praksis berpikir dan implementasi pembelajaran di kalangan civitas-akademik UIN Sunan Kalijaga masih bermuatan lama, meskipun kemas-kemas formalnya menggunakan model integrasi-interkoneksi ilmu.

Permasalahan ini menjadi semakin dalam ketika ternyata belum ada kesepakatan tentang hakekat integrasi dan interkoneksi di kalangan civitas akademik UIN Sunan Kalijaga sendiri. Ada yang mengatakan integrasi-interkoneksi ilmu itu harus dilakukan di setiap bidang ilmu (ontologi), antara ilmu satu dengan ilmu lain saling dipertautkan; ada yang mengatakan bahwa integrasi-interkoneksi ilmu itu terdapat pada metodologi keilmuannya tanpa menyentuh aspek ontologi masing-masing keilmuan; ada pula yang mengatakan bahwa sebenarnya integrasi-interkoneksi itu terdapat pada aspek aksiologinya (penggunaannya), jadi bagaimana ada koherensi antara muatan keilmuan dengan dimensi praksisnya.

Gairah untuk mengimplementasikan integrasi-interkoneksi ilmu di kalangan civitas akademik UIN Sunan Kalijaga sendiri dapat dikatakan seringkali naik-turun. Ada kalanya semangat ini begitu menggebu-gebu, lalu dilakukan segala macam kegiatan dalam konteks integrasi-interkoneksi ilmu, mulai dari seminar, workshop, FGD, diskusi-diskusi dan evaluasi-evaluasi formal-internal. Di saat yang lain, paradigma ini tak jarang seperti dilupakan sehingga kedudukannya sebagai paradigma keilmuan seperti tidak berpengaruh dalam bangunan pemikiran para civitas akademiknya.

Di sisi lain, yang membuat semangat dan gairah civitas akademik civitas akademik UIN Sunan Kalijaga ini terasa belum mantap, adalah masih belum tegasnya hasil dan arah yang jelas dari perjalanan paradigma ini. Gambaran kejayaan semacam apa apabila paradigma ini berjalan sepenuhnya masih belum terdeskripsikan dengan jelas, sehingga gairah untuk menjalankannya pun menjadi tidak maksimal.

Faktor-faktor inilah agaknya yang mengarah kepada kesimpulan bahwa sudah saatnya dilakukan satu studi fisibilitas terhadap paradigma integrasi-interkoneksi ilmu yang sudah berjalan lebih dari sepuluh tahun di UIN Sunan Kalijaga.

### **Kekuatan Integrasi-interkoneksi Ilmu di UIN Sunan Kalijaga**

Secara institusional, tidak bisa dibantah bahwa UIN Sunan Kalijaga memiliki status dan eksistensi yang mantap sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam di Indonesia. Kedudukan dan pengaruh UIN Sunan Kalijaga tidak bisa lagi dipertanyakan, khususnya sebagai salah satu institusi negeri pendidikan Islam Indonesia yang tertua. Meskipun saat ini telah ada dua kategori program studi, yaitu program studi agama Islam dan ilmu-ilmu umum, namun keduanya sama-sama memiliki kedudukan yang mantap.

Banyak universitas yang membuka secara sekaligus program studi ilmu agama Islam dan ilmu umum, pada akhirnya menemui kenyataan terpinggirkannya prodi agama Islam. Namun hal semacam ini tidak terjadi di UIN Sunan Kalijaga. Prodi agama Islam di UIN telah memiliki akar yang cukup kuat dan mampu bersaing serta menegaskan statusnya di tengah gempuran pragmatisme pendidikan di Indonesia. Beberapa faktor mendorong kemantapan ini, misalnya jumlah ahli dan dosen berkualitas yang cukup tinggi, tradisi keilmuan yang kuat dan mengakar, dukungan kelembagaan yang mapan, regulasi yang jelas, agenda program kerja yang mapan, termasuk nama yang sudah cukup terkenal sehingga kewibawaannya diakui. Di sisi lain Prodi umum ternyata juga menunjukkan gejala kemajuan yang signifikan, perkembangan yang cepat, animo masyarakat yang besar, bahkan kadang yang prodi agama kalah. Semua program dan ideal yang dicanangkan pun berjalan lancar karena dukungan Pemerintah cukup besar, misalnya dalam aspek pembangunan fisik maupun non fisik, termasuk peluang-peluang dan kesempatan-kesempatan untuk berkiper di even-even nasional maupun internasional.

Kekuatan lain yang dimiliki oleh paradigma integrasi-interkoneksi ilmu ini adalah visi dan misi keilmuannya yang jelas. Sebagaimana tampak dalam konstruksi paradigma integrasi-interkoneksi ilmu, secara fundamental paradigma ini ingin menghilangkan dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum. Visi semacam ini sebenarnya telah ada bahkan sejak awal berdirinya UIN Sunan Kalijaga. Dulu, rektor pertama UIN Sunan Kalijaga (masih bernama IAIN), Prof. Sunaryo, menyatakan bahwa tujuan didirikannya IAIN adalah membuat lulusan

sekolah umum paham agama dan membuat mereka yang lulusan agama (madrasah/pesantren) memahami ilmu-ilmu umum.

Ekspektasi masyarakat terhadap UIN dapat dikatakan juga cukup tinggi. Dengan mempertimbangkan para alumni UIN Sunan Kalijaga yang berkiprah dalam berbagai bidang kehidupan, misalnya banyak politisi yang lulusan IAIN, ada gubernur, bupati, penceramah kondang, dan lain sebagainya. Hal ini tidak terhindarkan melahirkan ekspektasi-ekspektasi tertentu di kalangan masyarakat yang bisa menarik mereka untuk memasukkan anak-anaknya belajar di UIN Sunan Kalijaga.

Harapan masyarakat ini menunjukkan bahwa masih ada kepercayaan dari masyarakat kepada UIN Sunan Kalijaga. Khusus untuk masalah kepercayaan ini perlu diperjelas lagi bahwa ada sebagian masyarakat yang menganggap UIN, khususnya Ushuluddin sebagai contoh, adalah lembaga pendidikan Islam yang sudah murtad. Namun persepsi negatif ini dapat dikatakan sangat kecil skalanya. Sangat lumrah kalau dalam satu institusi besar dengan ideal-ideal besar, ada satu-dua variabel yang tidak seperti diharapkan. Walaupun ada satu-dua mahasiswa yang tidak shalat, misalnya, dan atas dasar itu kemudian UIN dituduh kafir atau murtad, sebenarnya hal tersebut perlu dikaji ulang. Kalau kita menanam seribu benih, lalu ada satu dua yang tidak tumbuh, hal itu bukanlah kegagalan.

Di sisi lain, mode integrasi-interkoneksi ini sebenarnya memiliki akar yang panjang dalam sejarah keilmuan Islam. Sejak awal Islam hingga saat ini, ada beberapa ide dan pemikiran di kalangan Ulama yang bernuansakan integrasi-interkoneksi ilmu. Ada ulama yang menganggap integrasi keilmuan itu integrasi antara ilmu dan amal. Ada ulama yang menganggap integrasi itu adalah interkoneksi antara hikmah dan syari'ah seperti Ibnu Rusyd. Ada Ulama lain yang menyatakan bahwa integrasi itu adalah hubungan antara *sabih al-ma'qul wa sarib al-manqul* (integrasi antara berita yang sahih dan nalar yang jernih). Ada pula yang mengatakan bahwa yang dimaksud integrasi-interkoneksi itu adalah *al-jam'u baina tariqah wal haqiqah* (mengumpulkan antara tarikat dan hakikat), seperti dalam pemikiran al-Qusyairi. Bahkan ada yang mendefinisikan integrasi itu sebagai "integrasi antara prinsip-prinsip dan teori-teori serta pembahasannya (ilmu) di satu pihak dengan penerapannya secara praktis di pihak yang lain"; berarti integrasi itu bukan sekedar urusan fiqih bertemu sosiologi atau hukum bertemu filsafat, namun juga integrasi antara prinsip-prinsip kajian ilmiah dan penerapannya. Ada pula gagasan integrasi antara ilmu dan agama, sebagai pengembangan dari gagasan integrasi antara ilmu dan amal, ini antara ilmu dan agama.

Kekuatan lain yang tidak boleh dilupakan dalam Otonomi Perguruan Tinggi dan kebebasan akademik. Prinsip otonomi mengindikasikan bahwa masing-masing universitas berhak dan bisa mengatur diri sendiri, khususnya di ranah ilmiah-akademik. Para civitas akademik di universitas memiliki Kebebasan akademik untuk berpikir dan memproduksi ide-ide baru yang positif dan konstruktif bagi pengembangan keilmuan. Di titik inilah integrasi-interkoneksi ilmu memiliki kekuatannya, karena harus diakui bahwa integrasi-interkoneksi pada awal kelahirannya merupakan satu alternatif baru bagi dunia pendidikan tinggi Islam di Indonesia.

Demokrasi dan Islam. Kita memiliki ini sebagai kekuatan yang luar biasa, termasuk di perguruan tinggi Islam. Artinya kita boleh berbeda pendapat, boleh mencari kebenaran sesuai keinginan; tidak ada yang memaksakan apa saja kepada orang lain. Kalau kita menjalankan demokrasi, kita tidak bertentangan dengan Islam. Karakter demokrasi dalam Islam pada gilirannya akan memosisikan integrasi-interkoneksi ilmu sebagai satu ekspresi dan kreatifitas intelektual yang harus dihargai keberadaannya.

### **Kelemahan Paradigma Integrasi-interkoneksi**

Sebagaimana jamaknya semua ide dan gagasan, apalagi saat dihubungkan dengan perkembangan kelembagaan, selain keuntungan atau kelebihan yang dimiliki, pasti disana-sini tersisip kelemahan-kelemahan. Dari perjalanan paradigma integrasi-interkoneksi ilmu yang telah dideklarasikan pemakaiannya sejak tahun 2004, tampak beberapa kelemahan yang menjadi alasan mengapa paradigma ini dapat dikatakan masih belum menemukan kesuksesannya sebagaimana diidamkan.

Kelemahan yang tampak menyolok pertama adalah adanya budaya instan di kalangan civitas akademik UIN Sunan Kalijaga. Budaya instan ini mengarah kepada cara berpikir yang tidak sabar, ingin segera melihat kesuksesan yang diidamkan. Cara berpikir semacam ini jelas akan mengundang ketidaksabaran dalam mengikuti proses atau tahap-tahapan yang harus dilalui. Dengan mental tidaksabaran ini, maka setiap orang menuntut bukti kongkrit secepatnya, tanpa mereka sendiri mau berjuang dan berproses untuk menunjukkan bukti kongkrit dimaksud. Jika diibaratkan dengan kependekaran, maka orang-orang yang berbudaya instan adalah mereka yang tidak ingin melakukan latihan atau pertapaan, namun ingin segera memiliki kesaktian.

Kenyataan berkembangnya budaya instan ini mengakibatkan lahirnya semangat juang yang rendah. Harus diakui, komitmen dan kesungguhan sebagian civitas akademik UIN Sunan Kalijaga dapat

dikatakan masih sangat kurang. Bahkan beberapa gejala menunjukkan munculnya pragmatisme dan cara berpikir ekonomi, misalnya lebih suka meributkan besarnya reward atau honor yang diberikan dibandingkan mengevaluasi kualitas kinerja yang dilakukan. Kalau dalam bahasa Muhammad Iqbal, setiap orang memerlukan bersikap *faqr*. *Faqr* berarti semangat melakukan sesuatu dengan tanpa meminta balasan yang *instant*, segera, karena ada sesuatu yang lebih besar yang dicita-citakan.

Munculnya pragmatisme juga tampak dalam pola akademik, khususnya para mahasiswa, yang lebih suka memfokuskan studi dan kuliah bukan pada aspek keilmuan, namun lebih kepada ijazah. Dalam konteks dosen pragmatisme ini dapat dilihat dalam orientasi yang hanya memberikan perhatian kepada karier atau pangkatnya belaka.

Di sisi lain, kelemahan penerapan integrasi-interkoneksi ilmu di UIN Sunan Kalijaga disebabkan juga oleh mentalitas yang agak 'minder', tidak suka tampil, dan tidak percaya diri untuk menunjukkan miliknya sendiri ke ranah publik secara umum. Dahsyat dan luar biasanya konsep integrasi-interkoneksi ilmu ini tidak akan ada artinya jika mereka yang memilikinya tidak mampu atau bahkan tidak mau 'memamerkannya' keluar.

Minimnya penampilan keluar ini, selain mungkin disebabkan oleh mentalitas yang memang agak minder, juga antara lain disebabkan oleh rasa memiliki yang masih kurang. Dapat dikatakan bahwa paradigma integrasi-interkoneksi ini hanya dimiliki atau dikuasai oleh tokoh-tokoh atau orang-orang tertentu, sementara yang lain tidak merasa memiliki tanggung-jawab yang sama sebagai agen yang memiliki dan berkewajiban mensosialisasikan paradigma yang dimaksud ke ranah publik.

Kondisi ketergantungan kepada tokoh ini semakin memprihatinkan ketika kemudian tokoh-tokoh tertentu yang menguasai integrasi-interkoneksi ini adalah orang-orang yang super-sibuk karena berbagai aktivitas yang lain. Tidak mengherankan apabila kemudian paradigma ini pada akhirnya seakan mengalami kemandegan dalam perkembangannya.

### **Peluang Paradigma Integrasi-interkoneksi Ilmu**

Selain kelebihan dan kelemahan, perlu pula dicatat ternyata ada beberapa peluang yang dapat dimanfaatkan oleh paradigma integrasi-interkoneksi ilmu di UIN Sunan Kalijaga. Peluang yang sangat jelas bisa disebut adalah kebutuhan dunia pendidikan Islam kontemporer akan teori-teori dan konsep-konsep yang mempertautkan antara ilmu-

ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Kebutuhan akan rumusan keilmuan non-dikotomik ini akan memposisikan konsep integrasi-interkoneksi ilmu sebagai salah satu alternatif solusi di tengah kebingungan banyak akademisi menghadapi fenomena hubungan antara ilmu dan agama, khususnya dalam konteks perubahan IAIN menjadi UIN.

Di luar peluang tersebut, secara umum perlu disebut pula kegagalan ilmu sosial moderen. Ilmu-ilmu sosial moderen dianggap gagal mencerahkan manusia, karena sifatnya yang terlalu deskriptif. Konstruksi ilmu-ilmu sosial lama hanya mampu memberikan pemahaman tentang dunia sosial tanpa memberikan pencerahan, emansipasi atau tawaran-tawaran perbaikan sosial. Dalam bahasa Islam, ilmu sosial moderen sering disebut kehilangan dimensi profetiknya. Untuk kepentingan inilah kemudian beberapa tokoh mencoba untuk mengintrodusir variabel-variabel keagamaan ke ranah ilmu-ilmu sosial. Paradigma integrasi-interkoneksi tentunya sangat dibutuhkan ketika proyek mempertautkan ilmu-ilmu sosial moderen dengan nalar sosial agama yang bercorak religius.

Di sisi lain, peluang bagi konsep integrasi-interkoneksi ilmu itu terdapat dalam kesadaran baru di dunia pendidikan Indonesia untuk mengembangkan pendidikan karakter. Tentunya dalam pendidikan karakter ini diperlukan kemampuan multi dan interdisipliner, karena perkembangan karakter manusia tentunya melibatkan banyak sekali variabel hidupnya sementara masing-masing variabel digarap oleh bidang-bidang keilmuan yang berbeda.

Dari ranah sosial keagamaan, integrasi-interkoneksi ilmu menemukan peluangnya dalam menguatnya semangat beragama di berbagai kalangan masyarakat. Menguatnya semangat beragama ini tentunya merupakan peluang yang tidak boleh disia-siakan karena semangat saja, tanpa adanya pengarahan dan pengisian yang tepat, hanya akan membawa ke arah keberagamaan yang tidak diinginkan. Integrasi-interkoneksi Ilmu harus mampu mewarnai kebutuhan dari semangat keagamaan yang kuat ini sehingga wajah agama bisa diarahkan kepada ideal yang diimpikan.

Selama ini tampak bahwa meskipun perhatian kepada agama semakin menguat, namun justru secara global hari ini agama dikenal karena hal-hal yang negatif dari dirinya, seperti terorisme, radikalisme, fundamentalisme dan lain sejenis itu. Di sinilah integrasi-interkoneksi ilmu dengan watak terbuka dan kekayaan khazanah keilmuan, falsafah dan nash keagamaannya, mampu menunjukkan model beragama yang lebih memanusiaikan-manusia. Apalagi momen ini diperkuat dengan jargon nasional untuk melakukan revolusi mental.

Lebih khusus lagi peluang bagi paradigma integrasi-interkoneksi terasa semakin luas ketika perhatian dunia tentang Islam mengarah kepada Indonesia. *Arab Spring*, proses demokratisasi yang terjadi di negara-negara Arab ternyata tidak berjalan mulus. Mesir, Syria, Libya, Pakistan, Afghanistan, semuanya menunjukkan kekacauan dan ketidaksiapan saat mencoba memperkenalkan model pemerintahan yang demokratis sekaligus religius. Indonesia dapat dikatakan mampu melakukannya dengan paling baik. Indonesialah yang bisa memadukan antara islam dan demokrasi, antara tradisi dan modernitas.

### **Ancaman terhadap Paradigma Integrasi-interkoneksi Ilmu**

Di luar berbagai peluang yang terbuka, implementasi paradigma integrasi-interkoneksi ini juga perlu mewaspadai beberapa kondisi yang bisa mengancam dan menghambat pelaksanaan paradigma ini. Ancaman yang paling jelas tampak adalah mode hidup sebagian besar masyarakat, termasuk dunia pendidikan yang tidak pada tempatnya. Mode yang dimaksud antara lain terdapat dalam dua hal, yang pertama materialisme dan yang kedua pragmatisme.

Dalam modus materialisme, segala keberhasilan diukur secara material, misalnya kualitas pendidikan diukur dengan nilai UAN, penguasaan agama dilihat pada seberapa banyak hafalannya, bukan kepada hakikat beragama. Sementara dalam modus pragmatisme, yang diperhatikan bukan prosesnya namun hasilnya. Dalam mode pragmatisme ini, orang sering kehilangan nilai, norma dan etika, karena yang menjadi fokus perhatian hanya tercapainya tujuan yang diinginkan.

UIN Sunan Kalijaga yang menerapkan Paradigma integrasi-interkoneksi ilmu juga harus mencermati adanya salah paham dan kecurigaan terhadap Islam, karena UIN merupakan kampus yang mengembangkan identitas keislaman. Tidak dapat dibantah lagi apabila pada saat ini banyak pihak, khususnya di Barat, yang memandang Islam sebagai kelompok teroris, fundamentalis, atau radikal yang membahayakan peradaban manusia. Kenyataan ini jelas merupakan tantangan bagi UIN dengan paradigma integrasi-interkoneksinya untuk menunjukkan wajah Islam yang berkebalikan dari semua itu.

Di sisi lain, umat Islam banyak yang memiliki pandangan yang sempit dan artifisial tentang agamanya sendiri. Banyak kalangan umat Islam lebih melihat Islam dalam aspek-aspek formal dan parsial, seperti cadar, jenggot, jubah dan lain sebagainya. Tentu saja bagi kelompok ini, inovasi-inovasi semacam integrasi-interkoneksi ilmu adalah ancaman

bagi eksistensi keberagaman mereka yang cenderung formalis-harafiah.

Di luar ancaman yang muncul dari luar, UIN dengan paradigma integrasi-interkoneksinya perlu juga mewaspadai kesalah-pahaman yang banyak muncul tentang integrasi-interkoneksi itu sendiri, karena kesalahpahaman semacam itu pada gilirannya akan berubah menjadi pengembosan, entah disengaja atau tidak. Ada yang mengatakan dalam integrasi-interkoneksi ilmu, berarti Islam terintegrasi dengan ilmu lain, dan hal ini beresiko Islam menjadi tidak jelas, lemah, dan lain sebagainya.

### **Perubahan Mindset: Sebuah Prasyarat Awal**

Beberapa analisis di atas, tentang kelebihan, kekurangan, tantangan dan ancaman dari paradigma integrasi-interkoneksi ini secara umum menunjukkan bahwa integrasi-interkoneksi sebagai paradigma hakikatnya masih relevan untuk dijalankan, namun apabila pelaksana paradigma ini tidak memperhatikan anomali-anomali yang muncul baik karena ancaman maupun kelemahan, maka pada saatnya paradigma itu sendiri akan runtuh.

Integrasi-interkoneksi sendiri menyumbangkan satu mindset yang berharga bagi perkembangan keilmuan kontemporer, yaitu kesadaran untuk tidak eksklusif, tidak terkotak hanya dalam disiplin keilmuan tertentu. Mindset dan kesadaran semacam ini merupakan mode bernalar kontemporer yang dikenal sebagai posmodernisme, khususnya dalam cirinya yang menenggang pluralitas dan keterbukaan berpikir. Integrasi interkoneksi ilmu akan membuka wawasan bahwa meskipun realitas itu dikotak-kotak atau dikapling-kapling oleh berbagai disiplin keilmuan, namun hakikatnya satu dan masing-masing bidang saling berhubungan.

Demi semakin intensifnya integrasi-interkoneksi ilmu sebagai paradigma keilmuan di UIN Sunan Kalijaga beberapa hal berikut yang berkenaan dengan mentalitas keilmuan civitas akademik perlu diperhatikan

1. Bahasa pengungkapan. Meskipun integrasi-interkoneksi ilmu disusun secara sangat filosofis dan dengan detil rumit, namun dalam implementasi dan sosialisasinya perlu dikemas dalam bahasa-bahasa yang sifatnya lebih umum dan lebih dimengerti orang lain khususnya orang biasa.
2. Tradisi berpikir. Sebagaimana telah menjadi maklum, epistemologi Islam selama ini terlalu dikuasai oleh teks/lafaz, seperti kata al-

Jabiri. Umat Islam sering melupakan substansi pesan teks sehingga kontekstualisasi senantiasa bisa dilakukan. Orientasi ke wilayah yang lebih luas dari sekedar teks harafiah, diperlukan untuk pengembangan kajian Islam kontemporer. Integrasi-interkoneksi ilmu akan banyak berperan dalam hal ini. Untuk bisa merealisasikan hal ini ada dua hal yang harus dilakukan:

- a. Keberanian untuk keluar dari mindset yang tidak tepat yang selama ini digeluti.
- b. Keterbukaan untuk menerima bantuan perspektif lain. Menurut Arkoun misalnya, untuk orang belajar Al-Qur'an, seorang muslim harus tahu empat hal: ilmu bahasa, sosiologi, arkeologi pemikiran dan antropologi budaya. Kalau tidak memahami empat hal ini, ia tidak akan bisa paham tentang Islam dengan baik.

## Penutup

Sebagai catatan penutup dari semua catatan di atas, kiranya kunci dari perkembangan dan pengembangan paradigma integrasi-interkoneksi ilmu ini adalah dilakukannya sosialisasi yang tidak parsial, terus menerus sampai terinternalisasi dalam diri semua civitas akademik UIN Sunn Kalijaga.

Di sisi lain, perlu pula adanya orang-orang tertentu, semakin banyak semakin bagus, yang menjadi pengawal perjalanan paradigma integrasi-interkoneksi ini. Bahkan jika perlu bisa didirikan satu pusat studi khusus untuk tujuan ini.

Pada akhirnya, kunci kesuksesan paradigma ini tetap terletak dalam rasa memiliki, Kebersamaan dan semangat juang seluruh civitas akademik UIN Sunan kalijaga. Terlebih apabila disadari bahwa yang sedang dilakukan saat ini adalah meninggalkan sesuatu yang berharga bagi generasi penerus bangsa dan akan menjadi sesuatu yang akan selalu dikenang.

# **PARADIGMA INTEGRASI DAN INTERKONEKSI DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ISLAM**

**Prof.Dr. H. Musa Asy'arie**

Ketika penulis mendapatkan tugas sebagai Direktur Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 2002, konsep integrasi dan interkoneksi menjadi wacana yang aktual bagi kalangan akademisi di IAIN Sunan Kalijaga. Sebagai direktur ketika itu, maka penulis meresponnya dengan mengubah/menambah kurikulum yang ada, dengan menambah tiga mata kuliah yang dipandang sangat penting waktu itu, yaitu 1) metodologi penelitian filsafat, agama dan sosial, 2) agama, filsafat dan sains, dan 3) isu-isu global. Mata kuliah tersebut diajarkan dengan pendekatan integratif dan interkoneksi.

Ketiga mata kuliah ini menjadi bagian utama untuk melakukan integrasi dan interkoneksi yang dimulai dengan menata metodologinya terlebih dahulu, dengan menyatukan mata kuliah metodologi penelitian filsafat, agama dan sosial, yang diajarkan oleh masing-masing ahli di bidangnya, dengan harapan integrasi dan interkoneksi itu bisa dikembangkan dengan landasan metodologi yang mantap. Pada hakikatnya konsep integrasi dan interkoneksi harus dimulai dari integrasi dan interkoneksi metodologinya. Tanpa dasar metodologi yang kuat, maka integrasi dan interkoneksi hanya akan menjadi hal mengawang-awang, tidak jelas dan tidak pernah bisa membumi.

Kemudian mata kuliah agama, budaya dan sains diajarkan dengan tujuan untuk melihat sesuatu masalah dari pendekatan lintas agama, budaya dan sains, sehingga integrasi dan interkoneksi dengan sendirinya akan terbentuk dan terbawa dalam melihat setiap masalah kehidupan dan kemanusiaan. Matakuliah ini sangat penting, karena mata kuliah ini diharapkan dapat mengembangkan paradigma integrasi dan interkoneksi melalui pembentukan tradisi akademik yang berdimensi lintas agama, lintas budaya dan lintas sains, dan ini menjadi

tuntutan menjawab problematika kontemporer yang tidak bisa didekati hanya dengan pendekatan tunggal keilmuan. Masalah kemiskinan, kesejahteraan dan perdamaian tidak bisa dipecahkan dengan pendekatan tunggal, baik ekonomi semata-mata, demikian juga pendekatan tunggal sosial, politik, budaya mau pun agama.

Selanjutnya mata kuliah isu-isu global ditambahkan sebagai aktualisasi paradigma integrasi dan interkoneksi secara praksis untuk memahami, mendalami dan menganalisis problematika global sebagai fenomena aktual masa kini yang sudah merupakan fenomena global, yang mau tidak mau, pendekatan integrasi dan interkoneksi itu mutlak dipergunakan. Tanpa integrasi dan interkoneksi keilmuan, kita tidak mungkin dapat memahami dan memecahkan masalah-masalah global. Penulis sendiri waktu itu mengajar aspek budaya dalam sains dan agama, bersama dengan Prof Amin Abdulah aspek agama dan Prof Choiril Anwar dari Universitas Gadjah Mada aspek sains, dan penulis pada aspek kebudayaan.

### **Filsafat Islam Sebagai Metode**

Menurut pandangan penulis, filsafat Islam mempunyai potensi aktual untuk mengintegrasikan dan menginterkoneksikan studi-studi keislaman secara praksis. Tanpa dasar filsafat Islam, rasanya sulit untuk dapat mengintegrasikan dan menginterkoneksikan ilmu-ilmu keislaman. Dalam tahap ini, filsafat Islam harus diletakkan sebagai metodologi berpikir, bukan diletakkan pada kajian tokoh-tokohnya dan pemikirannya saja, atau hanya fokus pada tema-tema filsafat saja serta periodisasinya.

Pada hakikatnya setiap studi keislaman, selalu mempunyai dasar filsafatnya sendiri-sendiri. Dalam sejarah perkembangan ilmu, filsafat adalah induk dari setiap ilmu pengetahuan. Karena itu setiap cabang ilmu sesungguhnya mempunyai landasan filsafatnya sendiri sendiri. Ilmu hukum dengan filsafat hukumnya, demikian juga filsafat ekonomi untuk ilmu ekonomi, filsafat politik untuk ilmu politik, juga arsitektur dengan filsafat arsitekturnya dan seterusnya.

Filsafat Islam sebagai metoda, akan mengintegrasikan dan menginterkoneksikan studi-studi keislaman dalam suatu world view yang multidimensional. Dalam buku "Filsafat Islam Sunah Nabi Dalam Berpikir" penulis menyusun cara berpikir Islam yang dikonstruksi dari tradisi berpikir Nabi sendiri dalam menjawab berbagai kasus. Dalam sejarah kenabian, terlihat bahwa para nabi dalam menjawab suatu masalah, tidak selamanya bergantung pada wahyu. Demikian juga yang

dialami nabi Muhammad Saw., terutama dalam tradisi berpikir beliau sebelum usia empat puluh tahun, atau sebelum beliau menerima wahyu, sedangkan setelah usia empat puluh tahun itu berada dalam konstruksi dialektik antara aqal dan wahyu. Alquran 62:2 dijelaskan yang artinya sebagai berikut : “Dia (Allah) yang mengutus di antara orang-orang ummi, seorang Rasul dari kalangan mereka, yang menjelaskan kepada mereka ayat-ayatNya, mensucikan mereka dan mengajarkan kepada mereka kitab dan hikmah. Dan sesungguhnya mereka sebelumnya adalah dalam kesesatan yang nyata”.

Dalam pandangan penulis seorang Rasul itu mengajarkan Kitab yaitu turunya wahyu yang diterima dari Tuhannya yang terjadi secara bertahap sesuai dengan tahapan kehidupan. Sedangkan hikmah, bisa diartikan sebagai penjelasan dan penjabaran yang bisa dimengerti umatnya tentang hakikat kebenaran wahyu yang diterimanya. Dalam kenabian Muhammad Saw., ada yang menyebut hikmah sebagai al hadits. Hikmah juga bisa diartikan sebagai pengetahuan yang mendalam, suatu kearifan yang terdapat di balik realitas, kejadian dan peristiwa. Dalam ungkapan sehari-hari, ketika seseorang dalam kehidupannya menghadapi suatu kejadian, peristiwa, musibah atau ujian, seringkali dikatakan untuk bisa mengambil hikmahnya.

Karena itu, hikmah bisa diartikan sebagai pengetahuan yang mendalam, suatu kearifan yang diperoleh dari balik pemahaman terhadap realitas, suatu wisdom yang lahir dari pemikiran seseorang yang mendalam dalam perjalanan hidupnya. Dengan kata lain, maka hikmah sesungguhnya dapat diartikan sebagai pengetahuan filsafat, yaitu pencapaian atas kebenaran melalui pemikiran radikal terhadap realitas. Dalam konteks kerasulan yang tugasnya mengajarkan kitab dan hikmah, maka pengajaran tentang hikmah ini bisa dipahami sebagai filsafat, karena seorang rasul dalam sejarahnya juga pengajar tentang hakikat kehidupan dan makna hidup bagi manusia, yang sebenarnya menjadi inti dari filsafat.

Alquran 2:269 dijelaskan yang artinya “ Allah anugerahkan hikmah kepada siapa yang dikehendakiNya dan barang siapa yang mendapatkannya, ia benar-benar telah dianugerahi suatu kebaikan yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah (ulul albab) yang dapat mengerti”. Dalam konteks ini, maka seorang nabi adalah juga seorang yang mendapat pengetahuan hikmah, yang menjadi inti dari filsafat. Seorang nabi juga bisa disebut seorang filosof sebagai pengajar himah atau filsafat yaitu pengajar hakikat kebenaran segala sesuatu dalam hidup dan menjalaninya.

Untuk mampu mengajarkan kitab yang dikembangkan dalam suatu

hikmah, maka seorang nabi pastinya mempunyai suatu model berpikir tertentu yang memungkinkannya menembus realitas dan menemukan hakikat kebenaran di balik realitas atau kejadian. Model berpikir tersebut dipakai untuk memahami dan mendalami kebenaran melalui integrasi “aql” dan “qalb”.

Dalam Alquran 22: 46 menjelaskan yang artinya “maka tidak pernahkah mereka berjalan di muka bumi, sehingga hati mereka dapat memahami, telinga dapat mendengar? Sebenarnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang ada di dalam dada”.

Selanjutnya dalam Alquran 33 : 21 dijelaskan yang artinya “sungguh pada diri Rasulullah itu teladan yang baik bagi kamu, bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan pada hari kemudian, serta mereka banyak mengingat Allah. Keteladanan nabi yang utama bagi penulis bukanlah pada perbuatannya, seperti cara makan dan memelihara jenggot saja, tetapi keteladanan beliau pada pemikirannya, karena perbuatan adalah tindak lanjut dari pemikiran, pemikiran adalah ibu kandung perbuatan. Bahkan dalam prinsip etika, perbuatan yang tidak disertai pemikiran adalah pemikiran yang tidak disadari, maka perbuatan itu tidak termasuk ranah etika, seperti perbuatan orang yang kehilangan akal sehatnya atau perbuatan orang gila.

Paradigma integratif dan interkonektif sesungguhnya dapat dimungkinkan dengan integrasinya “aql” dan “qalb” sebagai suatu metoda berpikir untuk memahami realitas. Pendekatan integratif adalah pendekatan ulul’albab yang secara jelas digambarkan Alquran 3: 190-191 yang artinya sebagai berikut : “sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang adalah tanda-tanda bagi ulul albab, yaitu mereka yang mengingat (zikir/qalb) tentang Allah dalam keadaan berdiri, duduk, berbaring dan memikirkan (aql, rasio) tentang penciptaan langit dan bumi ; ya Tuhan kami, tidaklah Engkau ciptakan semua ini dengan sia-sia ; Mahasuci Engkau, maka hindarkanlah kami dari siksaan neraka.

Penjelasan Alquran di atas bisa dimengerti akan adanya proses rasional transcendental di mana 1) mengingat (zikir pada kekuasaan Allah) mendahului 2) berpikir untuk memahami dan mendalami semua ciptaanNya di langit dan di bumi,3) dan mencapai proses transendensi dengan 4) kesadaran tidak akan menyia-nyiakan semua ciptaanNya dan aktualitas perbuatan yang terhindar dari siksaan neraka. Ini menjadi metoda berpikir integratif dan interkonektif yang berada dalam jalan hidup seseorang untuk selalu mensyukuri dan menghindari siksaan neraka.

Karena itu, bagi penulis makna surat al fatihah yang dibaca setiap kali oleh seorang muslim ketika menjalankan solat, terutama saat membaca Alquran 1: 6-7 yang dijelaskan artinya : “tunjukkan kami jalan yang lurus, yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka, bukan mereka yang dimurkai dan bukan pula mereka yang tersesat. Maka jalan lurus itu dapat dimengerti sebagai metoda berpikir yang secara konsisten dan lurus, kemudian diaktualisasikan dalam perbuatan yang memberikan manfaat bagi kehidupan bersama, akan menjadi nikmat, bukan laknat apalagi tersesat.

Filsafat Islam sebagai metoda berpikir menjadi dasar bagi paradigma integrative interkoneksi, yang secara sistemik menyatukan antara aql, qalb, wahyu dan realitas menjadi suatu metodologi berpikir yang bersifat rasional transcendental, dan selalu berdimensi majemuk. Karena itu, filsafat Islam sebagai metode berpikir seperti yang dijelaskan di atas, akan menjadi dasar dalam merumuskan filsafat dalam studi-studi keislaman. Dalam kaitan ini, maka seharusnya dalam setiap fakultas diajarkan filsafat Islam sesuai dengan bidang kajiannya masing masing, seperti filsafat hukum Islam di fakultas syari'ah, filsafat pendidikan Islam di fakultas tarbiyah, filsafat dakwah Islam di fakultas dakwah, filsafat ekonomi Islam di fakultas ekonomi dan bisnis dan seterusnya.

### **Integrasi Dan Interkoneksi Sebagai Metodologi Dalam Studi Keislaman**

Dalam sebuah forum dialog di TVRI Yogyakarta, penulis selaku rektor UIN Sunan Kalijaga ditanya oleh seorang pemirsa, bahwa berubahnya IAIN menjadi UIN adalah suatu pendangkalan ilmu agama. Pertanyaan mereka itu didasarkan pada fenomena bahwa penguasaan ilmu agama pada alumni UIN lebih rendah daripada alumni IAIN dulu. Pertanyaan itu juga pernah menjadi perdebatan yang panjang di kalangan akademisi IAIN ketika kita akan berubah menjadi UIN.

Di samping itu, pandangan bahwa ilmu keislaman adalah ilmu agama masih tetap kuat di kalangan masyarakat Islam sendiri, sehingga ilmu keislaman bagi mereka adalah ilmu-ilmu agama seperti yang ada di IAIN dulu, yaitu ushuluddin, dakwah, syariah, adab dan terbiyah. Sedangkan ilmu-ilmu di luar studi agama adalah bukan ilmu keislaman. Dengan kata lain, mereka sebenarnya masih berpandangan bahwa Islam adalah agama, bukan kebudayaan, sehingga sains dan teknologi sebagai bagian dari kebudayaan, tidaklah termasuk kajian keislaman.

Karena itu, paradigm integratif dan interkoneksi menjadi sangat penting dan fundamental dalam merumuskan kajian-kajian keislaman,

di mana posisi Islam sebagai nilai-nilai yang mendasar dan mengikat setiap kajian keislaman yang ada dalam berbagai aspek kebudayaan, baik kebudayaan sebagai sistem nilai, produk maupun eksistensi manusia dalam perjalanan hidupnya yang kompleks.

Dalam pandangan penulis, yang paling sulit dilakukan dalam usaha melakukan integrasi dan interkoneksi studi-studi keislaman adalah bagaimana merumuskan metodologinya. Upaya integrasi dan interkoneksi yang banyak dilakukan sekarang ini adalah mengintegrasikan dan menginterkoneksi materi kajian dari studi studi keislaman dalam kajian ilmu-ilmu umum atau sebaliknya, seperti mengintegrasikan materi kajian kajian Islam, terutama Alquran dan Alhadits diintegrasikan dan diinterkoneksi dengan bidang kajian-kajian ilmu-ilmu umum.

Konsep pohon ilmu ilmu keislaman (Prof Imam Suprayogo) serta konsep jaring labah-labah ilmu ilmu keislaman ( Prof Amin Abdullah) menurut pandangan penulis yang sempit ini, rasanya belum sampai merumuskan pada metodologinya. Integrasi dan interkoneksi model ini, seringkali diimplementasikan dengan melakukan integrasi infrastruktur fisik dan non fisik, termasuk material dan bahan ajar dalam pengembangan keilmuan dalam suatu konsep universitas.

Dalam pandangan Islam, sebenarnya tidak mengenal dualisme pendidikan dan dikhotomi keilmuan. Pendidikan harus dilakukan secara integratif, sehingga keragaman ilmu bisa saling menyapa dan menyatu dalam memecahkan persoalan kemanusiaan yang makin kompleks. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa masalah masalah kemanusiaan, seperti kesejahteraan, kemiskinan, kebahagiaan, keamanan dan perdamaian, tidaklah bisa dipecahkan dengan pendekatan tunggal keilmuan semata mata. Karena itu, pendekatan integratif dan interkoneksi adalah suatu keniscayaan dalam kehidupan yang semakin global ini.

Jika kita akan menempatkan integrasi dan interkoneksi sebagai suatu metodologi, maka dalam setiap jenjang pendidikan di UIN Suka baik S1, S2 maupun S3nya, bagaimana jabaran dalam kurikulumnya. Demikian juga halnya dalam berbagai fakultas yang ada, bagaimana integrasi dan interkoneksi sebagai metodologi dapat diimplementasikan dalam berbagai fakultas, sehingga sehingga masing-masing keilmuan yang dikembangkan oleh setiap fakultas berada dalam ikatan metodologi yang sama, yaitu integrasi dan interkoneksi.

Semoga bermanfaat *wallahu a'lamu bishshowab.*

# **STUDI INTEGRATIF-INTERKONEKTIF: PENGALAMAN DAN PENGEMBANGAN PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA**

**Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, MA**

## **Pendahuluan**

Sejumlah tokoh dari sejumlah institusi di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI; UIN, IAIN dan STAIN) menawarkan studi Islam yang saling menyapa dengan ilmu umum. Dari sejumlah tokoh dengan model tawaran masing-masing dapat disebut di antaranya adalah; Inegrative-interconective oleh Prof. Dr. Amin Abdullah dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,<sup>1</sup> Pohon ilmu oleh Prof. Dr. Imam Suprayogo dari UIN Imam Malik Malang,<sup>2</sup> memadukan antara metafisik dan fisik oleh Prof. Dr. Mulyadi Kartanegara dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,<sup>3</sup> dan

---

<sup>1</sup> Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010); Amin Abdullah dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (sebuah Antologi)* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007); Amin Abdullah dkk., *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006); Amin Abdullah dkk., *Integrasi Sains –Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2004); Amin Abdullah M. dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003); Fatimah, dkk., *Model-Model Penelitian dalam Studi Keislaman Berbasis Integrasi Interkoneksi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Suka, 2006).

<sup>2</sup> Imam Suprayogo, dkk., *Implementasi Pendidikan Sains di Lembaga Pendidikan Islam* (Kediri; STAIN Kediri Press, 2010); Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam Perspektif UIN Malang* (Malang: UIN Malang Press, 2006); Imam Suprayogo, “Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang”, dalam Zainal Abidin Baqir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005); M. Fauzan Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realita* (Malang: UIN Maliki Press, 2011); Tim penyusun, *Memadu Sains dan Agama Menuju Universitas Islam Masa Depan* (Malang: Bayumedia, 2004).

<sup>3</sup> Mulyadi Kartanegara, “Integrasi Ilmu Pengetahuan, Itulah Islam”, dalam *On Islamic Civilization: Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam yang Sempat Padam* (Semarang:

kembali pada kesatuan transenden semua ilmu pengetahuan oleh Prof. Dr. Azyumardi Azra.<sup>4</sup>

Sementara dari sejumlah institusi di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) untuk tujuan yang sama dapat dicatat di antaranya, Twin towers oleh UIN Sunan Ampel Surabaya, dan Integrasi Ilmu Agama dan Umum (wihdatul ‘Ulûm, Unity of knowledge) oleh UIN Walisongo Semarang, yakni: (1) spiritualisasi ilmu umum, (2) humanisasi Ilmu Agama, dan (3) revitalisasi local wisdom. Demikian juga dengan sejumlah UIN lainnya, seperti UIN Alauddin Makassar.<sup>5</sup>

Tulisan ini berusaha menggambarkan pengalaman UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, khususnya pengalaman penulis dalam mengaplikasikan studi integrative-interkoneksi. Setelah pendahuluan dikemukakan pengalaman UIN Yogyakarta yang sedikit dibandingkan dengan UIN Jakarta. Bahasan berikutnya adalah pengalaman penulis dalam menimplementasikan kajian integrative-interkoneksi. Akhirnya tulisan dipungkasi dengan catatan kesimpulan.

## **Pengalaman Pascasarjana UIN Yogyakarta**

Pengalaman Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam mengembangkan kajian integrative-interkoneksi dapat dikatakan telah didesain dengan mata kuliah Pendekatan dalam Studi Islam. Dengan mata kuliah ini dijelaskan sejumlah pendekatan yang mungkin dilakukan dalam studi Islam dan salah satunya adalah pendekatan integratif-interkoneksi. Sementara untuk program S1 kajian integrative-interkoneksi diperkenalkan dan dimasukkan menjadi bagian dari matakuliah Pengantar Studi Islam (PSI).

Salah satu contoh satuan acara perkuliahan dalam mata kuliah Pendekatan dalam Studi Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah berikut:

### **Deskripsi Matakuliah**

- Matakuliah Pendekatan dalam Pengkajian Islam ini bersifat seminar dan bertujuan membahas sejumlah pendekatan dan teori yang dapat dan mungkin digunakan dalam melakukan penelitian di bidang *islamic studies*, khususnya di bidang bimbingan konseling Islam.
- Maka pembahasannya adalah mendiskusikan bagaimana

UNISSULA Press, 2010); Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu* (Bandung: Arasy Mizan, 2005).

<sup>4</sup> Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-Ilmu Agama", dalam Zainal Abidin, Jarot Wahyudi dan Afnan Anshori, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 211.

<sup>5</sup> Nurman Said, dkk., *Sinergi Agama dan Sains* (Makassar: Alauddin Press, 2005).

menggunakan sejumlah pendekatan dan teori dalam penelitian di bidang *islamic studies*, khususnya bidang bimbingan konseling Islam.

### Standar Kompetensi

- Apabila dimungkinkan mahasiswa dapat mengembangkan pendekatan dan teori, baik pendekatan dan teori *islamic studies* maupun non-islamic studies, seperti pendekatan dan teori ilmu sosial dan budaya menjadi pendekatan dan teori dalam melakukan penelitian di bidang *islamic studies*, khususnya bidang bimbingan konseling Islam.

### Kompetensi Dasar

- Mahasiswa dapat menggunakan sejumlah pendekatan dan teori dalam melakukan penelitian di bidang *islamic studies*, khususnya bidang bimbingan konseling Islam.

Matakuliah Pendekatan dalam Studi Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta diasuh oleh seorang dosen.

### Materi Pokok

1. Pengantar: a. course outline, dan b. kontrak belajar
2. Objek penelitian Islam (review)
3. Hubungan pendekatan dengan teori (review),
4. Pendekatan normatif dan yuridis,
5. Pendekatan jender,
6. Pendekatan ilmu Jiwa
7. Pendekatan hermeneutik,
8. Pendekatan tematik,
9. Pendekatan integrative-interkonektif,
10. Pendekatan sejarah
11. Pendekatan sosiologi
12. Pendekatan linguistik

Sekedar perbandingan dengan Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, ada mata kuliah Pendekatan dan Metodologi Studi Islam, yang boleh dikatakan mempunyai tujuan yang sama dengan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Adapun deskripsi singkat mata kuliah tersebut dapat dicatat berikut.

### Tujuan:

- a. Memperkenalkan kepada mahasiswa berbagai pendekatan dalam kajian Islam;

- b. Memberikan kemampuan kepada mahasiswa untuk menilai dan mengkritisi sebuah hasil penelitian (tesis/disertasi), baik dari segi metodologi maupun teori, serta menawarkan alternatif disain penelitian terhadap studi yang dikritisi.

### Tahapan Perkuliahan

1. Kuliah/seminar sebagai pendekatan kajian Islam yang dibimbing oleh dosen dalam bidangnya. Dalam hal ini tekanan dosen bukanlah mengajarkan materi ilmu dari bidang keahliannya itu, melainkan mengenai metodologi penelitian untuk mengkaji bidang ilmu itu. Memang menjelaskan materi masing-masing bidang keahlian dosen itu tentu tidak dapat dihindari, karenanya para dosen selain akan mengacu kepada buku bacaan wajib juga berusaha menyebutkan contoh penelitian sebanyak mungkin yang telah dilakukan di bidang itu, sehingga metodologi dan substansi/materi bidang ilmu/keahlian itu dapat dijelaskan sekaligus.
2. Mahasiswa diminta membuat *resume* terhadap 2 (dua) hasil penelitian (tesis/disertasi untuk mahasiswa S2 dan disertasi saja untuk mahasiswa S3), masing-masing 10-15 halaman. *Resume* dibuat setelah mahasiswa membaca secara lengkap isi tesis/disertasi tersebut, mulai dari Bab Pendahuluan hingga Bab Kesimpulannya (bukan hanya Bab Pendahuluan dan Bab Kesimpulan). *Resume pertama* diserahkan pada minggu ke-4, dan *resume kedua* pada minggu ke-8. Diharapkan kepada para mahasiswa untuk menggunakan/merujuk/mengangkat hasil *resumenya itu pada kesempatan yang tepat* dalam setiap diskusi/seminar, sehingga mahasiswa dapat saling berbagi ilmu mereka.
3. Presentasi makalah akhir yang bersifat kritik terhadap suatu penelitian (tesis/disertasi ketiga), dengan isi/kriteria sebagai berikut:
  - a. mengkritisi metodologi yang digunakan penulis tesis/disertasi. (Bagian ini pada dasarnya mengkritisi bagian pendahuluan tesis/disertasi);
  - b. mengkritisi teori yang digunakan penulis tesis/disertasi. (Bagian ini berisi kritik bukan hanya terhadap pemilihan teori yang dikemukakan dalam Bab Pendahuluan, tetapi juga diskusi tentang substansi yang disajikan pada bab-bab analisisnya dan Bab Kesimpulan);
  - c. menawarkan metodologi dan teori alternatif dalam rencana penelitian. (Bagian ini mengemukakan saran dari segi

- metodologi dan saran dari segi teori apabila penulis review melaksanakan penelitian dengan judul yang sama seperti judul tesis/disertasi yang direviewnya itu); dan
- d. merujuk literatur metodologi dan teori. (Setiap kritik atau saran alternatif metodologis atau teoritik yang disajikan harus disertai rujukan berupa buku-buku metodologi atau teori.
4. Format makalah akhir terdiri atas dua bagian. Pada bagian pertama disajikan resume antara 5-10 halaman, setelah itu pada bagian kedua barulah disajikan kritik dan saran alternative antara 8-15 halaman, sehingga jumlah halaman seluruhnya adalah antara 18-25 halaman (tidak termasuk Daftar Pustaka). Mahasiswa yang menyerahkan makalah akhir kurang dari 18 halaman, dinyatakan tidak lulus secara otomatis dan tidak ada kesempatan memperbaiki makalah akhir. Draft makalah akhir didiskusikan dalam kelas secara bergantian untuk mendapatkan saran penyempurnaan. Kemudian, setelah diperbaiki, makalah akhir diserahkan bertepatan pada hari ujian tulis mata kuliah ini.

Buku bacaan wajib:

1. Peter Connolly, *Approaches to the Study of Religion*, 1999.
2. Ahmad Norma Permata, *Metodologi Studi Agama*
3. M. Amin Abdullah, dkk., *Antologi Studi Islam*
4. Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*

Tim dosen:

1. Prof. Dr. H.M. Atho Mudzhar, MSPD
2. Prof. Dr. Abuddin Nata, MA
3. Prof. Dr. A. Rodoni
4. Prof. Dr. Oman Fathurahman, M. Hum.
5. Dr. Muhaimin AG
6. Dr. Ahmad Luthfi, MA
7. Dr. Sudarnoto Abdul Hakim, MA
8. Dr. Yusuf Rahman, MA

Perbedaan lain antara dua institusi ini, bahwa Matakuliah Pendekatan di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta diasuh oleh satu orang dosen, sementara di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta diasuh oleh sejumlah dosen.

Kemudian pernah dilakukan focus group discussion (FGD) untuk mengetahui kesan, pandangan dan usulan dari para dosen terhadap mata kuliah Pendekatan dalam Studi Islam ini setelah sekian lama diusung.<sup>6</sup> Kesan, pandangan dan usulan dari anggota FGD dapat dicatat berikut:

Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain:

- a. Kajian Integrasi-interkoneksi sudah sejak dahulu, tetapi belum ada evaluasi,
- b. Agar kajian Integrasi-interkoneksi diimplementasikan di seluruh fakultas, khususnya fakultas umum,
- c. Mengajar matakuliah apapun, termasuk Pendekatan Studi Islam mestinya menguasai metodologi
- d. Mahasiswa harus diperkenalkan maksud pendekatan, dan kajian Islam harus lewat penelitian, Islam sebagai ilmu bukan sebagai ajaran.
- e. Maka dalam menyampaikannya diawali dengan model-model, dengan merujuk pada buku Richard Martin,
- f. Setelah itu kemudian menjelaskan pendekatan-pendekatan kajian Islam.

2. Dr. Ustadi Hamzah

- a. Titik tekan dari matakuliah pendekatan tergantung pada prodi (al-Qur'an, dll.)
- b. Studi al-Qur'an dan Hadis (SQH) menekankan fenomenologi agama dengan mengacu pada teori-teori agama
- c. Dari fenomenologi muncul secara empiric apa yang ada dalam studi Islam (Ide, perbuatan, penganut)
- d. Dari itu kemudian dibreak down dalam gejala alam, sosial, baru kemudian agama
- e. Matakuliah pendekatan sesuai dengan subjek kajian
- f. Target dari matakuliah pendekatan adalah agar mahasiswa mampu mengungkapkan asumsi dasar dan penggunaannya.

3. Fatimah, Ph.D.

- a. Saya selalu berpikir bagaimana isi matakuliah pendekatan, karena memang lentur
- b. Setuju titik tekan pada prodi, tetapi perlu dipikirkan ada

---

<sup>6</sup> FGD dilaksanakan oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada hari Senin, 16 Desember 2013.

dasar-dasar yang semua prodi harus ada

- c. Buku rujukan diterjemahkan p Minhaji, Pendekatan Sejarah (diperkenalkan kepada mahasiswa pendekatan tradisional dan kritik sumber kemudian menggugah mereka untuk berani kritik), setelah buku ini ada buku p Atho untuk memahami objek apa saja yang dapat dikaji, kemudian maju ke pendekatan tradisional dan kritik sumber, baru masuk prodi, khususnya isu-isu di bidang bersangkutan. Kemudian menggugah mereka agar dapat membuat penelitian yang menarik.
- d. Kemudian dua pertemuan terakhir ada presentasi proposal (mi
- e. Jadi ada guide yang harus masuk kemudian ada materi sesuai prodi

#### 4. Dr. Waryono

- a. Tujuan matakuliah pendekatan adalah bagaimana mahasiswa bisa mengaplikasikannya ketika menulis karya ilmiah (tesis dll.)
- b. Maka langkah pertama adalah mahasiswa diminta membuat mini riset, dengan ukuran mereka mampu memberikan penjelasan dimana pendekatannya;
- c. kalau mahasiswa sudah mampu menunjukkan bagaimana menggunakan pendekatan berarti sudah sesuai
- d. Cara lain adalah mengkaji/mereview disertasi untuk mencari kesesuaian antara bab I dengan analisis, artinya melihat kecocokan antara pendekatan dengan analisis yang digunakan
- e. Diharapkan output matakuliah pendekatan adalah proposal tesis.
- f. Buah dari matakuliah ini menjadi lebih terbuka, dan ini menjadi ciri khas alumnus UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

#### 5. Dr. M. Nur

- a. Untuk melihat apakah mahasiswa paham atau tidak dengan pendekatan, maka langkah pertama tanya maksud pendekatan, dan biasanya mahasiswa tidak paham,
- b. kemudian diminta dali-dalil juga belum paham maksudnya
- c. Seolah S2 lanjutan S1 padahal tidak ada di S1.

- d. Karenanya perlu ada menjelaskan pengertian pendekatan (pengantar), dan
  - e. Bisa dengan membaca buku C Adam, dimana diperkenalkan lima pendekatan
  - f. Setelah itu kemudian ditarik ke kasus-kasua dengan menggunakan pendekatan
  - g. Di tugas akhir dibahas topik sama dengan beragam pendekatan
  - h. Kemudian disarankan agar matakuliah ini tidak diparoh-paroh, tetapi utuh oleh seorang dosen agar runtun
  - i. Mahasiswa dimotivasi agar makalah matakuliah ini dapat diproyeksikan menjadi tesis.
6. Dr. Muqawim
- a. Dalam aplikasinya dijelaskan lebih dahulu dengan single identity, baru kemudian dijelaskan integritas-interkoneksi
  - b. Jadi normativitas harus dipahami lebih dahulu baru kemudian menjelaskan dalam realiti dengan sejumlah pendekatan
  - c. Kemudian dijelaskan model-model dari masing-masing pendekatan
  - d. Dimotivasi mahasiswa untuk bebas memilih menggunakan pendekatan apa yang disenangi.
7. Sahiron, Ph.D.
- a. Malah matakuliah ini sebaiknya diampu beberapa orang dosen sesuai dengan keahlian masing-masing, kira-kira ada 6 dosen.
  - b. Setuju ada guide yang semua prodi ada, kemudian berkembang ke pendekatan lain yang diampu sejumlah dosen sesuai dengan keahliannya
  - c. Asumsi dari usulan matakuliah ini diasuh banyak dosen, bahwa tidak seorang dosen menguasai seluruhnya, sebab ketika menggunakan satu pendekatan ilmu secara otomatis harus menguasai teori-teori di bidang ilmu tersebut.
8. Euis Nurlaila, Ph.D.
- a. Pengalaman saya mengampu matakuliah pendekatan di Fakultas Tarbiyah, konsentrasi Bimbingan dan Konseling (BK), diminta untuk menghubungkan materi dengan

- masalah BK sebagai prodi dan konsentrasi
- b. Di UIN Jakarta matakuliah ini diberikan kepada seluruh mahasiswa.
  - c. Ini artinya matakuliah ini adalah matakuliah umum, dan mahasiswa memang belum paham maksud pendekatan
  - d. Tentang tanaga pengampu matakuliah tidak perlu dikeroyok banyak dosen, sebab matakuliah ini bukan bicara masing-masing ilmu, tetapi menggunakan ilmu tersebut sebagai pendekatan.
  - e. Cara penyampaiannya adalah diawali dengan pemahaman metode, kemudian pemahama pendekatan
  - f. Dalam pemahamannya dilakukan dengan penugasan menulis proposl, dan dengan ini diharapkan lebih konkrit dengan pendekatan apa yang digunakan
  - g. Terakir memberikan tugas mereview disertasi, mana yang disukai.
  - h. Harapannya jangan sampai terjadi ketika menguji tesis yang menggunakan pendekatan sosiologi, tetapi ketika ditanya dimana digunakan pendekatan sosiologinya ternyata tidak ketemu.

#### 9. Dr. Sangkot Sirait

- a. Usulan tim teaching dalam mengampu matakuliah pendekatan amat bagus, tetapi di lapangan mahasiswa sangat dangkal pengetahuan mahasiswa tentang masing-masing ilmu yang digunakan sebagai pendekatan.
- b. Krn itu matakuliah ini hanya menjadi pengantar yang diampu seorang dosen
- c. Perlu ada SAP yang standard untuk dijadikan sebagai acuan.

Apa yang dapat disimpulkan dari pandangan peserta FGD tersebut di atas, bahwa peserta mempunyai kesan, pandangan dan usulan yang beragam terkait dengan keberadaan pendekatan kajian integrative-interkoneksi. Adanya berbagai kesan, pandangan dan usulan dapat dikelompokkan menjadi bersifat positif dan ada pula yang negative, ada yang optimis dan ada yang pesimis. Namun satu kesimpulan yang penting dicatat semua peserta sepakat kajian integrative-interkoneksi perlu mendapat perhatian, dan bahkan tidak berlebihan untuk menyimpulkan bahwa semua sepakat kajian integrative-interkoneksi ini menjadi ciri khas studi Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karena itu selayaknya

semua mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menguasai dan mampu menggunakannya. Maka ada peserta yang menyebutkan sebagai kesimpulan bersama bahwa:

1. Perlu ada *guide* atau apapun namanya yang diberikan kepada seluruh mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanpa kecuali agar mahasiswa dapat mengaplikasikannya,
2. Perlu ada tim dosen pengampu matakuliah kajian integratif-interkoneksi,
3. Semua dosen pengampu matakuliah Pendekatan dalam Studi Islam mempunyai pandangan yang sama tentang matakuliah dimaksud meskipun aplikasinya berbeda-beda bahkan memang harus berbeda sesuai dengan prodi.

### **Pengalaman Penulis**

Ketika mengajar di program S1, sebagai pengalaman penulis, keahlian kajian integrative-interkoneksi diberikan dan masuk dalam mata kuliah Pengantar Studi Islam (PSI). Sebagai bagian dari mata kuliah PSI, maka salah satu subjek yang diajarkan adalah pendekatan integrative-interkoneksi, di samping juga diperkenalkan beberapa pendekatan lain.<sup>7</sup> Dalam bahasannya diawali dengan penjelasan apa perbedaan antara objek material penelitian dengan objek formal penelitian. Dimana objek material kajian/penelitian adalah objek yang merupakan focus kajian dari suatu ilmu pengetahuan tertentu.<sup>8</sup> Sementara objek formal kajian/penelitian adalah objek yang menyangkut sudut pandang, sisi apa dari objek material, yaitu dari sudut pandang apa atau sisi apa dari objek material yang dikaji atau dibahas, dan di sinilah posisi pendekatan.<sup>9</sup> Dengan penjelasan ini dimaksudkan agar mahasiswa dapat membedakan antara Islam sebagai objek material penelitian dan sejumlah pendekatan sebagai sudut pandang, sisi yang dibidik dari Islam, sebagai objek formal penelitian.

Pengalaman mengampu mata kuliah Pendekatan dalam Studi Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (S2), juga diawali dengan cara yang hampir sama, dimulai dari pengertian pendekatan. Penjelasan pun pada prinsipnya sama dengan penjelasan yang diberikan di S1, yakni meletakkan studi Islam sebagai objek material penelitian dan pendekatan sebagai objek formal.

---

<sup>7</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, edisi revisi (Yogyakarta : ACAdeMIA + TAZZAFA, 2010)

<sup>8</sup> Kaelan, *Metode Penelitian Agama*, hlm. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 40.

Sementara pengamalan dan pengalaman penggunaan kajian integrative-interkoneksi dalam mata kuliah Hukum Perkawinan, penulis banyak menggunakan kajian multidisipliner. Untuk menjelaskan kajian multidisipliner yang penulis gunakan, perlu penjelasan ringkas dengan pendekatan dimaksud. Namun sebelumnya lebih dahulu dijelaskan pendekatan lain yang dekat hubungannya dengan kajian multidisipliner sebagai berikut.

1. Kajian monodisipliner adalah kajian satu disiplin ilmu tertentu yang menggunakan metode tertentu di samping ilmu-ilmu lainnya, baik ilmu teoritis maupun praktis.<sup>10</sup>
2. Dengan demikian maka kajian monodisipliner adalah kajian satu bidang ilmu tersendiri dengan objek material dan objek formal tertentu, dan dengan metode tersendiri.
3. Contoh penggunaan kajian monodisipliner adalah agama sebagai objek material dikaji dari segi objek formal (sudut pandang) sejarah, sosiologi, antropologi, hukum, dll. Contoh dari penggunaan pendekatan monodisipliner ini adalah seperti Weber melihat agama dari sudut pandang sosiologi, Clifford Geertz (*Religion of Java*) melihat agama dari sudut pandang antropologi.<sup>11</sup> Maka jelas Islam sebagai objek materialnya dan pendekatan sosiologi dan antropologi sebagai objek formal, sudut pandang.
4. Kajian multidisipliner adalah kajian dengan membangun kerjasama antara ilmu pengetahuan yang masing-masing tetap berdiri sendiri dan dengan metode sendiri-sendiri.<sup>12</sup>
5. Definisi lain disebutkan, kajian multidisipliner adalah kajian interkoneksi antar satu ilmu dengan ilmu lain namun masing-masing bekerja berdasarkan disiplin dan metode masing-masing.<sup>13</sup>
6. Ungkapan lain pendekatan multidisipliner adalah pendekatan dalam pemecahan suatu masalah dengan menggunakan berbagai sudut pandang banyak ilmu yang relevan dengan masalah yang sedang dipecahkan.
7. Disebutkan juga, multidisipliner (*multidisciplinay*) adalah penggabungan beberapa disiplin untuk bersama-sama mengatasi masalah tertentu.
8. Meskipun kajian monodisipliner tidak disebut sebagai kajian

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm.18.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 24.

<sup>12</sup> A.G.M. Van Melsen, *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita*, terj. K. Bertens (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. 59; Kaelan, *Metode Penelitian Agama*, hlm. 19-20

<sup>13</sup> Kaelan, *Metode Penelitian Agama*, hlm. 20.

interkoneksi, tetapi pada prinsipnya juga kajian interkoneksi, yakni interkoneksi antara Islam sebagai objek material dan sosiologi dan antropologi sebagai objek formal dalam studi Weber dan Clifford Geertz.

9. Interdisipliner adalah kajian yang kerjasama antar satu ilmu dengan ilmu lain sehingga merupakan satu kesatuan dengan metode tersendiri.<sup>14</sup> Dengan kajian interdisipliner diharapkan mampu mengkaji berbagai aspek yang ada dan mampu menyajikan *natural setting* dari objek kajian.
10. Kajian interdisipliner sejalan dengan kenyataan bahwa Ilmu pengetahuan berkembang menjadi sintesis dari dua bidang ilmu pengetahuan yang berbeda, dan berkembang menjadi satu disiplin ilmu tersendiri. Misalnya ilmu social membutuhkan psikologi maka muncullah psikologi social. Ini disebut interdisipliner.<sup>15</sup>
11. **Definisi lain dari Pendekatan Interdisipliner** adalah pendekatan dalam pemecahan suatu masalah dengan menggunakan tinjauan berbagai sudut pandang ilmu serumpun yang relevan atau tepat guna secara terpadu.
12. Masih definisi lain, Interdisipliner (*interdisciplinary*) adalah interaksi intensif antar satu atau lebih disiplin, baik yang langsung berhubungan maupun yang tidak, melalui program-program pengajaran dan penelitian, dengan tujuan melakukan integrasi konsep, metode, dan analisis.
13. Antardisipliner adalah kajian yang menempatkan satu ilmu (misalnya ilmu agama) menjadi objek ilmu pengetahuan, sementara masing-masing ilmu bekerja berdasarkan metode dan karakter epistemology masing-masing.
14. Transdisipliner (*transdisciplinarity*) adalah upaya mengembangkan sebuah teori atau aksioma baru dengan membangun kaitan dan keterhubungan antar berbagai disiplin

Dengan model kajian Islam sebagai objek material sementara ilmu-ilmu social-humaniora sebagai pendekatan (objek formal), maka pada prinsipnya kajian semacam ini adalah kajian interkoneksi-antardisipliner, yakni studi antara ilmu Islam sebagai objek material dengan ilmu social-humaniora sebagai objek formal. Di sini ada interkoneksi, yakni berhubungan antara ilmu Islam sebagai objek material dan ilmu social-humaniora sebagai pendekatan, sudut pandang, sisi yang dikaji. Ada juga

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 21.

<sup>15</sup> Van Melsen, *Ilmu Pengatahuan*, hlm. 59, Kaelan, *Metode Penelitian Agama*, hlm. 20.

antardisipliner, yakni antar ilmu Islam sebagai objek material dan ilmu social-humaniora sebagai pendekatan, sudut pandang, sisi yang dikaji.

Ketika menggunakan salah satu ilmu social-humaniora sebagai pendekatan dalam mengkaji Islam, maka disebut monodisipliner. Sedangkan ketika menggunakan lebih dari satu ilmu social-humaniora sebagai pendekatan dalam mengkaji Islam, maka disebut multidisipliner. Namun mungkin juga terjadi intradisipliner, yakni mengkaji Islam sebagai objek material dengan menggunakan Islam juga sebagai pendekatan, sudut pandang, sisi yang dibidik. Misalnya mengkaji perkawinan umur minimal kawin dalam kajian Hukum Keluarga ditinjau dari sudut pandang Ushul Fikih. Dengan contoh ini berarti objek materialnya adalah kajian Islam, yakni masalah perkawinan, dan pendekatan, sudut pandang atau sisi yang dibidik adalah status hukum atau untuk mengukur baik atau tidaknya perkawinan dini dengan menggunakan pendekatan Ushul Fikih.

Praktek yang penulis gunakan dalam studi Hukum Perkawinan Islam adalah mengkaji dengan multidisipliner. Contoh penggunaannya adalah ketika membahas status perkawinan dini, maka subjek bahasan, objek material adalah status perkawinan dini. Untuk menentukan statusnya lebih dahulu ditinjau dari (1) sudut kesehatan alat-alat reproduksi calon manten dengan ilmu biologi, (2) tinjauan ilmu jiwa untuk memahami sejauhmana kesiapan jiwa calon manten, (3) tinjauan mukallaf dengan menggunakan Ilmu Ushul Fikih.<sup>16</sup>

Dari contoh tersebut dapat dilihat kajiannya menggunakan dua ilmu social-humaniora dan satu ilmu Islam sebagai sudut pandang, pendekatan, sisi yang dibidik. Maka studi tersebut kalau dirinci maka dapat disebut menggunakan pendekatan multidisipliner-antardisipliner-intradisipliner, bahkan ketika membahas tema umur perkawinan menggunakan kajian tematik. Pendekatan mulitidisipliner karena menggunakan lebih dari dua pendekatan. Antardisipliner karena antar studi Islam di satu sisi dengan Ilmu Biologi dan Ilmu Jiwa di sisi lain. Intradisipliner karena ada juga tinjauan, pendekatan, sudut pandang, sisi bidikan, dari Islam, yakni Ushul Fikih. Sementara kajian tematik bahwa seluruh nash yang menjadi dasar perkawinan dini dibahas secara integrative.

## Kesimpulan

Berdasarkan bahasan makalah ini dapat dicatat tiga simpulan

---

<sup>16</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdeMIA + TAZZAFa, 2009).

berikut. Pertama, bahwa dalam mensikapi integrasi atau interkoneksi antara studi Islam dan ilmu umum, khususnya social-humaniora, PTAI mempunyai model yang berbeda, minimal antara UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta yang ditulis dalam makalah ini. Kedua, kesan, pesan dan usulan dari dosen UIN Yogyakarta pun masih beragam dalam mensikapi kajian integrative-interkoneksi, namun kayaknya sudah setuju model kajian ini sebagai salah satu unggulan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ketiga, dari bentuk yang beragam itu, penulis memakai model kajian multidisipliner. Pemilihan ini didasarkan pada kecocokan atau lebih cocok dalam studi Hukum Keluarga Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- A.G.M. Van Melsen, *Ilmu Pengatahuan dan Tanggung Jawab Kita*, terj. K. Bertens. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Amin Abdullah dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (sebuah Antologi)*. Yogyakarta: SUKA Press, 2007.
- Amin Abdullah dkk., *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Amin Abdullah dkk., *Integrasi Sains-Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2004.
- Amin Abdullah M. dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*. Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam: Teori & Metodologi*. Yogyakarta: SUKA Press, 2000.
- Fatimah, dkk., *Model-Model Penelitian dalam Studi Keislaman Berbasis Integrasi Interkoneksi*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Suka, 2006.
- Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam Perspektif UIN Malang*. Malang: UIN Malang Press, 2006.
- Imam Suprayogo, dkk., *Implementasi Pendidikan Sains di Lembaga Pendidikan Islam*. Kediri; STAIN Kediri Press, 2010.
- Imam Suprayogo, "Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang", dalam Zainal Abidin Baqir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*.

- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, edisi revisi. Yogyakarta : ACAdEMIA + TAZZAFa, 2010.
- Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdEMIA + TAZZAFa, 2009.
- Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim. Yogyakarta: ACAdEMIA + TAZZAFa, 2009.
- M. Fauzan Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realita*. Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*. Bandung: 'Arasy Mizan, 2005.
- Mulyadi Kartanegara, "Integrasi Ilmu Pengetahuan, Itulah Islam", dalam *On Islamic Civilization: Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam yang Sempat Padam*. Semarang: UNISSULA Press, 2010.
- Nurman Said, dkk., *Sinergi Agama dan Sains*. Makasar: Alauddin Press, 2005.
- Tim penyusun, *Memadu Sains dan Agama Menuju Universitas Islam Masa Depan*. Malang: Bayumedia, 2004



# **PENGEMBANGAN INTEGRASI- INTERKONEKSI DALAM ILMU-ILMU AGAMA ISLAM: AL-QUR'AN KITAB RAHMAT PARADIGMA TAFSIR OTENTIK**

**Dr. H. Hamim Ilyas, MA**

Keterpurukan umat Islam yang sangat dalam dewasa ini dalam perspektif kebudayaan disebabkan oleh agama mereka yang tidak menginspirasi kejayaan. Tiadanya inspirasi kejayaan dari agama bagi umatnya secara struktural disebabkan oleh tafsir agama yang tidak relevan dengan zaman yang mereka jalani. Umat sekarang hidup pada zaman industri, tapi kultur mereka masih kultur pra-industri. Kultur pra-industri ini di antaranya terbentuk dari tafsir agama yang mereka anut.

Tafsir agama yang dianut umat selama ini, sesuai dengan tradisi yang diwarisi dari abad tengah, dikembangkan dalam ilmu-ilmu agama Islam: ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu fikih, ilmu kalam akidah dan ilmu tasawuf. Pengembangan tafsir dalam ilmu-ilmu tersebut dominan dengan kerangka departementalis obyek tiga ilmu terakhir: hukum, akidah dan spiritualitas. Penggunaan kerangka ini membuat mereka tidak memiliki wawasan kehidupan yang menyeluruh. Akibatnya mereka tidak mampu menyelenggarakan bidang-bidang kehidupan (ekonomi, politik dan lain-lain) dengan baik. Hal ini wajar karena wawasan penyelenggaraan saja mereka tidak punya, apalagi keterampilan menyelenggarakannya.

Dengan demikian keterpurukan umat Islam secara epistemologis berpangkal pada krisis ilmu-ilmu agama Islam yang menggunakan kerangka departementalis terbatas tiga bidang kehidupan di atas. Dari sudut ini keterpurukan mereka hanya dapat diatasi dengan pengembangan ilmu-ilmu agama Islam berkerangka holistik berwawasan seluruh bidang kehidupan, yakni kerangka kebudayaan. Sesuai dengan kebudayaan sebagai kehidupan yang dijalani melalui belajar, penggunaan kerangka

kebudayaan akan menghasilkan tafsir Islam yang komprehensif dan utuh (sitematis), dapat diamalkan (praktis), dan meninggikan kehidupan (fungsional).

Tafsir ilmu-ilmu agama Islam dilakukan terhadap al-Qur'an yang menjadi subyek kajiannya. Supaya tafsirnya memenuhi harapan yang sesuai dengan kerangka kebudayaan itu, kajian terhadap al-Qur'an harus dilakukan dengan paradigma yang sesuai dengan tujuan pewahyuannya sebagai rahmat bagi seluruh alam. Makalah ini mengkaji paradigma al-Qur'an yang harus digunakan dalam kajian ilmu-ilmu agama Islam di atas berikut turunannya dalam isi, fungsi dan penerapannya yang dipahami dari al-Qur'an sendiri. Kajian ini diharapkan dapat menjadi sumbangan bagi umat dalam mengambil langkah keluar dari keterpurukan yang dalam yang disebutkan di depan.

### **Paradigma dan Tujuan Pewahyuan Al-Qur'an**

Penegasan dalam al-Anbiya' mengenai kerasulan Nabi Muhammad sebagai rahmat bagi seluruh alam telah mencakup kerahmatan al-Qur'an yang menjadi bagian tak terpisahkan dari risalahnya. Penegasan secara umum ini dalam al-Qur'an ternyata juga didukung dengan penegasan khusus yang memperkuatnya. Penegasan dalam dua level ini membuktikan betapa kerahmatan kitab suci harus benar-benar diterima untuk selanjutnya dihayati dan diekspresikan dalam penafsiran dan pengamalannya.

Penegasan tentang kerahmatan al-Qur'an secara khusus terdapat dalam banyak ayat yang memuat kata *rahmah* yang dihubungkan dengannya. Dalam ayat-ayat itu kata *rahmah* ada yang disebutkan sendirian dan ada yang disebutkan bersama dengan kualitas-kualitas yang lain dengan posisi di tengah dan di belakang. Berdasarkan pemahaman tentang kecermatan dan kedalaman gaya (*uslub*) al-Qur'an dalam membicarakan tema-tema yang dijelaskannya, penyebutan dengan cara dan posisi yang berbeda ini menunjukkan maksud yang berbeda pula. Karena itu penyebutan kata *rahmah* dalam ayat-ayat tersebut secara sendirian menunjukkan maksud tertentu yang berbeda dari maksud penyebutannya bersama dengan beberapa kualitas yang lain.

Penyebutan kualitas *rahmah* bagi al-Qur'an secara sendirian terdapat dalam dua ayat. Pertama, al-Qashash, 28: 86: "Kamu tidak mengharap agar Al Quran diturunkan kepadamu. (Ia diturunkan) tiada lain sebagai rahmat dari Tuhanmu. Oleh sebab itu janganlah sekali-kali kamu menjadi penolong bagi orang-orang kafir."

Dalam ayat ini dinyatakan bahwa Nabi Muhammad sebelum mendapat wahyu sebenarnya tidak mengharapkan diberi kitab suci. Al-Qur'an diwahyukan kepadanya tiada lain hanyalah sebagai rahmat dari Tuhannya. Pernyataan dalam ayat ini menggunakan pola kalimat *qasbr, nafy-istitsna*. Pola ini untuk menegaskan bahwa kualitas satu-satunya yang ditetapkan bagi obyek adalah kualitas yang disebutkan dalam pernyataan, sedang kualitas-kualitas lain yang tidak disebutkan tidak diakui sebagai kualitasnya yang sebenarnya. Jadi ayat itu menegaskan bahwa satu-satunya kualitas al-Qur'an itu adalah *rahmah* dan kualitas selainnya dinafikan sebagai kualitasnya.

Kedua, ad-Dukhan, 44: 6:"... sebagai rahmat dari Tuhanmu. Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui". Ayat ini merupakan kelanjutan dari ayat-ayat yang sebelumnya yang membicarakan pewahyuan al-Qur'an dengan pertimbangan teologis, Allah sebagai pemberi peringatan dan pengutus para rasul. Pembicaraan ini disertai dengan penjelasan waktu turun kitab itu di malam yang penuh berkah dan isinya berupa hal yang penuh hikmah yang dijelaskan dengan menggunakan kluster-kluster. Kemudian ayat itu menyatakan keterangan (*hal*) al-Qur'an sebagai rahmat dari Allah. Pemberian keterangan setelah penjelasan itu semua menunjukkan bahwa al-Qur'an diwahyukan dengan titik tolak *rahmah* (Allah memberi peringatan berdasarkan *rahmah*), proses *rahmah* (pengangkatan rasul yang menerimanya sebagai *rahmah*) dan isinya *rahmah* (hal yang penuh hikmah yang bisa jadi pijakan membangun hidup yang baik). Apabila pemahaman ayat kedua ini dihubungkan dengan ayat pertama maka bisa dinyatakan bahwa *rahmah* itu merupakan satu-satunya kualitas yang ada, bahkan melekat pada alasan keberadaan, proses pewahyuan dan isi al-Qur'an.

Berhubung *rahmah* melekat pada keseluruhan aspek kehadiran al-Qur'an, maka *rahmah* itu merupakan kodratnya. Dia itu adalah kitab rahmat dalam jiwa dan keseluruhan bangunannya. Dengan kata lain dunia teksnya adalah dunia rahmat sehingga paradigma atau kerangka berfikir dalam keseluruhan pembicaraannya adalah kerangka rahmat. Dengan begitu maka desain seluruh ajaran dan pelajaran yang ada di dalamnya adalah desain rahmat, yakni desain untuk memberikan kebaikan yang nyata. Karena itu atribut-atribut lain yang biasa disematkan padanya seperti kitab sastra, kitab petunjuk dan kitab hukum berada dalam kerangka rahmat. Karena itu pula mengapresiasi dan menghadirkan al-Qur'an tidak sebagai kitab rahmat menyalahi kodratnya dan tidak adil terhadapnya.

Desain rahmat dalam ajaran al-Qur'an itu terlihat dengan jelas

dalam teologi positif yang diajarkannya. Bertitik tolak dari pewahyuannya untuk manusia, ia menetapkan ajaran-ajaran –meminjam kategori yang populer- akidah, syari’ah dan akhlak, dengan menggunakan pertimbangan manfaat bagi mereka, bukan bagi Allah atau Nabi. Akidah kepercayaan tauhid yang sentral dalam Islam ditekankan manfaatnya untuk membebaskan mereka dari mitos-mitos (tahayul, bid’ah dan khurafat) dan cengkeraman hawa nafsu yang dapat mendegradasikan kehidupan, seperti pembunuhan karena alasan budaya. Syari’ah pembebanan ditekankan kemudahan, dalam batas kemampuan mereka melaksanakan, dan manfaatnya untuk pengembangan moralitas privat dan publik, seperti shalat untuk mencegah perbuatan keji dan munkar. Kemudian akhlak perilaku pribadi dan sosial ditekankan untuk mewujudkan harmoni dan kemajuan, seperti saling menghormati, saling menghargai dan kerja keras. Dengan titik tolak itu pula ia menyampaikan kisah-kisah penuh hikmah yang pelajarannya bermanfaat untuk pembangunan jiwa, seperti kisah Nabi Yusuf yang disebutkan sebagai kisah terbaik dengan teladan akhlak dan perjuangannya berhasil melakukan mobilitas vertikal mulai dari nol (budak) sampai ke puncak (perdana menteri).

### **Isi dan Misi Al-Qur’an**

Isi al-Qur’an sebagai kitab suci dengan segala kompleksitasnya bisa dijelaskan dari berbagai segi. Dari segi posisinya sebagai agama normatif, isinya adalah ajaran dan pelajaran berdesain rahmat itu. Dengan bertitik tolak dari al-Fatihah yang dipandang sebagai abstrak al-Qur’an yang memuat keseluruhan isinya secara garis besar, sebagian ulama menjelaskan isi tersebut berdasarkan obyeknya. Sesuai dengan ini Az-zarkasyi menjelaskan bahwa isi al-Qur’an adalah tauhid, hukum (*al-ahkam*) dan peringatan (*tadzkir*).<sup>1</sup> Sesuai dengan itu pula Muhammad Abduh menyatakan bahwa isinya adalah tauhid, *al-wa’d wa al-wa’id* (janji dan ancaman), ibadah, kisah dan jalan kebahagiaan beserta cara menempuhnya untuk mendapatkan anugerah-anugerah dunia dan akhirat.<sup>2</sup>

Kemudian bila dilihat dari segi asalnya yang berkaitan dengan sumber, isi al-Qur’an itu adalah firman Allah. Namun jika asal itu dikaitkan dengan prosesnya, maka isinya bisa disebut secara berbeda. Apabila dilihat dari prosesnya melalui pewahyuan, maka isinya adalah wahyu dari Allah. Tetapi bila dilihat dari prosesnya melalui pengajaran,

<sup>1</sup> Badruddin az-Zarkasyi, *al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), I, hlm. 39.

<sup>2</sup> Muhammad Abduh, *Durus min al-Qur’an* (Ttp: Dar al-Hilal, t.t.), hlm. 41.

*ta'lim*, maka isinya adalah pengetahuan. Proses inilah yang tampaknya ditekankan oleh Syah Waliyullah ad-Dahlawi ketika dia membagi isi al-Qur'an menjadi 5 pengetahuan: *'ilm al-abkam* (pengetahuan tentang hukum), *'ilm al-jadal* (pengetahuan tentang perdebatan al-Qur'an dengan Kaum Yahudi, Kristen, Musyrik dan Munafik), *'ilm at-tadzkir bi ala'illah* (kosmologi), *'ilm at-tadzkir bi ayyam Allah* (sejarah) dan *'ilm at-tadzkir bi al-maut wa ma ba'dah* (eskatologi).<sup>3</sup>

Selanjutnya jika dilihat dari sistematikanya dalam mushaf, isi al-Qur'an berupa surat dan ayat-ayat. Ulama sepakat bahwa jumlah surat yang dimuatnya adalah 114 dengan jumlah ayat yang ada di dalamnya menurut hitungan Ibn Abbas sebanyak 6216 (enam ribu dua ratus enam belas).<sup>4</sup>

Isi berupa surat dan ayat merupakan isi yang awalnya diperkenalkan oleh al-Qur'an sendiri. Surat merupakan serapan dari *surah* yang berarti tempat yang tinggi dan pagar atau dinding pembatas.<sup>5</sup> Isi al-Qur'an disebut dengan sebutan ini karena ia dipaparkan dengan menggunakan sekat-sekat. Sekat-sekat ini kemudian diidentikkan dengannya karena ia menaunginya sebagai tempat yang mewedahi antara satu sekat dengan sekat yang lain. Kemudian ayat merupakan serapan dari *ayah* (jamak *ayat*) yang dibentuk dari *at-ta'ayyi* yang berarti keteguhan dan kemantapan atas sesuatu.<sup>6</sup> Isi al-Qur'an disebut dengan sebutan ini karena ia merupakan penjelasan yang teguh dan mantap atas apa yang menjadi muatannya.

Isi berupa surat disebutkan dalam beberapa ayat yang menunjukkan bahwa ia merupakan bagian al-Qur'an yang mengandung isi muatan dan bentuk tertentu dan mengundang respon dan harapan tertentu pula. Muatan yang disebutkannya adalah isi hati orang-orang munafik yang mengolok-olok Allah dan rasul-Nya dengan respon kekhawatiran mereka ketahuan isi hatinya (at-Taubah, 9: 24); perintah iman kepada Allah dan berjihad bersama rasul-Nya dengan respon orang-orang munafik yang kaya dan berpengaruh enggan untuk mengikutinya (at-Taubah, 9: 86); isi surat at-Taubah dengan respon orang-orang munafik yang mempertanyakan isi mana yang dapat menambah keimanan dan respon orang-orang beriman yang bertambah iman dan besuka cita lantaran turunnya surat tersebut (at-Taubah, 9: 124); isi izin perang dengan respon orang-orang munafik yang pucat pasi karena takut mati

---

<sup>3</sup> Syah Waliyullah ad-Dahlawi, *al-Fauz al-Kabir fi Ushul at-Tafsir* (Kairo: Dar ash-Shahwah, 1986), hlm. 29-30

<sup>4</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I, hlm. 69.

<sup>5</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 254.

<sup>6</sup> Ibid., hlm. 28.

(Muhammad, 47: 20). Kemudian isi bentuk yang disebutkannya adalah ayat-ayat yang jelas dengan harapan supaya orang-orang beriman pengikut Nabi Muhammad mendapatkan pelajaran darinya (an-Nur, 24: 1).

Isi bentuk ayat-ayat juga disebutkan dalam an-Nur, 24: 34 dan 46 dan at-Thalaq, 65: 11. Dalam ketiga ayat ini isi itu disebutkan secara mandiri dengan diberi keterangan *mubayyinat* (yang memberi penjelasan) yang diturunkan oleh Allah dan dibacakan isinya oleh Nabi. Keterangan “yang jelas” dan “yang memberi penjelasan” menggambarkan betapa jelasnya isi al-Qur’an sehingga penjelasan menjadi identik dengannya. Karena itu dalam Ali Imran, 3: 138 ia dinyatakan sebagai penjelasan (*bayan*) bagi manusia.

Pernyataan al-Qur’an sebagai *bayan* itu menegaskan apa yang menjadi substansi isinya. Isinya adalah penjelasan. Penjelasan yang menjadi isinya dalam ayat di atas disebut *bayan*, sementara dalam an-Nahl, 16: 89 disebut *tibyan* dan dalam al-Baqarah, 2: 185 disebut *bayyinat*. Dalam pandangan az-Zamakhshari, *tibyan* berarti *bayan baligh* (penjelasan yang indah-komunikatif). Obyek penjelasannya yang disebutkan dalam ayat an-Nahl adalah *kulla syai’* yang berarti segala sesuatu. Namun yang dimaksudkan menurut mufasir dari Mazhab Mu’tazilah itu bukan arti bahasa ini, tapi makna yang sesuai dengan kedudukannya sebagai kitab suci agama, yaitu segala urusan agama dengan memberi tempat pada sunah Nabi dan ijmak.<sup>7</sup> Kemudian jika dihubungkan dengan an-Nahl, 16: 64 maka urusan agama yang menjadi obyek penjelasannya meliputi sesuatu yang diperselisihkan oleh umat dakwah Nabi, yang menurut az-Zamakhshari adalah kebangkitan setelah mati dan banyak hal yang berhubungan dengan apa yang diharamkan dan diharamkan serta apa yang harus dipercaya dan diingkari.<sup>8</sup>

Urusan agama yang luas dan diperselisihkan di antara umat dakwah ini dalam klasifikasi yang sudah populer disebut akidah, syariah dan akhlak; dan dalam klasifikasi studi agama kontemporer disebut teologi, kosmologi dan antropologi. Dalam hubungannya dengan kehidupan, kedua klasifikasi itu meliputi lima persoalan yang dicakup oleh al-Qur’an sebagai wahyu. Dengan demikian isi *tibyan* al-Qur’an adalah penjelasan yang indah dan efektif tentang asal-usul kehidupan, jalannya kehidupan, menjalani kehidupan, akhir kehidupan dan pasca kehidupan. Penjelasan tentang ini semua diberikan supaya umat tidak tersesat (al-Maidah, 5: 176) dari *shirath mustaqim*, jalan lurus (al-An’am, 6: 39).

Adapun obyek dari *bayyinat* (jamak dari *bayyin(ah)*) yang –dalam

<sup>7</sup> Az-Zamakhshari, *al-Kasyshaf*, II, hlm. 424.

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 416.

satu pengertian- berarti penjelasan yang indah-jelas<sup>9</sup> yang disebutkan dalam al-Baqarah, 2: 185 adalah *huda* dan *furqan*. *Huda* adalah *dalalah* (menunjukkan) dengan lembut. Al-Ashfahani menjelaskan bahwa petunjuk itu secara hierarkis meliputi petunjuk akal, kecerdasan dan pengetahuan-pengetahuan yang niscaya dalam kehidupan; agama; kemauan dan kemampuan mengamalkan apa yang diketahui; dan bimbingan ke surga.<sup>10</sup> Penjelasan ini menunjukkan bahwa dalam *huda* itu ada pengertian bimbingan tentang jalan, arah dan tujuan hidup. Berdasarkan pengertian ini maka *huda* adalah pedoman yang menggariskan jalan dan arah bagi manusia sehingga mencapai tujuan hidupnya. Tujuan hidup itu dalam etika normatif adalah kebahagiaan, yang bagi orang beriman sudah barang tentu tidak hanya kebahagiaan di dunia, tapi juga kebahagiaan di akhirat. Dengan demikian dengan fungsi itu al-Qur'an membimbing manusia untuk memperoleh kebahagiaan hidup mereka di dunia dan di akhirat. Kemudian *furqan* (secara bahasa berarti pisah) adalah pemisahan antara *haq* dan *bathil* dalam akidah, jujur dan dusta dalam perkataan, saleh dan rusak dalam perbuatan. *Furqan* dalam pengertian ini, kata al-Ashfahani, ada dalam al-Qur'an, Taurat dan Injil.<sup>11</sup> Dengan penjelasan indah-jelas yang menjadi isi al-Qur'an itu adalah penjelasan tentang pedoman hidup dan kepercayaan yang haq dan bathil, perkataan yang jujur dan dusta, dan perbuatan yang saleh dan merusak.

Selain *bayan* (*tibyan* dan *bayyinat*), isi al-Qur'an juga disebut dengan *amr hakim*, *bashair*, *dzikir*, *nur* dan *haqq*. Isi *amr hakim* disebutkan dalam ad-Dukhan, 44: 4. Selintas ayat ini menerangkan peristiwa yang terjadi pada Lailah Mubarakah yang tiada lain adalah Lailatul Qadar. Peristiwa itu menurut penafsiran at-Thabari –didasarkan pada berbagai sumber yang menyatakan bahwa malam itu terjadi tiap-tiap tahun- adalah penentuan semua urusan pada satu tahun yang bersangkutan yang meliputi ketentuan siapa yang mati, lahir, jaya dan hina dan semua yang terjadi selama setahun.<sup>12</sup> Tafsir ini diberikan at-Thabari sesuai dengan zaman ketika pemahaman tentang sunnatullah yang berlaku sejak penciptaan sampai kiamat dan kebebasan manusia belum mapan. Sekarang pemahaman tentang kedua hal ini telah mapan, sehingga diyakini bahwa apa pun yang dialami manusia terjadi sesuai dengan sunnatullah yang berlaku dan pilihannya sendiri. Berdasarkan pemahaman dan keyakinan ini maka apa saja yang terjadi dalam satu tahun tertentu tidak baru ditentukan pada Malam Lailah

<sup>9</sup> Ibn Mandhur, *Lisan*, XIII, hlm. 68.

<sup>10</sup> Al-Ashfahani, Mu'jam, hlm. 536.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 392.

<sup>12</sup> At-Thabari, *jami'*, XIII, hlm. 123.

Mubarakah atau Lailatul Qadar, tapi sudah ada ketentuannya pada saat diciptakannya alam miliaran tahun yang lalu. Karena itu keterangan tersebut bukan keterangan tentang peristiwa yang terjadi pada malam itu yang dilepaskan dari peristiwa penurunan al-Qur'an kepada Nabi yang disebutkan dalam ayat sebelumnya, tapi merupakan keterangan yang menyatu dengannya. Dengan demikian ayat-ayat di awal surat ad-Dukhan itu berarti bahwa pada malam Lailah Mubarakah Allah menurunkan al-Qur'an yang berisi penjelasan tertentu yang disebut *amr hakim*.

Ibn Katsir mengartikan *amr hakim* dengan ketentuan yang kuat, tidak bisa diganti dan diubah.<sup>13</sup> Ketentuan itu menyangkut segala hal yang disebutkan at-Thabari di atas. Sementara Abu Su'ud di samping menyebutkan arti itu juga menyebutkan arti lain, yaitu hal-hal penuh hikmah yang sesuai dengan ketentuan yang pasti itu.<sup>14</sup> Dalam bahasa Arab, kata *hakim* dibentuk dari *hikmah* bukan dari *hukm*. Berdasarkan ini, maka tafsir yang tepat untuk frasa itu adalah makna kedua yang dikemukakan Abu Su'ud.

Hikmah dibentuk dari akar kata *h-k-m* yang memiliki arti asal "mencegah untuk mewujudkan kebaikan".<sup>15</sup> Kemudian sebagai istilah, menurut al-Jurjani, artinya adalah kebenaran yang ada pada suatu persoalan yang bisa dicapai kemampuan manusia untuk memahaminya.<sup>16</sup> Untuk menambah jelas pengertiannya, arti asal hikmah dapat ditambahkan menjadi batasannya sehingga pengertiannya menjadi: kebenaran yang dapat dipahami manusia yang mencegahnya melakukan keburukan untuk mewujudkan kebaikan. Dengan kata lain hikmah adalah pengetahuan atau pernyataan yang benar yang dapat mencegah orang melakukan keburukan atau menimbulkan keadaan buruk. Karena pengertiannya demikian maka ia sering diterjemahkan dengan kearifan dan kebijaksanaan (*wisdom*). Berdasarkan ini maka *amr hakim* yang menjadi isi al-Qur'an itu adalah sesuatu yang harus diperhatikan yang menyatakan kebenaran yang mencegah keburukan atau keadaan buruk. Sesuatu yang harus diperhatikan itu adalah isi pernyataan atau isi ayat-ayat al-Qur'an. Isi itu sebagai hikmah dapat mencegah terjadinya keburukan atau keadaan buruk.

Kemudian isi *bashair* disebutkan dalam beberapa ayat dengan ada perbedaan keterangan. Dalam al-An'am, 6: 104 dan al-A'raf, 7: 203 disebutkan *bashair* dengan keterangan *min rabbikum* (dari Tuhanmu).

---

<sup>13</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, IV, hlm. 139.

<sup>14</sup> Abu Su'ud, *Irsyad*, VI, hlm. 47.

<sup>15</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 126.

<sup>16</sup> Al-Jurjani, *at-Ta'rifat*, hlm. 49.

Karena pembicaraan dalam ayat pertama (*qad ja'akum bashair min rabbikum*) tidak dihubungkan dengan pewahyuan dan fungsi serta hasil pengamalan al-Qur'an, maka *bashair* bisa dipahami tidak menunjuk ke al-Qur'an seperti terjemah Depag yang mengartikannya dan bukti-bukti yang nyata.<sup>17</sup> Namun dalam ayat kedua (*hadza bashair min rabbikum wa hudan wa rahmah*) pembicaraannya dihubungkan dengan tiga hal itu, maka tidak bisa tidak istilah *bashair min rabbikum* menunjuk kepada al-Qur'an, meskipun dalam kitab terjemah Depag masih diberi arti yang sama.<sup>18</sup> Adapun dalam al-Jatsiyah, 45: 20 istilah itu diberi keterangan *li an-nas* (bagi manusia).

*Bashair* merupakan jamak dari *bashirah* yang berarti potensi yang ada pada hati yang disinari cahaya suci yang dengannya orang bisa melihat hakekat dan kedalaman segala sesuatu.<sup>19</sup> Ketika istilah ini dijadikan sebutan untuk al-Qur'an, maka maksudnya sudah barang tentu bukan kekuatan batin itu sendiri, tapi perwujudannya. Jadi sebutan itu menunjukkan bahwa al-Qur'an itu merupakan perwujudan dari asma al-Bashir, Maha Melihat Hakikat dan Kedalaman Segala Sesuatu. Sebagai perwujudan dari asma itu, al-Qur'an pasti merupakan pandangan-pandangan yang hakiki dan mendalam terhadap semua hal yang dibicarakannya baik dalam substansi maupun visinya. Dalam substansi, pandangan-pandangan tersebut pasti benar tanpa mengandung keraguan (*la raiba fiha*). Kemudian dalam visi, ia menyatakan pandangan ke depan yang menjangkau waktu sepanjang zaman (*shilibun li kulli zaman wa makan*). Karena pandangan-pandangan yang benar dan visioner ini ada dalam al-Qur'an sebagai perwujudan dari Ke-Bashiran Allah, maka pandangan-pandangan tersebut menjadi isinya, bukan fungsinya.

Berhubung kehadiran al-Qur'an itu untuk memberikan kebaikan yang nyata, maka pandangan-pandangan yang mendalam dan menjadi isinya tidak bisa tidak menyangkut asal kehidupan, jalannya kehidupan, cara menjalaninya, akhir kehidupan dunia dan kehidupan setelah mati. Pandangan-pandangan yang menyangkut kelima hal yang prinsipal untuk mewujudkan kehidupan yang baik itu meliputi banyak obyek yang dalam kerangka keilmuan bisa dikelompokkan menjadi 3 kategori: teologi (pengetahuan tentang wujud, nama, sifat, perbuatan dan relasi Tuhan dengan makhluk ciptaan-Nya), kosmologi (pengetahuan tentang asal, kehidupan dalam dan akhir alam semesta), dan antropologi (pengetahuan tentang manusia dengan segala bidang kehidupannya

---

<sup>17</sup> Al-Qur'an dan Terjemahnya, hlm. 141.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 176.

<sup>19</sup> *Ibid.*, hlm. 26.

dengan kompleksitasnya masing-masing), sebagaimana disebutkan di depan. Sesuai dengan tradisi yang memandang al-Fatihah sebagai abstrak al-Qur'an, ketiga pengetahuan ini bisa dikatakan termuat di dalamnya secara garis besar. Teologi termuat dalam ayat 1- 4; kosmologi dalam ayat 2-3; dan antropologi dalam ayat 5-7. Kebenaran dan kevisioneran ajaran al-Qur'an tentang ketiga kategori isi ini sekarang di antaranya terbukti dengan berkembangnya agama cinta (teologi), alam yang memiliki daya dukung terbatas (kosmologi) dan manusia sebagai khalifah yang kemampuannya terbatas tapi tidak diketahui batasnya (antropologi).

Selanjutnya isi *dzikir* (peringatan) disebutkan secara tegas dalam al-Anbiya', 21: 10. Dalam ayat ini ditegaskan bahwa *dzikir* ada dalam al-Qur'an. Karena ada di dalamnya, maka ia dimilikinya (Shad, 38: 1). Sebagai sesuatu yang ada di dalam dan dimiliki, *dzikir* berarti menjadi kualitas yang melekat dan tidak bisa dipisahkan dari al-Qur'an. Karena itu ia menjadi identik dengannya dan digunakan untuk menyebut namanya (al-Hijr, 15: 9 dan an-Nahl, 16: 44).

*Dzikir* dalam bahasa bermakna hadirnya sesuatu di hati atau di ucapan.<sup>20</sup> Dari makna ini diketahui bahwa *dzikir* yang menjadi isi al-Qur'an itu adalah sesuatu tertentu yang diingatkan untuk dihadirkan di hati. Ini berarti bahwa *dzikir* itu adalah peringatan dalam pengertian umum, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, yang meliputi peringatan terhadap sesuatu yang ditakuti dan harus diwaspadai (*nadzr*) dan peringatan terhadap sesuatu yang menyenangkan dan harus disambut gembira (*bisyrr*). Sesuai dengan paradigmanya sebagai kitab rahmat, peringatan yang ada dalam al-Qur'an sudah barang tentu diberikan untuk mewujudkan kebaikan yang nyata. Sudah diketahui bahwa kebaikan nyata itu hanya bisa diwujudkan dengan pemahaman yang mendalam terhadap realitas (hikmah) dan kebaikan yang ada dalam segala sesuatu (berkah). Sesuai dengan ini maka peringatan yang dimuat al-Qur'an pun adalah peringatan yang penuh hikmah (Ali Imran, 3: 58) dan penuh berkah (al-Anbiya', 21: 50). Dengan desain ini peringatan al-Qur'an sudah seharusnya diterima oleh mereka yang berkesadaran dengan akal intelektualnya. Karena itu dalam at-Takwir, 81: 27 ditegaskan bahwa ia merupakan peringatan bagi *al-'alamin*. Pengertian *al-'alamin* di sini sudah barang tentu bukan seluruh alam yang memiliki kesadaran yang seharusnya mendapat rahmat dari risalah Nabi Muhammad yang meliputi tiga cakupan teologis yang dimaksudkan dalam al-Anbiya', 21: 107, tapi hanya sebagian dari mereka, yakni yang berkesadaran dengan akal intelektual itu. Hal ini ditunjukkan oleh at-

---

<sup>20</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 181.

Takwir, 81: 28 yang menegaskan bahwa yang menerima peringatan al-Qur'an itu adalah mereka yang berkehendak untuk hidup lurus. Mereka yang memiliki kehendak ini adalah manusia. Jadi pengertian *al-'alamin* dalam ayat at-takwir itu adalah manusia (dan jin).

Berikutnya isi *nur* (cahaya). Berkaitan dengan isi ini dalam an-Nisa', 4: 174 ditegaskan bahwa Allah (Kami) telah menurunkan cahaya yang terang benderang. Kemudian dinyatakan bahwa orang yang beriman kepada Allah dan berpegang teguh kepada cahaya itu akan mendapatkan rahmat dan karunia dari-Nya dan dibimbing untuk menempuh jalan lurus kepada-Nya (an-Nisa', 4: 175). Cahaya yang diturunkan Allah yang menjadi pegangan untuk mendapatkan hasil rahmat-karunia dan bimbingan itu sudah barang tentu adalah al-Qur'an dengan isinya yang tertentu. Isi tertentu itu begitu terang dan saking terangnya untuk menyinari usaha manusia memperoleh rahmat dan karunia Allah yang tidak terbatas dan untuk menemukan jalan terdekat-tercepat untuk menuju kepada-Nya, maka ia diidentikkan dengan cahaya. Bisa jadi inilah yang menjadi pertimbangan mengapa dalam ayat pertama tersebut al-Qur'an diidentikkan dengan cahaya, bukan sekedar berisi cahaya sebagaimana yang ditegaskan untuk Taurat dan Injil (al-Maidah, 5: 44 dan 46).

Terakhir isi *haqq* (kebenaran). Isi ini disebutkan dalam an-Nisa', 4: 105 dan al-Maidah, 5: 48. Dalam kedua ayat ini ditegaskan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad dengan membawa kebenaran. Kebenaran ini, menurut Ibn Katsir, terdapat dalam berita dan perintahnya.<sup>21</sup> Ini berarti kebenaran itu dimuatnya, ada di dalamnya dan menjadi isinya.

Kebenaran yang menjadi isi al-Qur'an, baik yang ada dalam berita maupun perintahnya, sudah barang tentu kebenaran yang diidealkannya sendiri. Sesuai dengan hakikatnya sebagai kitab rahmat, kebenaran yang diidealkannya pun adalah kebenaran etis, yakni kebenaran yang membebaskan manusia dari *khusr*, kerugian dalam kehidupannya sebagai pribadi dan kelompok, di dunia dan di akhirat (al-'Ashr, 103: 1-3). Karena etis demikian, maka kebenaran itu pasti menang (al-Isra', 17: 81).

Enam sebutan isi al-Qur'an di atas bukan merupakan kategori, sistem penggolongan dari isinya yang dibeda-bedakan berdasarkan kriteria tertentu, sehingga masing-masing mewakili bagiannya yang tertentu pula. Sebagai sebutan, keenamnya merupakan identitas dari keseluruhan isinya yang kompleks, sehingga semuanya bisa disematkan pada satu bagian yang sama, baik bagian bentuk maupun subtansinya,

<sup>21</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, I, hlm. 550.

termasuk *fawatihus suwar* (huruf-huruf pembuka surat)-nya. Dengan demikian isi bentuknya berupa satu ayat dan isi substantifnya berupa penjelasan (*bayan*) kisah, misalnya, bisa disebut secara bersama-sama sebagai *amr hakim*, *bashair*, *dzikr*, *nur* dan *haqq*.

Bentuk dan substansi isi al-Qur'an seperti itu sudah barang tentu didesain untuk menjalankan misi tertentu supaya dapat mencapai tujuan pewahyuannya mewujudkan kebaikan yang nyata. Misi itu ditegaskan dalam Fushilat, 41: 4 sebagai *basyir* (pemberi kabar gembira) dan *nadzir* (peringatan terhadap hal yang membahayakan). Misi tersebut sejalan dengan misi Nabi. Kesejajaran ini memang sudah seharusnya karena al-Qur'an menjadi basis kenabian Nabi Muhammad yang diangkat menjadi rasul untuk mewujudkan kebaikan nyata seperti diuraikan di depan. Karena misi itu sejalan, maka pengertiannya pun sama. Sebagaimana Nabi, sebagai *basyir* al-Qur'an memberikan kabar gembira dengan meneduh-sejukkan, menyuburkan, membuahkan dan mengharumkan kehidupan manusia. Kemudian sebagai *nadzir*, ia mengingatkan untuk menghindari konflik dan neraka yang menyangsarakan hidup mereka.

## Fungsi Etis

Sesuai dengan isi dan fungsi teologisnya sebagai kitab suci dengan nilai universal dan totalitas nilai di atas, al-Qur'an menegaskan fungsi etisnya, yakni kegunaannya bagi manusia untuk mewujudkan kehidupan baik yang selaras dengan kodrat kemuliaannya. Fungsi ini ditegaskan dalam banyak ayat dengan ungkapan beragam. Ada fungsi yang diungkapkan secara sendirian dan ada yang diungkapkan bersama isi, fungsi-fungsi yang lain dan bersama hasil pengamalan al-Qur'an. Keragaman ungkapan ini menggambarkan keragaman fungsi al-Qur'an dengan pola tertentu.

Pertama, *hukman 'arabiyyan* (pencegah kebodohan dan kekerdilan). Fungsi ini ditegaskan dalam ar-Ra'd, 13: 37: "Demikianlah, Kami telah menurunkan Al Quran itu sebagai *hukman 'arabiyyan*. Seandainya kamu mengikuti hawa nafsu mereka setelah datang pengetahuan kepadamu, maka sekali-kali tidak ada pelindung dan penjaga bagimu".

Ungkapan yang digunakan untuk menegaskan fungsi itu adalah *hukm(an) 'arabiy(yan)*. Akar kata *hukm* adalah *h-k-m*. Dalam bahasa Arab, akar kata ini di samping digunakan untuk membentuk istilah *hukm* (diserap dalam bahasa Indonesia menjadi hukum), juga istilah *hakamah* (kendali untuk mengendalikan hewan) dan *hikmah* (hikmah dan karifan). Kata kerja *hukm* adalah *hakama-yahkumu*. Arti asal kata kerja ini, menurut Ibn Mandhur, mencegah dan menolak (*mana'a wa*

*radda*)<sup>22</sup> dan menurut al-Ashfahani, seperti telah disebutkan di depan, mencegah dengan sungguh-sungguh untuk mewujudkan kebaikan.<sup>23</sup> Jadi *hukm* secara bahasa berarti pencegahan. Adapun *'araby* adalah kata *'arab* yang diberi tambahan *ya*' nisbat yang berarti bahasa Arab. Dengan demikian arti bahasa dari *hukman 'arabiy* adalah pencegahan yang dikemukakan dalam bahasa Arab.

Para mufasir memberikan makna beragam tentang pengertian *hukman 'arabiy* dalam ayat tersebut: hukum dan agama (Ath-Thabari dan al-Baghawi)<sup>24</sup>; kitab yang kokoh berbahasa Arab (Ibn Katsir);<sup>25</sup> hikmah kearaban yang diungkapkan dengan Bahasa Arab (*az-Zamakhshari*);<sup>26</sup> kitab yang memberi keputusan atau solusi terhadap masalah-masalah dan peristiwa-peristiwa sesuai dengan tuntutan hikmah atau kearifan (al-Baidlawi);<sup>27</sup> hakim yang memutuskan masalah-masalah dan peristiwa-peristiwa berdasarkan kebenaran atau kitab yang dikokohkan dengan kebenaran (Abu as-Su'ud);<sup>28</sup> kitab yang menjelaskan masalah-masalah sesuai dengan tuntutan hikmah yang dalam (al-Jilani).<sup>29</sup>

Secara teleologis penjelasan yang dikemukakan mufasir-mufasir di atas mengandung pengertian pencegahan: hukum mencegah kedhaliman; agama mencegah kegersangan hidup; kokokohan kitab mencegah keraguan terhadapnya; hikmah mencegah keadaan buruk; solusi mencegah anomali bahkan chaos; dan penjelasan masalah mencegah kebodohan. Dari penggunaan *hukm* dalam sebuah hadis yang jelas menggambarkan pengertian istilah itu di zaman Nabi, dapat ditemukan pengertian lain dari pencegahan yang menjadi fungsi al-Qur'an.

Hadis ini menegaskan adanya *hukm* yang diperoleh dari syair. Menurut Ibn Mandhur *hukm* dalam hadis itu pengertiannya adalah pembicaraan yang berguna mencegah dan melarang kebodohan dan kekerdilan.<sup>30</sup> Berdasarkan penggunaan *hukm* di zaman Nabi ini dapat diyakini bahwa fungsi al-Qur'an sebagai *hukman 'arabiyyaan* itu maksudnya adalah "pencegah kebodohan dan kekerdilan." Makna ini sesuai dengan pengembangan peradaban ilmu yang diperjuangkan oleh al-Qur'an melalui wahyu *igra*' yang pertama turun dan sesuai pula

<sup>22</sup> Ibn Mandhur, *Lisan*, XII, hlm. 141

<sup>23</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 126.

<sup>24</sup> Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan*, XIII, hlm. 190; al-Baghawi, *Ma'alim*, III, hlm. 17.

<sup>25</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, II, 533.

<sup>26</sup> Az-Zamakhshari, *al-Kasyshaf*, II, hlm. 363.

<sup>27</sup> Al-Baidlawi, *Anwar at-Tanzil*, I, hlm. 509.

<sup>28</sup> Abu as-Su'ud, *Irsyad*, III, hlm. 463.

<sup>29</sup> Al-Jilani, *Tafsir*, II, hlm. 403.

<sup>30</sup> Ibn Mandhur, *Lisan*, XII, hlm. 141.

dengan idealitas umat Islam sebagai *ummatan wasatha*, masyarakat pilihan, yang tidak berjiwa kerdil (*ghairus sufaha'*) yang ditegaskan dalam al-Baqarah, 2: 143.

Kedua, fungsi *huda* (petunjuk). Sesuai dengan pengertian *huda* yang menjadi isi penjelasan al-Qur'an di atas, dengan fungsi ini al-Qur'an berguna sebagai pedoman mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Pengertian ini ditegaskan dalam al-Isra', 17: 9 yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu menunjukkan kepada sesuatu yang *aqwam*. *Aqwam* merupakan bentuk superlatif (*ism tafdlil*) dari *qayyim* yang berarti "sesuatu" yang paling lurus, adil, bernilai dan paling mantap.<sup>31</sup> Para penafsir memberikan pengertian berbeda-beda tentang "sesuatu" itu. At-Thabari, Ibn Katsir dan al-Baidlawi menjelaskan bahwa "sesuatu" itu adalah jalan.<sup>32</sup> Adapun az-Zamakhshari memaknainya sebagai keadaan, model beragama (*millah*) dan jalan.<sup>33</sup> Senada dengan yang terakhir ini adalah al-Baidlawi yang juga memaknainya sebagai keadaan dan jalan.<sup>34</sup>

Perbedaan ini menggambarkan adanya keluasan pengertian sesuatu yang *aqwam* yang ditunjukkan oleh al-Qur'an. Sesuatu itu adalah hasil berupa keadaan yang dituju dan proses berupa jalan yang ditempuh. Hasil keadaan itu adalah kebahagiaan di dunia dan di akhirat yang secara etis merupakan keadaan yang paling lurus, adil, bernilai dan mantap. Kemudian proses jalan paling lurus yang ditempuh itu menurut at-Thabari adalah agama Allah yang didakwahkan para nabi yang diutus-Nya, yakni islam (dengan i kecil).<sup>35</sup> Namun jika dipahami berdasarkan penggunaan kata *huda* dengan varian kata kerjanya dalam al-Qur'an, jalan paling lurus yang ditempuh untuk mencapai kebahagiaan hidup itu adalah *ash-shirath al-mustaqim*. *Ash-shirath al-mustaqim* menjadi jalan paling lurus karena merupakan jalan yang jelas, mudah, terdekat dan tercepat mencapai tujuan. Jalan ini merupakan implementasi syari'ah sebagai jalan lintasan yang ditempuh oleh masyarakat dalam menjalani kehidupan dan sebagai jalan yang dipelajari yang *nota bone* merupakan kebudayaan yang meliputi 3 sistem yang disebutkan di atas.

Dalam al-Baqarah, 2: 2 dan 185 fungsi *huda* itu dikemukakan sendirian dengan disebutkan subyek yang memanfaatkannya.

<sup>31</sup> Pengertian *aqwam* ini berdasarkan penjelasan dari Ibn Mandhur yang mengartikan *qayyim* dengan lurus dan adil (Lisan, XII, hlm. 503); al-Ashfahani memaknainya mantap-menegakkan (Mu'jam, 432); dan Ma'luf yang memberinya arti bernilai (al-Munjid, hlm. 664).

<sup>32</sup> At-Thabari, Jami', IX, hlm. 57; Ibn Katsir, Tafsir, III, hlm. 26; dan al-Baghawi, Tafsir, III, hlm. 89.

<sup>33</sup> Az-Zamakhshari, al-Kasyshaf, II, hlm. 439.

<sup>34</sup> Al-Baidlawi, Tafsir, I, 565.

<sup>35</sup> Ath-Thabari, Jami', IX, hlm. 57.

Ayat pertama menyebutkan subyek yang menggunakan al-Qur'an sebagai *huda* adalah orang-orang yang bertakwa, sedang yang kedua menyebutkan mereka adalah umat manusia seluruhnya. Penyebutan secara berbeda ini menunjukkan cita dan fakta subyek. Idealnya al-Qur'an itu digunakan sebagai petunjuk oleh seluruh manusia, namun kenyataannya hanya mereka yang bertakwalah yang menjadikannya sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan.

Di samping dikemukakan sendirian, dalam beberapa ayat fungsi *huda* juga dikemukakan bersama fungsi-fungsi etis al-Qur'an yang lain. Ketika disebutkan bersama yang lain, fungsi *huda* hanya sekali ditempatkan di tengah, yakni dalam Yunus, 10: 57. Selebihnya ia selalu disebutkan pertama. Penyebutan secara sendirian ini ditambah dengan penyebutannya sebagai isi penjelasan yang indah dari al-Qur'an sebagaimana dijelaskan di depan, menunjukkan bahwa fungsi sebagai pedoman hidup itu merupakan fungsi etisnya yang dominan. Dengan dominasinya itu ia menjadi mata rantai fungsi yang utama dalam serangkaian fungsi-fungsi etis al-Qur'an seluruhnya.

Ketiga, penyembuh (*syifa'*). *Syifa'* adalah sesuatu yang menyembuhkan dari penyakit.<sup>36</sup> Dengan fungsi ini berarti al-Qur'an menyembuhkan penyakit. Dalam Yunus, 10: 57 disebutkan bahwa penyakit yang disembuhkannya adalah penyakit yang ada di *shudur* (biasa diterjemahkan dengan dada). *Shudur* adalah jamak dari *shadr* yang berarti *mudzakkar* (tempat mengingatkan/kesadaran) dan *arwal* (pangkal).<sup>37</sup> Bagi manusia yang bereksistensi secara eksternal dengan berkata dan berbuat, *shadr* berarti pangkal dari perkataan dan perbuatannya itu. Pangkal ini dapat dikategorikan dengan jiwa, mental, hati, kesadaran, pikiran atau mind-set dan perasaan.

Para penafsir mengemukakan penafsiran berbeda tentang penyakit yang ada di "dada" itu dan bagian al-Qur'an yang menyembuhkannya. Dalam pandangan at-Thabari ia adalah kebodohan (ketidaktahuan),<sup>38</sup> sedang menurut Ibn Ibn Katsir ia adalah kerancuan dan keraguan sehingga dengan fungsi itu al-Qur'an menghilangkan keburukan dan kotoran yang ada di hati (manusia).<sup>39</sup> Menurut keduanya semua penyakit itu disembuhkan oleh al-Qur'an tanpa menyebut bagian mana yang menyembuhkan. Adapun Abu as-Su'ud berpandangan bahwa penyakit itu adalah penyakit-penyakit hati seperti kebodohan, keraguan, kemusyrikan, kemunafikan dan kepercayaan-kepercayaan menyimpang

---

<sup>36</sup> Ibn Mandhur, *Lisan*, XIV, hlm. 136.

<sup>37</sup> *Ibid.*, IV, hlm. 446.

<sup>38</sup> At-Thabari, *Jami'*, VII, hlm. 144.

<sup>39</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, II, hlm. 430.

lainnya, yang disembuhkan dengan pengetahuan-pengetahuan yang benar yang dijelaskan al-Qur'an. Lebih dari itu dia juga berpendapat bahwa penyakit itu berhubungan dengan kesadaran tentang kebaikan dan keburukan. Penyakit ini diobati al-Qur'an dengan penjelasan tentang perbuatan-perbuatan baik dan buruk seraya memberi dorongan untuk melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk.<sup>40</sup>

Penyakit-penyakit hati yang disebutkan oleh ketiga penafsir tersebut, meminjam pengertian dalam psikologi dan budaya, bisa disebut sebagai kondisi mental tertentu. Dalam agama ia dipandang sebagai tidak sehat karena merupakan kesadaran yang tidak benar.<sup>41</sup> Berdasarkan pengertian ini maka dengan fungsi itu, al-Qur'an menyembuhkan penyakit-penyakit mental berupa kesadaran yang tidak benar. Ia harus memiliki fungsi ini karena kesadaran merupakan realitas primer manusia yang menjadi dasar pembangunan realitas-realitas kehidupannya dalam semua bidang. Apabila kesadarannya tidak baik, maka kehidupannya pun tidak baik. Karena itu supaya tujuannya mewujudkan kehidupan yang baik tercapai, maka al-Qur'an harus memiliki fungsi tersebut.

Penyakit-penyakit mental yang berhubungan dengan kesadaran untuk mewujudkan kehidupan yang baik sebenarnya tidak terbatas pada kesadaran keagamaan dan etis yang disebutkan ketiga mufasir di atas. Kesadaran itu, dalam kerangka kebudayaan yang digunakan dalam penelitian ini, baru berhubungan dengan 1 sistem ajaran al-Qur'an (Islam): sistem gagasan, belum dengan sistem sosial dan artifak. Jadi ketiga mufasir itu belum menyebutkan –meminjam istilah Abu Su'ud-pengetahuan-pengetahuan benar yang terdapat dalam ketiga sistem itu. Belum menyebutkan tidak berarti tidak mengakui, apalagi tidak mengetahui. Bisa diyakini mereka mengetahui dan mengakui, namun tidak menyebutkan boleh jadi karena menganggapnya telah menjadi pengetahuan umum yang tidak perlu disebutkan dalam tafsir yang mereka kemukakan.

Karena itu sesuai dengan paradigmanya sebagai kitab rahmat, al-Qur'an menetapkan fungsinya untuk menyembuhkan penyakit-penyakit mental dengan memperkenalkan pengetahuan-pengetahuan yang benar dalam 3 sistem ajaran tersebut supaya dapat diinternalisasikan menjadi kesadaran. Kesadaran berisikan pengetahuan-pengetahuan yang benar itu dipastikan merupakan mental sehat untuk mewujudkan kehidupan

---

<sup>40</sup> Abu as-Su'ud, *Tafsir*, III, hlm. 251.

<sup>41</sup> Dalam psikologi (psikoanalisa) istilah mental digunakan dengan pengertian ketidaksadaran, prakesadaran dan kesadaran, sementara dalam budaya (strukturalisme) ia menunjuk pada isi kesadaran. Lihat J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartini Kartono, (Jakarta: RajaGrafindo Persada 2011), hlm. 297.

yang baik. Hal ini karena dengan mental itu manusia bisa mewujudkan keberagaman, akhlak, pengetahuan, sosial (hukum, politik, ekonomi, kesenian dan lain-lain), dan wujud-wujud materiil kebudayaan (prasarana dan sarana agama, ekonomi, olahraga dan lain-lain), yang semuanya benar.

Kemudian jika dihubungkan dengan kategori-kategori pangkal dari perkataan dan perbuatan manusia yang disebut dengan *shadr* di atas, fungsi etis *syifa'*, secara umum dapat bermakna: menyembuhkan jiwa kecil menjadi jiwa besar; menyembuhkan mental sakit menjadi mental sehat; menyembuhkan hati sakit-keras menjadi hati sehat-lembut; menyembuhkan kesadaran palsu dan semu menjadi kesadaran sejati; menyembuhkan pikiran negatif menjadi pikiran positif; dan menyembuhkan perasaan buruk menjadi perasaan baik. Penyempuhan lima yang pertama terjadi dengan pemahaman, penerimaan dan implementasi al-Qur'an dengan seluruh ide-idenya secara benar. Adapun penyembuhan satu terakhir dapat dengan membacanya dengan penghayatan yang mendalam.

Fungsi etis al-Qur'an sebagai penyembuh selalu disebutkan bersama fungsi yang lain dengan penempatan berbeda-beda. Dalam S. Yunus, 10: 57, ia disebutkan bersama *mau'idhah*, *huda* dan *rahmah* dengan posisi di tengah. Kemudian dalam S. al-Isra', 17: 82 bersama *rahmah* dengan posisi di depan dan S. Fushilat, 41: 44 bersama *huda* dengan posisi di akhir. Penyebutan ini menunjukkan bahwa pedoman, nasehat dan rahmat al-Qur'an itu menyembuhkan penyakit-penyakit pada jiwa, mental, hati, kesadaran, pikiran atau mind-set dan perasaan sehingga dapat digunakan sebagai landasan mewujudkan kehidupan yang baik.

Keempat, *mau'idhah* (nasehat). Arti *mau'idhah* menurut al-Ashfahani adalah tindakan pencegahan yang dilakukan dengan menakut-nakuti, sedang menurut al-Khalil artinya adalah mengingatkan kebaikan dengan cara yang menyentuh hati.<sup>42</sup> Ibn Katsir hanya menggunakan arti yang pertama sehingga dia menyatakan bahwa pengertian *mau'idhah* itu adalah mencegah dari perbuatan-perbuatan keji.<sup>43</sup> Adapun at-Thabari dalam batas-batas tertentu menggunakan kedua arti itu. Dia menjelaskan bahwa maksud *mau'idhah* itu adalah al-Qur'an menjadi peringatan yang mengingatkan hukuman Allah dan menakut-nakuti dengan mengemukakan ancaman dari-Nya.<sup>44</sup> Kemudian Abu as-Su'ud yang juga menggunakan dua arti itu menyebutkan obyek peringatan

---

<sup>42</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 564.

<sup>43</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, II, hlm. 430.

<sup>44</sup> At-Thabari, *Jami'*, VII, hlm. 144.

yang berbeda. Penafsir dari Mazhab Hanafi ini menyatakan bahwa *mau'idhah* itu adalah mengingatkan *al-'awaqib* (akhir segala sesuatu atau balasan baik)<sup>45</sup> baik dengan cara mencegah dan menakut-nakuti maupun dengan cara memberi dorongan dan persuasi.<sup>46</sup>

Pemaknaan ketiga mufasir di atas bisa saling melengkapi untuk merumuskan fungsi *mau'idhah* al-Qur'an. Ia menjalankan fungsi itu secara preventif dengan mengingatkan akibat akhir yang baik dari kebaikan dan akibat buruk dari keburukan, seperti akibat dari keimanan dan ketidakimanan. Sesuai dengan obyeknya, memang diperlukan persuasi dan menakut-nakuti supaya peringatan yang diberikan efektif mengena di hati. Efektifitas nasehat akan membuat pihak yang menerimanya menjadi baik karena berharap mendapatkan balasan baik, sebagaimana yang disebutkan Abu as-Su'ud. Jadi *mau'idhah* itu memberi harapan baik kepada yang diberi nasehat. Apabila maknanya demikian, maka dengan fungsinya sebagai *mau'idhah* berarti al-Qur'an memberi harapan baik kepada mereka yang menerima peringatan atau ajaran-ajarannya yang disampaikan secara mengena, meskipun terkadang dengan menakut-nakuti melalui penyebutan ancaman dan hukuman. Dengan fungsi ini maka ajaran-ajaran al-Qur'an itu adalah ajaran-ajaran harapan, bukan ajaran-ajaran yang membuat putus asa atau kebohongan.

Fungsi etis al-Qur'an sebagai *mau'idhah* disebutkan dalam Ali Imran, 3: 138 bersama isinya yang berupa penjelasan (*bayan*) bagi manusia dan fungsi petunjuk dengan posisi di akhir. Penyebutan ini menunjukkan bahwa isi penjelasan al-Qur'an dan fungsinya sebagai pedoman bagi mereka memberikan harapan. Kemudian fungsi *mau'idhah* juga disebutkan dalam Yunus, 10: 57 bersama dengan tiga fungsinya yang lain: penyembuh penyakit di dada, petunjuk dan *rahmah*, dengan posisi di awal. Penyebutan ini menunjukkan bahwa ketiga fungsi itu merupakan fungsi yang memberi harapan. Sesuai dengan tujuan pewahyuan al-Qur'an yang telah dijelaskan di depan, harapan itu sudah barang tentu adalah harapan untuk mewujudkan kehidupan yang baik bagi seluruh alam, khususnya manusia, bukan hanya bagi umat Islam saja.

Kelima, *rahmah* (rahma dan karunia). Fungsi etis al-Qur'an ini merupakan implementasi langsung dari paradigmanya sebagai kitab rahmat yang telah dijelaskan di depan. Ini berarti bahwa untuk mencapai tujuan pewahyuan nya mewujudkan kehidupan yang baik, ia memberikan kebaikan yang nyata. Sebenarnya posisi paradigmatisnya dengan penjabaran 4 fungsi di atas secara rasional sudah cukup untuk

<sup>45</sup> Arti *'awaqib* ini diambil dari Louis Ma'luf, al-Munjid, hlm. 518.

<sup>46</sup> Abu as-Su'ud, *Tafisr*, III, hlm. 251.

menjamin tercapainya tujuan tersebut. Namun ternyata itu dipandang belum memadai sehingga diperlukan penegasan implementasi langsungnya. Kenyataan umat Islam pada umumnya yang cenderung melupakan paradigma al-Qur'an dalam merumuskan doktrin dan ajarannya membuktikan kebenaran pandangan itu. Bahkan meskipun telah ditetapkan implementasi langsungnya sebagai fungsi pun, mereka juga masih melupakannya.

Fungsi etis al-Qur'an sebagai *rahmah* ditegaskan dalam banyak ayat bersama dengan isi dan atau fungsinya yang lain dan hampir selalu disebutkan terakhir. Dalam al-An'am, 6: 157 (bersama *huda*) dan 157 (bersama isi *bayyinah* dan fungsi *huda*); al-Araf, 7: 52 dan 203 (bersama *huda*); Yunus, 10: 57 (bersama *mau'idhab*, *syifa'* dan *huda*); Yusuf, 12: 111 (bersama *huda*); an-Nahl, 16: 89 (di tengah setelah *huda* dan sebelum *busyra*); al-Isra', 17: 82 (bersama *syifa'*); an-Naml, 27: 77 (bersama *huda*); Luqman, 31: 3 (bersama *huda*); dan dalam al-Jatsiyah, 45: 20 (bersama isi *basha'ir* dan fungsi *huda*). Penegasan dan penyebutan secara demikian mengisyaratkan betapa al-Qur'an dengan isi penjelasan dan pandangan mendalam-visionernya beserta fungsi *huda*, *mau'idhab*, *syifa'* dan *busyra* memberi kebaikan nyata untuk mewujudkan kehidupan yang baik.

Keenam, *busyra* (kabargembira). Fungsi ini merupakan implementasi langsung dari misinya untuk memberi kabar gembira yang telah disebutkan di depan. Ini berarti bahwa dengan fungsi itu ia meneduhkan-sejukkan, menyuburkan, membuahkan dan mengharumkan kehidupan manusia. Ia bisa menggembirakan begitu karena mengajarkan otentisitas, kesejatian, dalam 3 sistem di atas. Kesejatian dalam semua waktu, tempat dan keadaan pasti menggembirakan. Oleh sebab itu kegembiraan yang diberikannya dalam kehidupan pun merupakan kegembiraan sejati yang tidak merusak kehidupannya. Dengan menjalankan fungsi tersebut umat Islam yang hadir dan menghadirkan diri dengannya seharusnya menjadi umat yang gembira dan menggembirakan. Hal ini karena mereka hadir dengan dan menghadirkan kesejatian yang pasti menggembirakan diri dan pihak-pihak lain yang berkepentingan.

Fungsi etis al-Quran sebagai *busyra* ini ditegaskan bersama fungsi yang lain dan selalu disebutkan terakhir. Ia disebutkan setelah fungsi *huda* dalam al-Baqarah, 2: 97; an-Nahl, 16: 102; dan an-Naml, 27: 2. Kemudian dalam an-Nahl, 16: 89 ia disebutkan setelah fungsi *rahmah* dan juga *huda*. Penyebutannya dalam semua ayat itu bersama fungsi *huda* dan *rahmah* menunjukkan betapa melekatnya fungsi tersebut dengan pedoman yang memberikan kebaikan nyata yang diajarkan al-Qur'an. Secara khusus hal ini berarti bahwa pedoman hidup yang dirumuskan dari al-Qur'an itu haruslah pedoman yang menggembirakan karena

berisi kesejatan.

Dari uraian tadi diketahui 3 pola penyebutan fungsi-fungsi etis al-Qur'an: pola bersama sebagian isinya (penjelasan dan pandangan mendalam), sendirian dan pola bersama-sama dua fungsi atau lebih. Dari uraian itu juga diketahui pengertian hubungan antara satu fungsi dengan yang lain, tapi belum diketahui pengertian dari urutan-urutannya sebagai satu rangkaian yang diurutkan berdasarkan 3 pola penyebutan tersebut. Untuk lima fungsi terakhir telah diketahui bahwa rangkaian itu terdiri atas 5 mata rantai fungsi dengan *huda* sebagai mata rantai pertama dan *busraya* sebagai mata rantai terakhir. Rangkaian ini berarti bahwa -berdasarkan penjelasan di depan- pedoman al-Qur'an itu menimbulkan kesadaran tentang hidup baik yang memberikan harapan dan kebaikan nyata sehingga menggembirakan. Dengan ini umat terhindar dari kebodohan dan kekerdilan. Berdasarkan ini bisa dikatakan bahwa dalam batas-batas tertentu lima fungsi yang terakhir itu menjadi implementasi dari fungsi pertama.

Makna rangkain demikian sangat sesuai dengan paradigma al-Qur'an dan tujuan pewahyuannya untuk mewujudkan kehidupan yang baik. Hakikat ini menuntut al-Qur'an untuk tidak sekedar mengajarkan ajaran-ajaran yang fungsional secara moral dan sosial, tapi juga secara intelektual memuaskan dan secara psikologis menggembirakan. Dengan demikian penyusunan rangkaian fungsi di atas dapat menggambarkan mekanisme teologi berjalannya hakikat al-Qur'an dengan segala isinya.

### **Penerapan al-Qur'an**

Dalam uraian sebelumnya telah dijelaskan bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang menjadi bagian isi risalah Nabi Muhammad yang diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam. Ini berarti al-Qur'an itu universal, dalam pengertian ajaran-ajarannya sesuai untuk mewujudkan kehidupan baik bagi seluruh umat manusia di segala tempat pada sepanjang zaman, meskipun penerimaannya sebagai kitab suci terbatas pada umat Islam saja. Inilah pengertian yang dimaksudkan dari ungkapan yang populer menjadi semacam adagium *al-Qur'an shalih li kull zaman wa makan*.

Di samping diungkapkan melalui universalitas risalah Nabi, universalitas al-Qur'an juga diungkapkan secara tersendiri, baik isi maupun fungsinya. Ali Imran, 3: 138 menyatakan bahwa isi penjelasan al-Qur'an diperuntukkan bagi seluruh umat manusia. Begitu juga dengan isinya berupa pandangan mendalam-visioner yang dijelaskan dalam al-Jatsiyah, 45: 20. Kemudian dalam al-Baqarah, 2: 185 fungsinya

sebagai petunjuk itu dinyatakan berguna bagi seluruh umat manusia. Dari 3 ayat ini jelas ada kesejajaran antara universalitas isi al-Qur'an dengan fungsinya. Namun dalam ayat-ayat yang menjelaskan 5 fungsi etis al-Qur'an, ada penegasan kekhususannya bagi orang-orang yang memenuhi kualifikasi tertentu, yang sepintas menunjukkan adanya ketidaksejajaran antara isi dan fungsinya dan antara satu fungsi (*huda*) dengan lainnya.

Ketidakejajaran itu sebenarnya tidak ada karena al-Qur'an membicarakan isi dan fungsinya dengan memaksudkan tataran masing-masing. Mengenai isi, al-Qur'an membicarakannya dalam dataran cita dan fakta. Ketika menjelaskan isinya berupa penjelasan dan pandangan mendalam-visioner untuk manusia (pengertiannya telah dijelaskan di depan), ia memaksudkan bahwa dalam cita dan faktanya isi itu baik bagi seluruh umat manusia. Begitu juga ketika menjelaskan fungsinya, ia pun membicarakannya dalam tataran cita dan fakta. Untuk fungsi petunjuk, sebagaimana dijelaskan di depan, ia membicarakannya dalam dua tataran itu. Citanya ia menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia, tapi faktanya hanya orang-orang yang bertakwalah yang dapat merealisasikan fungsi itu. Adapun untuk fungsi-fungsi etisnya yang lain, ia membicarakannya hanya dalam tataran fakta sehingga hanya orang-orang dengan kualifikasi tertentulah yang dapat merealisakannya dalam kenyataan kehidupan.

Secara keseluruhan orang-orang itu dikelompokkan menjadi : pertama, orang-orang yang beriman yang disebut dengan *all-ladzina amanau, qaum yu'minun* dan *al-mu'minin*. Mereka ini merealisasikan fungsi petunjuk, penyembuh, rahmat dan kegembiraan (al-A'raf, 7: 203; Yusuf, 12: 111; an-Naml, 27: 2 dan 77; dan Fushilat, 41: 44). Kedua, orang-orang yang yakin (*qaum yuqinun*) yang merealisasikan fungsi petunjuk dan rahmat (al-Jatsiyah, 45: 20). Ketiga, orang-orang yang berserah diri pada Allah (*al-Muslimin*) yang merealisasikan fungsi petunjuk, rahmat dan kegembiraan (an-Nahl, 16: 89 dan 102). Keempat, orang-orang yang bertakwa (*al-Muttaqin*) yang merealisasikan fungsi petunjuk dan nasehat (al-Baqarah, 2: 2 dan Ali Imran, 3: 138). Kelima, orang-orang yang melakukan kebaikan yang rasional atau masuk akal (*al-Muhsinin*) yang merealisasikan fungsi petunjuk dan *rahmah* (Luqman, 31: 3).

Penegasan al-Qur'an mengenai realisasi fungsinya dalam fakta terbatas pada 5 kelompok orang itu menunjukkan bahwa umat Islam tidak secara *taken for granted* menjadi kaum yang dapat merealisasikan kelima fungsi di atas. Hanya dengan menjadi muslim, mereka tidak otomatis bisa merealisasikan fungsi-fungsi petunjuk, penyembuh, nasehat, rahmat dan kabar gembira al-Qur'an untuk mewujudkan

kehidupan yang baik. Untuk dapat merealisasikan fungsi-fungsi ini secara penuh mereka harus memenuhi kelima kualifikasi tersebut. Tanpa memenuhinya, pasti mereka tidak akan bisa merealisasikan.

Kemudian karena isi dan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk itu universal, maka non-Muslim yang memenuhi kelima kualifikasi tersebut dapat merealisasikan kelima fungsinya untuk mewujudkan kehidupan baik di dunia. Kenyataan kehidupan zaman modern membuktikan hal itu. Harus diakui bahwa inspirasi mereka bukan al-Qur'an. Namun inspirasi yang menggerakkan mereka sejalan dengan pola pemfungsian al-Qur'an untuk mewujudkan kehidupan baik. Mereka beriman [khususnya kepada ayat-ayat alam (*kauniyah*) dan sejarah (*tarikbiyah*)], berserah diri kepada-Nya (menerima Kehendak perubahan sejarah), bertakwa [memiliki mentalitas pemenang (*al-muffihun*)] dan melakukan kebaikan rasional (melaksanakan pilihan terbaik ekonomi pasar dan lain-lain). Dengan kualitas itu maka mereka dapat merealisasikan pedoman hidup (sistem kepercayaan, nilai, pengetahuan, kelembagaan dan artifak) yang membangun kesadaran positif, memberi harapan, kebaikan nyata dan menggembirakan. Hasilnya mereka dapat mewujudkan kehidupan baik di dunia yang khas dengan ketertiban sosial dan kemajuan peradabannya.

Dengan demikian jelaslah bagaimana tujuan pewahyuan al-Qur'an untuk mewujudkan kehidupan baik di dunia ini dicapai. Tujuan itu dicapai dengan realisasi seluruh fungsinya oleh mereka yang memenuhi semua kualifikasi di atas, baik Muslim maupun bukan. Kehidupan baik sebagai hasil dari implementasi al-Qur'an itu dalam Ibrahim, 14: 1 dan al-Hadid, 57: 9 disebut sebagai "kehidupan" yang terang. Kedua ayat ini menyatakan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an kepada Nabi (hamba-Nya) supaya mengeluarkan umat manusia dari kegelapan (*adh-dhulumat*) menuju cahaya (*an-nur*). Para mufasir pada umumnya –untuk tidak mengatakan semuanya– memberi pengertian yang sama atau mirip kepada istilah kegelapan dan cahaya yang digunakan dalam 2 ayat itu. At-Thabari menjelaskan pengertiannya adalah gelapnya kesesatan-kekafiran dan cahaya-terang iman.<sup>47</sup> Ibn Katsir memberi pengertian senada, yakni kesesatan dan penyimpangan yang mereka alami menuju petunjuk dan bimbingan.<sup>48</sup> Begitu juga az-Zamakhsyari yang menegaskan kedua istilah itu sebagai kiasan dari kesesatan dan petunjuk.<sup>49</sup> Adapun Abu as-Sa'ud memberi pengertian yang mirip, akidah kekafiran dan kesesatan yang merupakan kegelapan

---

<sup>47</sup> At-Thabari, *Jami'*, VIII, hlm. 207.

<sup>48</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, II, hlm. 537.

<sup>49</sup> Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf*, II, hlm. 365.

dan kebodohan total dan kebenaran yang menjadi cahaya pasti.<sup>50</sup>

Dari paparan sekilas ini diketahui bahwa apa yang para mufasir kemukakan itu merupakan penjelasan tentang propes bagaimana Nabi dengan al-Qur'an yang diterimanya mengeluarkan umat manusia atau umat dakwahnya dari kegelapan menuju cahaya. Dia mengeluarkan mereka dengan mengubah kepercayaan sesat atau kesesatan yang mereka anut dengan petunjuk atau kebenaran. Penjelasan proses itu diperkuat oleh penjelasan az-Zamakhsyari dan Abu as-Sa'ud yang menegaskan bahwa 'menuju cahaya' yang dimaksudkan dalam Ibrahim 14: 1 adalah "menuju jalan (*shirath*) Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji" yang disebutkan dalam bagian akhir ayat itu.<sup>51</sup> Jadi yang dimaksudkan ayat itu, menurut keduanya, dengan al-Qur'an Nabi mengeluarkan mereka dari jalan sesat untuk dituntun ke jalan Tuhan.

Berdasarkan penggunaan *dhulumat* dan *shirath* dalam al-Qur'an bisa diyakini bahwa maksud ayat 1 surat Ibrahim itu tidak terbatas pada proses tersebut, tapi juga pada hasilnya. Kata *dhulumat* dalam al-Qur'an digunakan sebanyak 23 kali dan 2 di antaranya digunakan untuk membuat perumpamaan bagi orang-orang munafik (al-Baqarah, 2: 17 dan 19). Dalam dua ayat itu *dhulumat* digunakan untuk menggambarkan kehidupan mereka yang gelap. Dari konteks rangkaian ayat-ayat yang berbicara tentang orang-orang munafik di awal surat al-Baqarah itu diketahui bahwa mereka mengalami kegelapan hidup karena hidup mereka tanpa harapan, kalau ada harapan pun hanya sekilas dan terus mati selamanya (sehingga diumpamakan dengan api yang begitu menyala langsung mati dan kilat halilintar). Kemudian *shirath* dalam al-Qur'an digunakan dengan pengertian jalan yang jelas dan mudah ditempuh untuk mencapai tujuan tertentu. Karena itu dari penggunaan dua kata ini diketahui bahwa *dhulumat* itu adalah kehidupan yang gelap dan *nur* adalah kehidupan yang terang. Dengan demikian kedua ayat tersebut menegaskan bahwa dengan al-Qur'an Nabi mengeluarkan umat manusia dari kehidupan yang gelap ke kehidupan yang terang. Dalam mengeluarkan, Nabi menuntun mereka untuk menempuh jalan Tuhan yang ditegaskan di frasa terakhir ayat 1 surat Ibrahim itu. Jadi frasa itu bukan merupakan keterangan pengganti (*badal*) dari *ila an-nur* seperti yang dikatakan az-Zamakhsyari dan Abu as-Sa'ud, tapi keterangan cara (*kaiifyah*). Kedudukan frasa tersebut dalam kalimat sebagai "keterangan cara" ditunjukkan oleh frasa sebelumnya "dengan izin Tuhan mereka". Dengan demikian makna ayat 1 surat Ibrahim itu adalah: "... Al-Qur'an itu adalah satu kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya Engkau

---

<sup>50</sup> Abu as-Sa'ud, *Tafsir*, III, hlm. 468.

<sup>51</sup> Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf*, II, hlm. 365 dan Abu as-Sa'ud, *ibid.*, hlm. 366.

mengeluarkan umat manusia dari kehidupan yang gelap ke kehidupan yang terang dengan izin Tuhan mereka, dengan menuntun mereka ke Jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.”

Penyebutan kehidupan baik dengan kehidupan terang dalam kedua ayat itu tentunya berdasarkan pertimbangan yang mendalam. Ketika kedua ayat tersebut turun pada akhir periode Mekah dan awal periode Madinah, keadaan bangsa Arab (dalam Ibrahim, 14: 1 ditunjuk dengan “umat manusia” dan dalam al-Hadid, 57: 9 ditunjuk dengan “kamu sekalian”) masih hidup dalam kegelapan, dalam pengertian tidak memiliki harapan karena tidak memiliki modal yang memadai untuk menjadi masyarakat maju. Dengan menggunakan rujukan al-Anbiya’, 21: 105, bisa dikatakan mereka tidak bisa menjadi pewaris bumi karena mereka bukan orang-orang yang saleh. Karena itu mereka diseru untuk menerima al-Qur’an supaya mereka memiliki modal dan menjadi orang-orang saleh agar bisa maju dan menjadi pewaris bumi. Sejarah kemudian membuktikan kebenaran seruan itu. Setelah sampai pada awal periode Madinah itu mereka tidak punya harapan dan dalam peradaban kalah jauh dibandingkan dengan Bangsa Romawi dan Persia, maka sesudah menerima al-Qur’an, tidak sampai setengah abad kemudian, hidup mereka pun terang penuh harapan dan dalam politik bisa mengalahkan kedua bangsa itu. Selanjutnya dalam kehidupan terang penuh harapan itu mereka membangun peradaban besar yang dalam sejarah dikenal sebagai salah satu *the miracle of religion* seperti disebut di depan.

Di samping proses menganut kepercayaan yang benar, untuk mewujudkan hidup baik atau hidup terang dengan penerapan al-Qur’an, juga ada proses pembangunan sistem yang diisyaratkan dalam an-Nisa’, 4: 105: ”Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu melakukan pengaturan urusan di antara manusia dengan apa yang telah Allah perlihatkan kepadamu. Janganlah kamu menjadi pembela (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat”.

Ada beberapa riwayat *ashbabun nuzul* mikro yang disebutkan dalam kitab-kitab hadis, *sirah* dan tafsir yang menjelaskan latar belakang turunnya ayat ini. Riwayat-riwayat itu sama-sama menyebutkan terjadinya pencurian baju besi yang dilakukan anggota keluarga Ubairiq yang berusaha menghilangkan jejak dengan menyembunyikan barang curian di rumah orang lain. Ketika kasus itu dilaporkan kepada Nabi, mereka berusaha meyakinkan kepadanya bahwa pencurinya adalah orang lain yang di tempat tinggalnya terdapat baju besi curian itu. Disebutkan bahwa Nabi hampir terkecoh, namun setelah memeriksa dengan seksama perkara itu, dia yakin bahwa pencurinya adalah anggota

keluarga Ubairiq yang kemudian melarikan diri dari Madinah begitu tahu akan dijatuhi hukuman.<sup>52</sup>

Karena *asbabun nuzul*-nya yang populer demikian maka para mufasir memaknai kata *tabkuma* dalam ayat tersebut dengan mengadili. Namun berdasarkan *asbabun nuzul* makro berupa situasi Negara Kota Madinah yang diselenggarakan Nabi ketika ayat itu turun yang belum memiliki sistem penyelenggaraan yang mapan, kata itu dapat bermakna “mengendalikan”. Makna ini sesuai dengan arti asal kata *hukm* “mencegah” yang dijelaskan di atas dan sesuai dengan praktek penyelenggaraan negara yang dilaksanakan dengan kekuasaan mengendalikan urusan publik di berbagai bidang kehidupan dengan berbagai sektornya untuk menjamin tercapainya tujuan negara. Salah satu bidang yang harus dikendalikan oleh negara adalah hukum yang di antaranya dilakukan dengan pengadilan terhadap kejahatan yang terjadi di wilayah yurisdiksinya, termasuk pencurian.

Pemaknaan *tabkuma* dengan mengendalikan urusan publik ini sebenarnya ditunjukkan oleh struktur teks ayat. Setelah kata (*li*) *tabkuma* dalam ayat tersebut ada kata *bainan nas* (di antara manusia) yang menjadi keterangan tempat darinya. Urusan manusia bukan hanya hukum saja, tapi juga urusan-urusan lain seperti sosial, sejarah, pendidikan. Dengan demikian keterangan ini menunjukkan bahwa pencegahan yang dimaksudkan adalah pengendalian urusan yang dilakukan di wilayah publik, tidak sekedar di wilayah individu atau privat. Karena makna frasa *tabkuma bainan nas* demikian, maka Muhammad Abduh menjelaskan bahwa *al-hukm bainan nas* dalam an-Nisa’, 4: 58 dilaksanakan dengan banyak cara yang di antaranya adalah *al-wilayah al-‘ammah* (penyelenggaraan kepentingan umum), *al-qadla’* (pengadilan) dan *tabkim* (arbitrase).<sup>53</sup>

Lebihdariatupemaknaan*tabkumabainannas*denganmengendalikan urusan publik ini didukung dengan frasa sesudahnya, *bima ara(ka) (A) llah*, yang menjadi keterangan alat darinya. Para mufasir memaknai frasa ini dengan: apa yang Allah ajarkan dan wahyukan kepadamu (al-Baghawi);<sup>54</sup> apa yang Allah beritahukan dan wahyukan kepadamu;<sup>55</sup> dan apa yang Allah beritahukan dan wasiatkan kepadamu (al-Jilani).<sup>56</sup> Mereka mengemukakan makna ini karena keterbatasan bahasa. *Ara* dibentuk dari *ra’a* dan berarti memperlihatkan. Berdasarkan arti ini,

---

<sup>52</sup> As-Suyuthi, *Lubab*, hlm. 78-80.

<sup>53</sup> Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, *Tafsir*, V, hlm. 171.

<sup>54</sup> Al-Baghawi, *Ma’alim*, I, hlm. 381.

<sup>55</sup> Az-zamakhsyari, *al-Kasyshaf*, I, hlm. 561; Abu as-Su’ud, Irsyad, II, hlm. 194.

<sup>56</sup> Al-Jilani, *Tafsir*, I, hlm. 393.

frasa itu bermakna apa yang diperlihatkan Allah kepadamu. Dalam tafsir dipandang tidak cukup menjelaskan makna kata hanya dengan mengulanginya. Karena itu mereka menjelaskan makna *ara* dengan *'allama* (mengajarkan), *'arrafa* (memberitahukan), *ausba* (mewasiatkan) dan *auba* (mewahyukan). Dengan demikian dalam bahasa Indonesia frasa tersebut bermakna “apa yang Allah perlihatkan kepadamu”.

Apa yang diperlihatkan Allah kepada Nabi dalam frasa itu diyakini berhubungan dengan *al-haqq*, kebenaran, yang dibawa al-Qur'an yang ditegaskan di awal ayat. Dengan memperhatikan hubungan ini, frasa tersebut bermakna “kebenaran yang diperlihatkan Allah kepadamu”. Kebenaran yang diperlihatkan Allah kepada Nabi atau yang ditemukannya tidak hanya kebenaran bukti yang dibutuhkan dalam pengadilan, tapi juga kebenaran-kebenaran lain yang dibutuhkan dalam mewujudkan hidup baik. Hidup baik tidak akan terwujud dengan hukum yang baik saja, tapi juga dengan kondisi dan lembaga-lembaga baik lain yang niscaya dalam kehidupan seperti mental yang baik, pendidikan yang baik, sosial yang baik dan ekonomi yang baik. Pengertian ini jelas mendukung pemaknaan *tabkuma bainan nas* yang meliputi semua urusan publik, tidak hanya urusan hukum semata. Hal ini di antaranya terbukti dari sikap Nabi yang menerima kebenaran proses penyerbukan bunga korma oleh petani Madinah untuk mendapatkan hasil panen yang lebih banyak.

Pengendalian urusan publik tidak bisa tidak harus menggunakan sistem. Sistem adalah pola-pola umum yang mendasari prosedur dan distribusi atau pertukaran dan mengatur relasi-relasi sosial. Dapat dikatakan sistem setara dengan kebijakan umum yang dijadikan dasar dalam menentukan prosedur, mengatur pembagian dan mengatur relasi-relasi sosial.<sup>57</sup> Pengendalian urusan publik yang ditegaskan dalam an-Nisa', 4: 105 sebagai penerapan al-Qur'an pun tentunya menggunakan sistem dalam pengertian ini. Hal ini terlihat jelas dalam pola-pola umum atau kebijakan yang diajarkan al-Qur'an yang menjadi dasar penentuan prosedur dan pengaturan pembagian dan relasi-relasi sosial dalam berbagai bidang kehidupan masyarakat. Sebagai contoh dalam ekonomi al-Qur'an menetapkan kebijakan pemerataan pendapatan (al-Hasyr, 59:7). Kebijakan ini menjadi dasar penentuan prosedur memperoleh pendapatan melalui kompetisi dalam kegiatan ekonomi secara fair (an-Nisa', 4: 29). Namun karena dalam kenyataannya ada warga yang karena berbagai faktor tidak dapat melakukan kompetisi, maka harus dilakukan proteksi terhadap mereka dengan penarikan pajak (al-Anfal, 8: 41 dan

---

<sup>57</sup> Faturochman, *Keadilan: Perspektif Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 21.

al-Hasyr, 59: 7) dan zakat untuk pemerataan distribusi pendapatan dalam masyarakat. Kebijakan itu sekaligus menjadi dasar pengaturan relasi-relasi sosial antara laki-laki dengan perempuan (an-Nisa', 4: 32), orang kaya dengan orang miskin dan anak yatim (al-Ma'un, 107: 1-3), kreditur dengan debitur (al-Baqarah, 2: 280).

Sistem dapat berjalan dengan baik jika ditopang oleh kultur yang baik. Karena itu al-Qur'an menganjurkan nilai-nilai budaya yang menjadi penopang sistem yang diajarkannya. Nilai-nilai itu di antaranya adalah: amanah atau *trust* (al-Ma'arij, 70: 32; al-Mu'minin, 23: 8; al-Baqarah, 2: 283; an-Nisa', 4: 58; dan al-Anfal, 8: 27); adil (al-An'am, 6: 152; an-Nahl, 16: 90; an-Nisa', 4: 58 dan 135; dan al-Maidah, 5: 8); jujur (at-Taubah, 9: 119); hormat (an-Nisa', 4: 86); dan kerja keras (al-Insyirah, 94: 7).

Dalam banyak hadis Nabi menegaskan keharusan pengembangan nilai-nilai itu dalam masyarakat. Di samping itu dia juga menegaskan keharusan pengembangan nilai budaya malu sebagai bagian dari iman sebagaimana diungkapkan dalam hadis riwayat Imam Bukhari.

Karena hidup baik tidak mungkin terwujud tanpa sistem yang baik dan sistem yang baik tidak mungkin berjalan tanpa nilai budaya yang baik, maka Nabi menegaskan keharusan pengembangan nilai-nilai di atas dalam setiap pribadi Muslim. Penegasan ini terdapat dalam hadis populer yang menyatakan dimensi akhlak dari iman atau melekatnya akhlak dengan iman.

## Penutup

Paradigma, isi dan fungsi serta penerapan demikian menjamin al-Qur'an dalam mencapai tujuan pewahyuannya sebagai rahmat untuk memberikan kebaikan nyata berupa hidup baik dengan kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaannya. Pencapaian tujuan ini tidak dapat ditawar-tawar. Karena itu dalam al-Qashash 28: 86 yang menegaskan kerahmatan al-Qur'an Nabi dilarang menjadi pendukung orang-orang kafir. Orang-orang kafir yang ditunjuk ayat itu adalah kaum musyrikin yang dengan ideologi paganismenya hidup dalam kebodohan (jahiliyah) dan mengalami kegelapan. Dalam kegelapan ini mereka mendegradasikan hidup warganya tidak hanya dengan penindasan terhadap mereka yang lemah, tapi sampai tingkat terendah dengan melakukan *infantiside* dan *genoside*. Degradasi kehidupan ini pasti membuat mereka sebagai masyarakat tidak hidup sejahtera, damai dan bahagia. Larangan itu dikemukakan dengan penguat (*nun at-taukid*: sekali-kali kamu jangan menjadi pendukung...). Penguatan ini

menunjukkan bahwa Nabi dan pengikutnya wajib bersikap tegas sedapat mungkin jangan sampai mentoleransi adanya kegelapan hidup dengan segala pendegradasinya itu. Ketegasan itu kalau bisa sampai taraf *zero tolerance* sehingga kesejahteraan, kedamaian dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat benar-benar dapat diwujudkan. Keadaan umat Islam sekarang amat jauh dari tujuan itu. Karena itu hanya ada satu pilihan, perubahan. Dan perubahan di titik awalnya adalah perubahan paradigma tafsir dalam kajian ilmu-ilmu agama Islam yang ditawarkan makalah ini. Wallahu a'lam bish shawab.

## DAFTAR PUSTAKA

- Badruddin az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- Faturochman, *Keadilan: Perpektif Psikologi*, Yoyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartini Kartono, Jakarta: RajaGrafindo Persada 2011.
- Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Muhammad Abduh, *Durus min al-Qur'an*, Ttp: Dar al-Hilal, t.t.
- Syah Waliyullah ad-Dahlawi, *al-Fauz al-Kabir fi Ushul at-Tafsir*, Kairo: Dar ash-Shahwah, 1986.

# TANOMALI-ANOMALI PARADIGMA INTEGRASI INTERKONEKSI: Sebuah Catatan Setelah 10 Tahun Implementasi

Oleh: Fahrudin Faiz

Berawal dari kegelisahan transformasi IAIN menjadi UIN. Saat itu muncul pertanyaan, bagaimana konstruksi keilmuan UIN nantinya setelah disiplin-disiplin kajian umum dibuka. Tercatat sejak tahun 2002, upaya pembahasan ini mulai serius dilakukan. Pada tanggal 18-19 September 2002 dilaksanakan Seminar Nasional dalam rangka mensyukuri kelahiran IAIN ke 51 dengan tema epistemologi keilmuan yang tepat untuk UIN. *Proceeding* seminar tersebut kemudian diterbitkan SUKA Press dengan judul *Menyatukan ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*.<sup>1</sup> Tidak hanya itu, berbagai ahli dan pakar pun diundang, mulai dari para tokoh level nasional hingga yang memiliki level internasional. Dalam hal ini bisa dicatat misalnya *Roundtable Discussion* pada tanggal 28 Juni 2004, yang dilanjutkan dengan perumusan Kerangka Dasar Kurikulum UIN Sunan Kalijaga oleh Tim Perumus pada tanggal 3 – 5 Juli 2004. Kemudian diselenggarakan Dialog Interaktif bersama Pakar, yaitu Prof. John Haught dari Amerika, Prof. Mehdi Golshani dari Iran, juga Prof. H.M. Amin Abdullah sendiri pada tanggal 26 Juli 2004 mengenai topik *Islamic Studies, Humanities, and Social Sciences: An Integrated Perspective*.

Pada akhirnya disepakatilah sebuah paradigma keilmuan baru yang dikenal sebagai *Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Dengan dipelopori oleh M. Amin Abdullah selaku rektor UIN Sunan Kalijaga dan sekaligus penggagas paradigma ini, struktur keilmuan IAIN yang hampir lima puluh tahun berjalan mulai direformulasi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Lihat M. Amin Abdullah, dkk, *Menyatukan ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka-Press, 2003)

<sup>2</sup> Uraian tentang paradigma ini dalam naskah akademik resmi bias dilihat dalam buku *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga* yang diterbitkan

Pada saat paradigma integrasi-interkoneksi ini digulirkan, muncul berbagai tanggapan, pandangan, komentar, masukan, juga kritikan. Namun tentu saja harus ada ketegasan paradigma bagi UIN sebagai pusat dinamika keilmuan dan keislaman di Indonesia. Sebagai produk historis, tentu saja integrasi-interkoneksi memiliki konteks dan kapabilitasnya sendiri, sehingga kelemahan dan kekurangan ketika dilakukan implementasi pasti terjadi. Dalam bahasa filsafat ilmu, anomali-anomali pasti muncul.<sup>3</sup>Namun sebagai sebuah paradigma yang sudah disepakati bersama oleh civitas akademik UIN, menjadi tanggung-jawab bersama pula untuk mengimplementasikan paradigma yang dimaksud sebagai dasar epistemologis nalar-UIN.

### Visi Integrasi-interkoneksi

Paradigma Integrasi-Interkoneksi hakikatnya ingin menunjukkan bahwa antar berbagai bidang keilmuan saling memiliki keterkaitan, karena memang yang dibidik oleh seluruh disiplin keilmuan tersebut adalah realitas alam semesta yang sama, hanya saja dimensi dan fokus perhatian yang dilihat oleh masing-masing disiplin berbeda. Oleh karena itu, rasa superior, eksklusifitas, pemilahan secara dikotomis terhadap bidang-bidang keilmuan yang dimaksud hanya akan merugikan diri sendiri, baik secara psikologis maupun secara ilmiah-akademis. Betapapun setiap orang ingin memiliki pemahaman yang lebih utuh dan komprehensif, bukannya pemahaman yang parsial dan reduktif. Maka dengan menimbang asumsi ini seorang ilmuwan perlu memiliki visi integrasi-interkoneksi. Mengkaji satu bidang keilmuan dengan memanfaatkan bidang keilmuan lainnya itulah integrasi dan Melihat kesaling-terkaitan antar berbagai disiplin ilmu itulah interkoneksi.

Selanjutnya, dalam konsep integrasi-interkoneksi yang dikembangkan oleh UIN Sunan Kalijaga, secara detail diungkap bahwa dalam kasus UIN yang *nota-bene* merupakan lembaga pendidikan Islam variabel multi-dimensi keilmuannya tidak hanya berurusan dengan realitas hidup dan realitas manusia sebagaimana dalam ilmu-ilmu “umum”, namun juga menyangkut realitas teks sebagaimana khas ilmu-ilmu agama atau lebih tepatnya “ilmu-ilmu keislaman”.

Dengan menimbang variabel-variabel ini, maka ideal integrasi-interkoneksi yang digagas oleh UIN Sunan Kalijaga ini mensyaratkan dialektika antara variabel-variabel tersebut dalam praksis integrasi-interkoneksi. Brand yang diusung oleh UIN untuk menyebut dialektika

oleh Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga tahun 2005

<sup>3</sup> Penjelasan tentang paradigma dan anomaly ini dapat dilihat dalam Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1970)

ini adalah *Hadarat al-nash*, *Hadarat al-‘ilm* dan *Hadarat al-falsafah*. *Hadarat al-nash* berarti kesediaan untuk menimbang kandungan isi teks keagamaan sebagai wujud komitmen keagamaan/keislaman; *hadarat al-‘ilm* berarti kesediaan untuk profesional-obyektif-inovatif dalam bidang keilmuan yang digeluti; dan akhirnya *hadarat al-falsafah* berarti kesediaan untuk mengaitkan muatan keilmuan (yang didapat dari *hadarat al-‘ilm* dan telah “berdialog” dengan *hadarat al-nash*) dengan tanggung-jawab moral etik dalam praksis kehidupan riil di tengah masyarakat. *Hadarat al-nash* adalah jaminan identitas keislaman, *hadarat al-‘ilm* adalah jaminan profesionalitas-ilmiah, dan *hadarat al-falsafah* adalah jaminan bahwa muatan keilmuan yang dikembangkan bukan “menara gading” yang terhenti di “langit akademik”, tetapi memberi kontribusi positif-emansipatif yang nyata dalam kehidupan masyarakat.

Apabila melihat karakter dasar dari paradigma integrasi-interkoneksi sebagaimana disebut di atas, maka sebenarnya model apapun masih bisa ditolelir asalkan memuat empat hal berikut: 1) Profesionalitas-obyektifitas ilmiah, 2) Komitmen keagamaan/keislaman, 3) Kesadaran interkoneksi, 4) Kontribusi positif-emansipatif bagi masyarakat.

Dalam perkembangannya, model-model integrasi-interkoneksi di lingkungan UIN Sunan Kalijaga sebagaimana yang dipahami oleh para civitas akademiknya bisa dikelompokkan menjadi empat model:<sup>4</sup>

1. Konfirmasi/paralelisasi/similarisasi/verifikasi teks (keislaman) atas temuan ilmiah atau sebaliknya. Model ini ringkasnya ingin menunjukkan bahwa isi teks (keislaman) ternyata tidak berbeda dengan temuan ilmiah.

2. Kritik dan Komplementasi

Model kedua ini secara umum biasanya mewujud dalam pola analisis yang mengkritisi model kajian lama, kemudian dilanjutkan dengan upaya membangun pola baru yang sifatnya “melengkapi” kajian lama yang “satu-dimensi” menjadi kajian yang memiliki kesadaran “multi dimensi”. Dalam buku ini bisa dilihat misalnya tulisan tentang antropologi Al-Qur’an, Living Hadis, dan lain sejenisnya.

3. Induktifikasi

Model ketiga ini sifatnya lebih inovatif, yaitu upaya memadukan dua atau lebih bidang keilmuan sehingga melahirkan teori, konsep atau bahkan ilmu yang relatif baru. Dalam buku ini bisa dilihat misalnya tulisan tentang ekonomi Islam.

---

<sup>4</sup> Lihat Fahrudin Faiz, “Mengawal Perjalanan Paradigma: Sebuah Pengantar” dalam M. Amin Abdullah, dkk, *Islamic-Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)* (Yogyakarta: Suka-Press, 2007)

4. Bermain di ranah jargon dan identifikasi bidang kajian. Harus diakui, tulisan-tulisan yang paling banyak beredar tentang integrasi-interkoneksi saat ini adalah tulisan-tulisan dengan model keempat ini. Tulisan dalam model ini secara umum biasanya “menunjukkan urgensi” integrasi-interkoneksi dalam bidang-bidang keilmuan tertentu, serta mencoba menunjukkan bidang-bidang keilmuan lain apa saja yang terkait dengan bidang keilmuan yang dimaksud. Hal ini bisa dimaklumi, lagi-lagi karena memang usia paradigma ini masih relatif baru.

### **Anomali dalam Implementasi Integrasi-interkoneksi**

Sebagai sebuah konsep ilmiah, integrasi-interkoneksi ilmu tentu bukan satu ide yang sama sekali baru. Konstruksi teoritis dari konsep tersebut jelas memperlihatkan adanya sintesis dari beberapa anasir teori dari dunia filsafat ilmu maupun dari ranah *Islamic Studies*. Oleh karena itu, konsep yang kemudian ditegaskan sebagai Paradigma keilmuan UIN Sunan Kalijaga ini pasti tidak bisa menghindarkan diri dari beberapa kekurangan dan tidak kebal terhadap falsifikasi, sebagaimana juga semua konsep dan teori dalam ranah ilmiah akademik. Meskipun demikian, kenyataan bahwa integrasi-interkoneksi bisa saja *out of date* atau kehilangan relevansinya dengan dinamika ilmiah akademik terkini tidak serta merta mengimplikasikan bahwa paradigma ini harus tiba-tiba ditinggalkan begitu saja. Logika falsifikasi sekali pun menyatakan bahwa sebuah pernyataan tidak bisa dinyatakan salah sebelum muncul bukti mengenai kekeliruannya. Dalam konteks integrasi-interkoneksi ini dapat dikatakan bahwa sampai detik ini belum muncul sebuah wacana tandingan yang berperan falsifikatif terhadap paradigma yang dicetuskan oleh UIN Sunan Kalijaga ini. Alih-alih memfalsifikasi, beberapa perkembangan terkini pendidikan di Indonesia, misalnya model baru desain kurikulum nasional yang berbasis kompetensi, ternyata dapat dikatakan relevan dengan nalar integrasi-interkoneksi ini.

Dalam kenyataannya, meskipun penancangan integrasi-interkoneksi ini sudah dilakukan sejak lebih dari tujuh tahun yang lalu, gelombang baru keilmuan UIN Sunan Kalijaga yang mengusung visi integrasi-interkoneksi ini kiranya tidak sebesar yang diidamkan. Sebagian besar tulisan yang muncul mengenai integrasi-interkoneksi bercorak promotif-jargon dalam arti menyatakan kesetujuan dan keunggulan serta relevansi integrasi interkoneksi, sementara tulisan-tulisan yang secara aplikatif mengimplementasikan paradigm ini dalam bidang-bidang keilmuan UIN Sunan Kalijaga dapat dikatakan belum

terlalu banyak.

Visi integrasi-interkoneksi ini tampak tidak terlalu mewarnai ranah *scientific enterprised* dan produktifitas ilmiah di UIN Sunan Kalijaga sendiri, apalagi dalam konteks nasional dan internasional. UIN Sunan Kalijaga yang harusnya menjadi aktor utama dalam persemaian paradigma ini justru tampak “gagap” dalam mengimplementasikan paradigma ini dalam semua aspek Tri Dharma Perguruan Tinggi yang dilakukannya. Penyebutan kata intgrasi-interkoneksi dalam hampir semua dokumen akademik UIN Sunan Kalijaga ternyata tidak mampu melahirkan *mainstream* keilmuan baru yang kontributif dalam dunia ilmiah akademik. Apabila dicermati, produktifitas, kreatifitas serta apalagi originalitas ilmiah yang terjadi tidak mengalami perubahan signifikan baik sebelum maupun sesudah penganangan paradigma ini, meskipun disana-sini istilah integrasi-interkoneksi ini selalu ditempelkan dan di-*copy-paste*. Penelitian dan telaah yang serius tentu diperlukan untuk mendukung atau meruntuhkan hipotesis ini.

Tentu ada banyak faktor dan variabel yang memunculkan kondisi ini. Kasak-kusuk, kritik, bahkan apatisme sering terdengar dari berbagai kalangan UIN Sunan Kalijaga sendiri tentang kesulitan implementasi ini dalam praksis nyata Tri Dharma Perguruan Tinggi. Karena jenisnya hanya kasak-kusuk, maka wacana yang lahir memang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah akademik. Namun demikian, kasak-kusuk yang dimaksud mengindikasikan satu hal: ada problem.

Berangkat dari satu observasi lokal dan terbatas, beberapa anomali dalam implementasi paradigma ini memang terlihat nyata. Uraian berikut mencoba untuk menginventarisir anomali-anomali yang dimaksud.

### **Anomali I: Problem Pemahaman**

Harus diakui sebagai sebuah konsep, integrasi-interkoneksi ilmu yang dirumuskan dari karya Prof. Amin Abdullah memang sangat *sopisticated*, akademis, tajam dan mendalam dalam menganalisis fenomena keterkaitan antar bidang ilmu. Konstruksi teoritis dari integrasi-interkoneksi ilmu dapat dikatakan komprehensif, namun di titik tertentu juga membawa imbas yang tidak diinginkan, yaitu kerumitan tertentu bagi mereka yang “menganggap dirinya” tidak memahami dunia filsafat, khususnya filsafat ilmu.

Kebingungan-kebingungan serta salah pemahaman terhadap paradigma baru yang disusun ini sebenarnya telah diatasi dengan berbagai sosialisasi, baik melalui pelatihan, penerbitan maupun worksho-workshop. Namun demikian, problem kesulitan memahami

yang berimbas kebingungan dalam implementasi ini dapat dikatakan masih sangat sering terjadi, sehingga banyak civitas akademik UIN yang secara sederhana menafsirkan integrasi-interkoneksi ilmu sesuai versi mereka, seperti “menghubungkan ayat al-Qur’an dan Hadis dengan teori-teori keilmuan”.

Problematika pemahaman ini setidaknya muncul karena tiga hal:

1. Ambiguity (ketidakjelasan)

Ambiguitas dapat didefinisikan sebagai satu fenomena ketika satu kata bisa memuat lebih dari satu makna. Dalam peristiwa ambiguitas ini, sangat penting untuk ditentukan mana di antara makna-makna tersebut yang sesuai.

2. Vagueness (kekaburan)

Kekaburan ini dapat dikatakan mirip dengan ketidakjelasan, namun sebenarnya memiliki permasalahan yang berbeda. Satu kata disebut kabur ketika kita sebenarnya tahu apa yang dimaksud oleh kata tersebut, namun kita tidak pasti tentang batas atau cakupan dari kata tersebut. Dengan kata lain, ada ketidakpastian tentang apa saja yang termasuk dan mana saja yang tidak termasuk integrasi-interkoneksi.

3. Unfamiliarity

Problem yang terjadi ketika banyak istilah-istilah asing dan konsep-konsep khusus yang sama sekali tidak diketahui maksudnya. Istilah-istilah asing dari beragam disiplin keilmuan tersebut muncul bukan semata untuk melahirkan kebingungan, namun lebih merupakan konsekuensi dari para ilmuwan yang bersangkutan ketika mereka ingin menggunakan kata atau istilah yang tepat dan akurat terhadap variabel-variabel dalam keilmuan mereka.

Problem *ambiguity*, *vagueness* dan *unfamiliarity* tampak jelas ketika para civitas akademika UIN Sunan Kalijaga berhadapan dengan istilah-istilah seperti *hadharah*, *nash*, *falsafah*, *integrasi*, *interkoneksi*, dan lain sebagainya. Untuk istilah falsafah saja, beberapa tafsir muncul dan menjadi bahan perdebatan. Ada yang menafsirkan falsafah sebagai metode yang menghubungkan nash dan ‘ilm; ada yang menafsirkannya sebagai fungsi kritis-dialektis-dinamis; ada yang memahaminya secara literal sebagai filsafat; ada yang memahaminya sebagai etika; ada yang memahaminya sebagai Nilai dalam rangka praksis pengabdian masyarakat, dan lain sebagainya. Demikian juga dengan ‘ilm dan *nash*. Ada yang menafsirkan *nash* sebagai semata Al-Qur’an dan Hadis, ada yang memahaminya sebagai *Islamic Studies klasik*. Ada yang memahami *Ilm* sebagai ilmu-ilmu “sekuler”, ada pula yang memahaminya sebagai

semua jenis keilmuan.

Problem kekaburan juga muncul dalam perdebatan apakah integrasi-interkoneksi itu sifatnya holistik bahwa satu ilmu pasti berhubungan dengan setiap ilmu lain; ada pula yang berpandangan tergantung konteks dan cakupan keilmuan. Ilmu-ilmu humaniora misalnya, pasti juga berhubungan dengan ranah ilmu humaniora dan tidak bisa dipaksakan hubungannya dengan ilmu eksakta. Pandangan semacam ini kemudian menjadi bahan diskusi karena bertabrakan dengan visi menjembatani dikotomi antara ilmu umum dengan ilmu agama.

### **Anomali II: *Mental-Block***

Problem yang cukup signifikan yang perlu dicatat dalam implementasi paradigma integrasi-interkoneksi ini adalah problem pelaksanaannya, aktornya. Secanggih apapun sebuah konsep dan teori, kalau pelaksanaannya ber-“masalah”, hasil yang lahir pun pasti kurang memuaskan. Integrasi-interkoneksi dapat dikatakan sebuah visi baru, cara pandang baru, “kerja” yang baru; dan sudah menjadi “tradisi” dalam kehidupan bahwa setiap perubahan, setiap pembaruan, pasti akan berhadapan dengan resistensi. Resistensi yang dimaksud seringkali bukan karena ketidaksetujuan terhadap yang baru tersebut, namun lebih karena orang sudah “merasa nyaman” dengan yang lama dan takut kehilangan “kenyamanan” tersebut. Dalam dunia psikologi kondisi semacam ini disebut sebagai *mental-block*.

*Mental block* atau yang juga dikenal dengan istilah *limiting* adalah sebuah belief atau keyakinan yang menghambat seseorang untuk mencapai kemaajuan atau kesuksesan. Di dunia bisnis, istilah *mental block* sudah sedemikian populer, tetapi jarang dibahas di dunia pendidikan. Padahal “penyakit” yang satu ini diakui telah mengakibatkan kemandegan dan kemunduran banyak orang. Kesuksesan yang diraih oleh seseorang konon tidak lepas dari kemampuan seseorang melepaskan diri dari jeratan *mental block* ini.

Secara harfiah, istilah *mental block* dapat diartikan dengan jebakan mental, yaitu kondisi kejiwaan yang terkungkung oleh suatu pola pikir atau keyakinan tertentu, sehingga menghalangi seseorang atau masyarakat untuk berkembang lebih dinamis. *Mental block* merupakan keadaan mental yang menempatkan diri pada satu batasan yang pada dasarnya dibuat sendiri oleh pribadi yang bersangkutan.

*Mental-block* dicirikan dengan beberapa karakteristik, di antaranya:

1. Kecenderungan membatasi kepercayaan diri, sehingga kepercayaan

diri rendah. Kecenderungan ini biasanya mengemuka dalam pernyataan-pernyataan seperti, “Saya tidak bisa melakukan itu”, “Itu bukan bidang saya”, “Saya tidak berani melakukannya”, “Kemampuan saya tidak memadai untuk melakukan itu” dan pernyataan-pernyataan sejenisnya.

2. Keyakinan pada *adagium-adagium* tertentu yang membuat seseorang memilih tidak melakukan, menghindari atau memilih suatu cara tertentu saja, dan menutup diri dari alternatif yang lain.
3. Menyerah, tetapi dinyatakan dengan ungkapan berpuas diri, padahal sebenarnya merasa kurang.
4. Sinis, tidak respek dan enggan mencoba hal baru.<sup>5</sup>

Dalam konteks integrasi-interkoneksi ini fenomena *mental-block* ini sangat terasa. Meskipun paradigma ini dicanangkan lebih dari tujuh tahun yang lalu, implementasi dari paradigma ini lebih banyak menghiasi dokumen akademik seperti silabi, SAP, kuesioner dan lain sejenisnya, namun tidak tampak serius dalam produktifitas dan substansi ilmiahnya. Apabila dicermati lebih serius dan dibandingkan, orang akan dengan mudah menyimpulkan bahwa substansi keilmuan antara kurikulum lama dan yang baru sebenarnya sama saja, hanya ditambah beberapa penjelasan tambahan tentang integrasi-interkoneksi.

Beberapa suara keberatan juga tidak jarang muncul mengindikasikan *mental-block* ini, misalnya:

1. Model integrasi-interkoneksi itu hanya untuk level S2 ke atas
2. Hanya orang yang sangat pintar dan menguasai segala ilmu saja yang bisa menerapkan integrasi-interkoneksi
3. Pasar tidak membutuhkan model-model yang rumit dan hanya membuat susah seperti itu, yang penting bagaimana alumni UIN diserap oleh dunia kerja
4. Universitas-universitas lain yang jauh lebih maju tidak menggunakan model rumit seperti itu dan tetap dianggap universitas unggulan.

Keluar dari masalah *mental block* bukan hal mudah, karena berkaitan dengan budaya dan kecenderungan sosial. Meski demikian, keluar dari *mental block* bukan mustahil dilakukan, dengan catatan ada kemauan baik dari semua pihak. Faktor kepemimpinan sangat menentukan sejauh mana sindrom ini bisa diatasi.

### **Anomali III: Tidak ada *Benchmark***

---

<sup>5</sup> <http://www.kampuspendidikan.com/2012/05/mental-block-di-dunia-pendidikan.html>

Sebenarnya pedoman praktis implementasi integrasi-interkoneksi telah diberikan dalam berbagai buku dan naskah akademik oleh UIN Sunan Kalijaga. Namun demikian, karena pedoman yang dimaksud masih berbentuk “formkosong” yang harus diisi oleh setiap civitas akademik UIN Sunan Kalijaga sesuai bidang keilmuan masing-masing, maka kebutuhan akan *benchmark* atau contoh kongkrit sebagai pijakan ini terasa masih kuat, apalagi ketika “form kosong” tersebut bertemu dengan *mental-block* sebagaimana dipaparkan di atas.

Tidak adanya contoh yang jelas bagaimana konstruksi kurikulum yang merepresentasikan integrasi-interkoneksi, bagaimana penelitian, pengabdian pada masyarakat, juga karya ilmiah yang integrasi interkoneksi; membuat banyak pihak menebak-nebak, menafsirkan dan mengimplementasikan sesuai versi masing-masing. Sebagai akibatnya, muncul banyak sekali versi dan model. Sebenarnya sah-sah saja muncul banyak versi dan model asalkan visi utama dari paradigma ini masih terbawa, namun dalam kenyataannya, kenyataan banyak versi ini justru memancing apatisme dan bahkan sinisme tertentu bagi mereka yang sejak awal sudah *ogah* memberikan komitmennya untuk melakukan perubahan.

-----

Munculnya anomali-anomali dalam perjalanan paradigma adalah sesuatu yang niscaya. Anomali hakikatnya adalah sebuah tantangan terhadap paradigma, apakah ia mampu bertahan dan menjawab persoalan yang muncul, ataukah justru paradigma menjadi tidak berdaya dan tergusur oleh paradigma baru melalui mekanisme satu revolusi ilmiah.

Menarik untuk dicatat bahwa hingga tulisan ini disusun, anomali-anomali yang muncul menantang paradigma integrasi-interkoneksi dapat dikatakan lebih kepada persoalan teknis implementasinya, termasuk tiga anomali yang dipaparkan di atas. Dalam aspek teori dan konsepnya, dapat dikatakan belum muncul wacana yang secara serius mencoba untuk *mereview* dan mengkritisi paradigma ini sebagai visi keilmuan UIN Sunan Kalijaga. Kenyataan ini sebenarnya bernilai positif dan juga negatif. Positif dalam arti secara ontologis paradigma integrasi-interkoneksi ini memang kokoh dan tidak diragukan oleh para penggunanya. Negatif dalam arti: seharusnya review dan kritisisme dilakukan secara kontinyu dalam konteks akademik, karena jangan sampai nantinya paradigma ini ternyata sudah kehilangan relevansi dengan perkembangan ilmiah terkini.

Fakta bahwa permasalahan utama implementasi paradigma

ini terletak pada para civitas akademiknya sendiri, tentunya perlu mendapatkan perhatian serius. Bagaimana bisa disimpulkan apakah satu paradigma masih relevan atau tidak apabila implementasi dari paradigma itu sendiri belum berjalan sebagaimana mestinya? Tentunya akan lebih baik terbukti bahwa paradigma integrasi-interkoneksi ini disimpulkan tidak relevan untuk pengembangan keilmuan UIN, kemudian difalsifikasi, namun semua itu dilakukan setelah diimplementasikan secara serius dan di-*review*; dibandingkan dengan kokohnya integrasi-interkoneksi sebagai paradigma namun hanya digunakan secara jargonial dan menghiasi naskah-naskah akademik belaka.

Di sisi lain, *Mental-Block* yang menghalangi implementasi paradigma ini juga harus mendapatkan perhatian serius. Apabila *mental-block* ini masih melekat dalam diri civitas akademik UIN Sunan Kalijaga, maka sebegitu apapun konsep, seaneh apapun sistem, tidak akan ada gunanya. Membangun kebersamaan, komitmen, serta strategi-strategi khusus yang menggugah motivasi untuk maju perlu dilakukan.

Akhirnya, sebuah penelitian yang lebih komprehensif dan serius perlu dilakukan untuk melengkapi, membuktikan atau meruntuhkan hipotesis-hipotesis yang muncul dalam tulisan ini. Apa yang terpapar dalam tulisan ini secara umum hanyalah hasil dari observasi yang sekilas dan terbatas, sehingga isi dari tulisan ini sangat mungkin *over-generalisasi* atau *simplifikasi* berlebihan, dan bisa juga terjadi “dramatisasi” karena terlalu *asyik* merenungi fakta yang “sempat terlihat” saja.

## DAFTAR PUSTAKA

- M. Amin Abdullah, dkk, Menyatukan ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum, Yogyakarta: Suka-Press, 2003.
- Pokja Akademik, Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolution, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Fahrudin Faiz, “Mengawal Perjalanan Paradigma: Sebuah Pengantar” dalam M. Amin Abdullah, dkk, Islamic-Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi), Yogyakarta: Suka-Press, 2007.
- <http://www.kampuspendidikan.com/2012/05/mental-block-di-dunia-pendidikan.html>