

Posisi Al-Qur`an Dalam Integrasi Ilmu : Telaah Terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo

Oleh: Wardani

Email: mwardanibjm@gmail.com

UIN Antasari Banjarmasin

Abstract

The integration of knowledge has become a central issue emerging among scholars in Indonesian Islamic universities. Some ideas have been proposed to make “bridge” between religious and secular knowledge, as we can see, for instance, in the thought of Kuntowijoyo on “prophetic social sciences”, M. Dawam Rahardjo on “decolonization of social sciences”, M. Amin Abdullah on “spider web of knowledge”, and Mulyadhi Kartanegara on “holistic reconstruction of knowledge”. The researches conducted so far have not touched the core problem in all these proposed ideas yet, namely the place of the Qur`an as a revelation in the integration of knowledge. In fact, the Qur`an constitutes a source of knowledge and, at the same time, an inspiring and guiding scripture, for Moslem’s beliefs, praactices, and thought. Therefore, neglecting the Qur`an in constructing Moslem’s thought on the integration of knowledge will make our understanding the issue artificial. The present article is aimed at studying the thought of Kuntowijoyo and M. Dawam Rahardjo by focusing the discussion on main points: firstly, on the place the Qur`an in the integration of knowledge (as inspiration, source of knowledge, or starting point in building

theory) (and the present author will describe data as they are); secondly, intellectual and social background that play important role behind the ideas and modes of use of the Qur'an for intellectual enterprises (and the present author will go into deep analysis on factors or contexts in which the ideas formed); thirdly, the originality, strength, and weakness of the ideas (and the present author will examine the ideas in accordance with some standards).

Keywords: integrasi ilmu, ilmu-ilmu sosial profetik, dekolonisasi ilmu-ilmu sosial.

PENDAHULUAN

Integrasi ilmu, islamisasi ilmu, atau pengilmuan Islam, meski dengan substansi dan arah berbeda, kini merupakan tema yang semakin hangat diperbincangkan di kalangan akademisi perguruan tinggi. Kalangan intelektual Muslim, dengan proyek keilmuan integrasi ilmu, berhadapan dengan dominasi pemikiran dan ideologi, seperti Marxisme, kapitalisme, eksistensialisme, atheis, dan sekularisme. Benturan pemikiran dan ideologi tersebut mengelisahkan sejumlah pemikir-pemikir Muslim yang kemudian memunculkan tema, baik islamisasi ilmu, pengilmuan Islam, maupun integrasi ilmu dengan kandungan dan arah yang berbeda. Tercatat nama-nama intelektual, semisal Ismail R. al-Faruqi, Ziauddin Sardar, dan Syed Naquib al-Attas, dan Ali Syari'ati.¹

Kemunculan para pemikir-pemikir tersebut kini juga diiringi dengan berdirinya lembaga-lembaga yang memfokuskan misinya

1 Sebagai contoh, Ali Syariati menulis beberapa karya yang arahnya mengkritik ideologi dan keilmuan Barat, serta menawarkan ilmu versi Islam, seperti sosiologi Islam. Di antara karya-karyanya adalah: *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996); *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat-Pikir Barat Lainnya*, terj. Husin Anis al-Habsyi (Bandung: Mizan, 1983); *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. dan pengantar M. Amien Rais (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994); *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam*, terj. Syafiq Basri dan Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 1993).

dalam upaya integrasi ilmu, seperti *The International Institute of Islamic Thought (al-Ma`had al-`Âlamî li al-Fikr al-Islâmî)* yang didirikan oleh Ismail R. al-Faruqi dengan sentralnya di Amerika Serikat. Lembaga ini juga mendirikan kantor-kantor cabang di beberapa negara, antara lain di Indonesia, Malaysia, dan Yordania. Islamisasi ilmu (*islâmiyyat al-ma`rifah*) yang diusung lembaga ini membuahkan hasil dengan sejumlah ide-ide teoretis dan penerapannya. Di Yordania, misalnya, lembaga ini menerbitkan sejumlah karya-karya ulama yang memiliki visi integratif, antara lain karya Fathî Hasan Malkâwî.²

Adanya ketidaksesuaian antara Islam *vis-à-vis* ideologi Barat sekuler juga menjadi kesadaran di kalangan intelektual Muslim di Indonesia. Kondisi itu melahirkan respon dengan munculnya upaya islamisasi, seperti muncul dalam tulisan A. M. Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran*. Di antara deretan para pemikir tentang integrasi ilmu di Indonesia, dikenal nama-nama seperti Kuntowijoyo dengan tawarannya “Islam Sosial Profetik” dan M. Dawam Rahardjo dengan “Ekonomi Islam”.

Keinginan untuk merumuskan model integrasi ilmu semakin menguat di Indonesia akhir-akhir, karena perkembangan lembaga pendidikan tinggi Islam, seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang beralih status menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Peralihan dari institut menjadi universitas tidak hanya meniscayakan perubahan formasi fakultas-fakultas dengan tambahan fakultas-fakultas ilmu pengetahuan umum, melainkan dari aspek epistemologi meniscayakan juga menata kembali hubungan antara Islam berhadapan dengan ilmu pengetahuan.³ Kebutuhan mendesak secara

2 Di antara karyanya yang penting dalam konteks integrasi ilmu adalah *Manhajîyyat al-Takâmul al-Ma`rifî: Muqaddimât fî al-Manhajîyyah al-Islâmiyyah* (Amman, Yordania: IIIT Herndon, Virginia dan IIIT Yordania, 2016); *al-Binâ` al-Fikrî: Mafhûmuh wa Mustawayâtuh wa Kharâ`ithuh* (Amman, Yordania: IIIT Yordania dan IIT Yordania, 2015). IIIT sebagai lembaga yang menjadi corong integrasi ilmu ini juga menerbitkan jurnal, *Islâmiyyat al-Ma`rifah*.

3 Menurut Ian G. Barbour, pola hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan bisa

institusional ini melahirkan ide-ide tentang integrasi ilmu di tangan semisal M. Amin Abdullah dengan idenya tentang “jaring laba-laba keilmuan”, Imam Suprayogo dengan idenya tentang “pohon ilmu”, dan Azyumardi Azra dengan reintegrasi ilmu-ilmu yang bersumber dari *qawliyyah* dan *kawniyyah*.

Salah satu hal yang membedakan antara para penggagas secara institusional dari lembaga perguruan tinggi keagamaan Islam ini, seperti M. Amin Abdullah, Imam Suprayogo, dan Azyumardi Azra, dengan para penggagas ide serupa yang bukan berasal dari perguruan tinggi Islam, seperti Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo adalah bahwa kelompok terakhir ini telah lama mengalami pergulatan wacana ini yang mereka sadari sebagai isu pertarungan ideologi Islam berhadapan dengan Barat. Kelompok ini juga “dibesarkan” dalam kajian-kajian intensif, seperti kajian *limited group* di bawah asuhan A. Mukti Ali, sang menteri agama, dan pertemuan-pertemuan diskusi di berbagai tempat. Tidak berlebihan untuk dikatakan bahwa kedua intelektual ini adalah di antara para “arsitek awal” yang idenya paling mendalam dan sistematis, bahkan figur M. Dawam Rahardjo juga pada saat yang sama merupakan pelaku nyata dari integrasi ilmu di Indonesia melalui konsep dan aplikasinya dalam bidang “ekonomi Islam”.

ILMU SOSIAL PROFETIK, INTEGRASI ILMU, DAN POSISI WAHYU DI DALAMNYA: ANALISIS PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO

1. Al-Qur`an Sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan (Epistemologis)

Tawaran Kuntowijoyo tentang ilmu-ilmu sosial profetik bisa dijelaskan di sini dari aspek epistemologi dan aksiologi. Pertama,

mengambil salah bentuk, yaitu konflik, independensi, dialog, atau integrasi. Lihat Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias M. (Bandung: Mizan, 2002), h. 31-46.

muatan epistemologi dalam sintesis antara kajian Islam dan Barat (normatif-humaniora). Kuntowijoyo menjelaskan maksudnya mengusul ilmu sosial profetik sebagai berikut:

Dengan ilmu sosial profetik, kita juga akan melakukan reorientasi terhadap epistemologi, yaitu reorientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empiri, tapi juga dari wahyu. Dari gagasan mengenai ilmu sosial profetik ini, sesungguhnya kita tak perlu mengidap kekhawatiran yang berlebihan terhadap dominasi sains Barat dewasa ini. Betapa pun, dalam proses *theory-building*, kita memang tak dapat menghindarkan terjadinya peminjaman dari dan sintesis dengan khazanah ilmu Barat.⁴

Berkaitan dengan islamisasi ilmu pengetahuan yang sering dikritik oleh banyak kalangan intelektual, Kuntowijoyo memiliki pendirian sendiri seperti berikut:

Islamisasi ilmu pengetahuan dengan proses peminjaman dan sintesis ini tidaklah perlu dikhawatirkan sebagai westernisasi Islam, sebagaimana secara vokal dikemukakan oleh Ziauddin Sardar. Tanpa harus mengecilkan arti analisis-analisisnya yang fundamental mengenai imperialisme epistemologi dan subordinasi Islam pada pandangan-dunia Barat, agaknya sikap terbaik yang dapat kita ambil adalah bahwa kita hanya boleh menganggap itu sebagai *warning system*. Akan sangat tidak realistik jika memandang pengaruh-pengaruh Barat dalam hal Islamisasi sains ini dalam perspektif yang dikotomis. Sekalipun pada tujuan akhirnya kita memang harus terus berusaha untuk mendekati cita-cita Islam yang otentik, karena kita yakin bahwa Islam merupakan sebuah alternatif, tapi dalam proses globalisasi dan universalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi seperti yang terjadi dewasa ini, kita harus membuka diri terhadap seluruh warisan peradaban.⁵

Dari kutipan di atas, tampak bahwa secara epistemologis, ilmu sosial profetik berupaya “menjembatani” ketegangan antara ilmu Barat

4 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993), h. 289.

5 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 289.

yang bersumber dari rasio dan empiri dijembatani dengan wahyu yang sama-sama sebagai sumber ilmu pengetahuan.

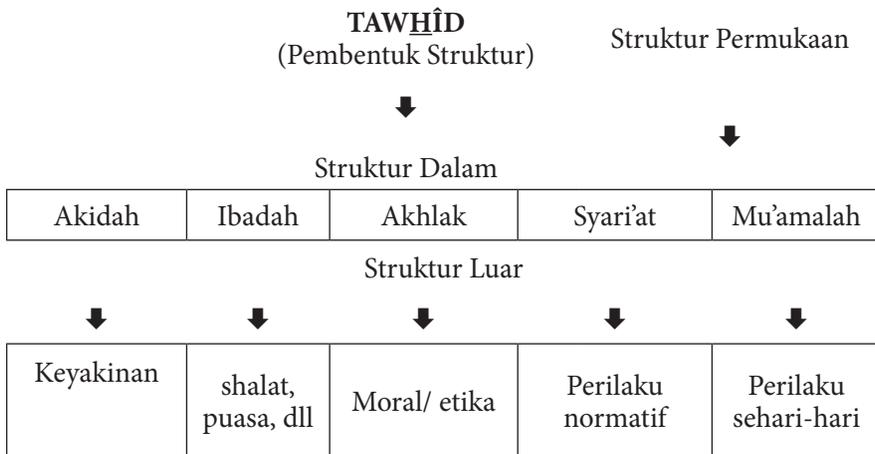
Kedua, muatan aksiologis (nilai) dalam ilmu sosial profetik yang dibangun diharapkan diarahkan ke tujuan-tujuan berikut: humanisasi, liberasi/ emansipasi, dan transendensi. Dengan ilmu sosial profetik, Kuntowijoyo menginginkannya sebagai media rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya di masa depan. Ide ini diilhami oleh pemikiran Iqbal ketika berbicara tentang *mi'râj* Nabi dan Qs. Âli 'Imrân: 110 "Kalian adalah umat terbaik yang diturunkan di tengah manusia untuk menegakkan kebaikan, mencegah keungkaran, dan beriman kepada Allah".

Humaniora dalam khazanah intelektual Barat mungkin untuk "dijembatani" atau dipertemukan dengan kajian-kajian Islam normatif, pertama melalui dua tataran di atas, yaitu dengan kritik secara epistemologis terhadap ilmu-ilmu Barat dan muatan nilainya. Dalam konteks di atas, Kuntowijoyo berpendapat bahwa wahyu harus dianggap sebagai sumber ilmu pengetahuan. Di samping itu, sebagaimana diserukan oleh kalangan sosiolog Muslim, apa yang disebut sebagai "dekolonialisasi" ilmu-ilmu sosial meniscayakan adanya penelitian dan perumusan teori (*theory-building*) yang bertolak dari asumsi-asumsi dasar Islam dan di masyarakat Muslim sendiri. Dalam hal muatan nilai, barangkali Barat telah memenuhi unsur humanisasi dan liberasi, namun dalam penilaian Kuntowijoyo, faktor transendensi diabaikan.

Ketiga, "strukturalisme transendental", yaitu upaya mendialogkan antara teks (al-Qur'an dan Sunnah) dengan realitas (ilmu pengetahuan). Yang dimaksud dengan "struktur" adalah: (1) keseluruhan (*wholeness*) atau keterpaduan, yaitu bahwa Islam harus dilihat sebagai keseluruhan yang memiliki unsur-unsur (seperti shalat, zakat, puasa, haji, dsb.) yang harus dipadukan; (2) perubahan bentuk (transformasi), yaitu bahwa

Islam yang ajarannya melalui al-Qur`an disempurnakan selama kurun waktu lebih dari 22 tahun juga harus bertransformasi dari gerakan keagamaan ke gerakan sosial; (3) mengatur diri sendiri (*self-regulation*), yaitu bahwa penambahan sesuatu terhadap Islam tidak akan merubah struktur, seperti halnya konsesus ulama (*ijmâ`*) tidak boleh merubah sesuatu yang bertentangan dengan ajaran al-Qur`an, karena Islam harus dilihat dari keseluruhan. Otentisitas al-Qur`an sebagai sumber ajaran Islam menjamin *self-regulation* ini. “Strukturalisme” memiliki pengertian perhatian pada struktur, atau pada totalitas yang dalam Islam memiliki ciri: (1) interkoneksi (*inter-connectedness*), yaitu keterkaitan antar unsur-unsur dalam Islam (seperti dalam QS. Al-Mâ`ûn, interkoneksi antara agama dan kepedulian terhadap anak yatim dan orang miskin); (2) kemampuan mentotalitaskan diri (*innate structuring capacity* dari dalam) Islam sendiri), yaitu dengan adanya kekuatan *tawhîd*.

Bagan berikut menjelaskan hal ini:⁶



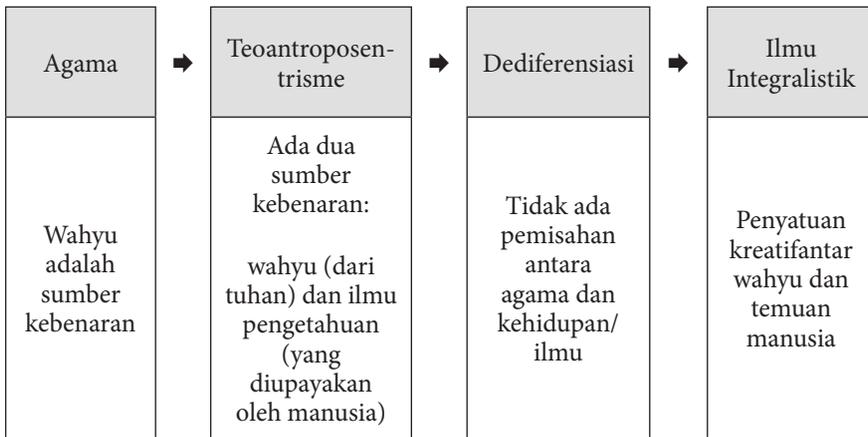
(3) Pertentangan antara dua hal (oposisi biner), yaitu bahwa dalam strukturalisme, ada pertentangan seperti antara antara

6 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Jakarta: Teraju, 2005), h. 29-41.

tuhan dan setan. Pertentangan tersebut menghasilkan konflik. Yang dimaksud dengan “transenden” (melampaui) adalah kemampuan “melampaui” dalam membaca gejala-gejala, dari yang alamiah ke yang transendental. Dengan ide ini, Kuntowijoyo menginginkan agar seorang muslim sanggup membaca kesenjangan struktural. Dengan idenya tentang strukturalisme transendental, seorang muslim idealnya ketika berhadapan dengan ilmu-ilmu, baik ilmu-ilmu agama sendiri yang mengalami perkembangan maupun ilmu-ilmu alam (teknik, fisika, farmasi, pertanian, dan kedokteran) dan humaniora (sosiologi, antropologi, politik, sejarah, dan filsafat), bisa mempertemukan secara integratif model-model ilmu yang tampak bertentangan itu. Menurut Kuntowijoyo, seseorang yang taat beragama dan mempelajari ilmu-ilmu alam tidak banyak mengalami persoalan dengan aspek *mu’âmalah* (interaksi sosial dalam bentuk seperti jual-beli dsb) dari agama. Sebaliknya, orang yang mempelajari humaniora akan menghadapi persoalan besar, karena aspek *mu’âmalah* dari agama termasuk wilayah ilmu humaniora. Mereka yang mempelajari humaniora akan menghadapi kesulitan ketika berhadapan dengan agama (akidah, ibadah, dll), karena agama mengajarkan doktrin sebagai kepastian, sedangkan di sisi lain, dalam ilmu humaniora, mereka tidak mengenal hukum yang pasti dan berlaku umum. “Penyesuaian” agama dengan perkembangan ilmu-ilmu bisa dipertemukan melalui level-level kesadaran berikut: (1) kesadaran akan perubahan; (2) kesadaran kolektif; (3) kesadaran sejarah; (4) kesadaran akan fakta sosial; (5) kesadaran adanya masyarakat abstrak; dan (6) kesadaran akan perlunya objektivasi.⁷

Keempat, integralisasi antara kebenaran agama dan kebenaran ilmu pengetahuan, sebagaimana bisa disederhanakan dalam tabel berikut:

7 Lihat lebih lanjut dalam Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 41-43



Ide Kuntowijoyo tentang intergrasi ilmu harus dipahami dari kritiknya terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di Barat. Ilmu Barat, tegasnya, berkembang yang semula dari periode modern, yang bersumber dari dari akal, dan berdasarkan etika humanisme, dalam sejarahnya bercorak diferensiasi, dan menghasilkan ilmu yang sekuler dan otonom (mandiri). Berbeda dengan hal itu, menurutnya, ilmu dalam Islam berkembang semula dari pasca-modern dengan sumber wahyu dan akal, berdasarkan etika humanisme-teosentris, berdediferensiasi, dan menghasilkan ilmu yang integralistik.⁸ Dengan kritik tersebut, Kuntowijoyo berupaya mengembalikan spirit otentik kelimuan Islam yang intergralistik ini.

2. Paradigma al-Qur`an untuk Perumusan Teori

Pemikiran Kuntowijoyo tentang al-Qur`an dalam kerangka integrasi ilmu pengetahuan juga harus dipahami dari pandangannya tentang paradigma al-Qur`an dalam perumusan teori (*theory building*). Perumusan teori merupakan tahap penting dalam penelitian, karena

8 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 61. Berbeda dengan Kuntowijoyo, Amin Abdullah dengan bertolak dari klasifikasi al-Jâbirî pengintegrasian tersebut lebih akurat karena menyebut tidak hanya akal dan wahyu, seperti pada Kuntowijoyo, melainkan juga intuisi yang ingin dijabatani dengan epistemologi Barat.

kerja penelitian bertolak dari teori yang mendasari. Selama ini, penelitian sosial ditopang oleh teori-teori yang didominasi oleh teori-teori Barat.

Istilah “paradigma” merujuk kepada pengertian, sebagaimana dikemukakan oleh Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolution*, bahwa pada dasarnya, realitas sosial dikonstruksi oleh “cara berpikir” (*mode of thought*) atau “cara meneliti” (*mode of inquiry*) tertentu, yang pada gilirannya akan melahirkan “cara mengetahui” (*mode of knowing*) tertentu pula.⁹Dengan demikian, paradigma al-Qur`an adalah “suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al-Qur`an memahaminya”. Pandangan Kuntowijoyo tentang paradigma al-Qur`an yang bisa digunakan dalam perumusan teori didasarkan atas pandangannya tentang fungsi al-Qur`an. Menurutnya, al-Qur`an pada level awal memiliki fungsi sebagai petunjuk, atau lebih tepatnya “hikmah” yang bisa kita peroleh darinya, untuk mengatur perilaku kita secara normatif, baik pada level moral maupun sosial. Akan tetapi, menurutnya, konstruksi pengetahuan itu ternyata juga bisa digunakan untuk merumuskan desain besar (*grand design*) tentang sistem Islam, termasuk sistem ilmu pengetahuannya. Jadi, al-Qur`an tidak hanya berfungsi sebagai kerangka rujukan etis (aksiologis), melainkan juga epistemologis.¹⁰

Di mana posisi paradigma al-Qur`an itu dari keseluruhan kandungan al-Qur`an? Apa fungsinya dalam konteks ilmu pengetahuan? Lalu, bagaimana merumuskannya? Kuntowijoyo mengklasifikasikan kandungan al-Qur`an menjadi dua jenis, yaitu (1) konsep-konsep yang bersifat normatif, aturan etis, aturan legal,

9 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017), h. 357. Bandingkan dengan pengertian paradigam dalam George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 1-9.

10 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 357.

dan ajaran-ajaran agama pada umumnya; (2) kisah-kisah sejarah dan perumpamaan-perumpamaan (*amtsâl*). Terhadap jenis pertama yang berkaitan dengan konsep-konsep, kita diharapkan memiliki gambaran yang utuh tentang doktrin Islam, atau lebih jauh pandangan-dunia (*weltanschauung*)-nya. Tujuannya adalah agar kita diperkenalkan dengan *ideal-type*. Sedangkan terhadap jenis kedua, al-Qur`an mengajak kita untuk melakukan perenungan agar memperoleh hikmah (*wisdom*) dengan melalui perenungan terhadap kejadian-kejadian atau peristiwa-peristiwa historis. Tujuannya adalah agar kita diperkenalkan dengan *arche-type*.¹¹

Dua jenis kandungan al-Qur`an, menurutnya, juga harus dipahami dengan pendekatan yang berbeda. Pertama, untuk memahami hikmah di balik kisah-kisah sejarah dan perumpamaan-perumpamaan, Kuntowijoyo menawarkan apa yang disebutnya sebagai “pendekatan sintetik”, yaitu “merenungkan pesan-pesan moral al-Qur`an dalam rangka mensintesisakan penghayatan dan pengalaman subjektif kita dengan ajaran-ajaran normatif al-Qur`an”. Mekanisme ini disebut “subjektivasi”, yaitu merenungi pesan-pesan moral itu ke dalam kesadaran moral kita. Jadi, al-Qur`an di sini berfungsi sebagai media transformasi psikologis. Tujuan akhirnya adalah terbentuknya kepribadian yang Islami (*syakhsiyyah Islâmiyyah; Islamic personality*).¹²

Kedua, untuk memahami konsep-konsep ajaran normatif al-Qur`an, Kuntowijoyo menawarkan apa yang disebutnya sebagai “pendekatan analitis”, yaitu bahwa ajaran-ajaran al-Qur`an harus dirumuskan secara objektif, bukan subjektif dalam bentuk konstruk-konstruk teoretis. Elaborasi terhadap konstruk-konstruk teoretis itu merupakan kegiatan “perumusan teori al-Qur`an” (*Quranic theory-buliding*) yang menghasilkan “paradigma al-Qur`an” yang berfungsi untuk membangun perspektif al-Qur`an dalam memahami realitas. Menjawab pertanyaan model Kant, semisal: “Apakah kita mampu

11 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 358-359.

12 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 359.

memahami kenyataan hakiki dari realitas?” Kuntowijoyo tampaknya mengembalikan persoalan itu kepada sejauh mana perspektif al-Qur`an itu dirumuskan betul-betul secara objektif, tidak didahului oleh pra-konsepsi. Ia juga menekankan pentingnya preposisi-preposisi al-Qur`an yang menjadi “unsur konstitutif” yang sangat atau paling berpengaruh dalam paradigma al-Qur`an itu.¹³

3. Al-Qur`an sebagai Rujukan Nilai (Aksiologis)

Menurut Kuntowijoyo, ilmu sosial profetik adalah ilmu sosial yang ditawarkan sebagai ilmu sosial yang tidak hanya mengakui ilmu bersumber dari wahyu, melainkan juga secara aksiologis merupakan ilmu sosial yang memperhatikan etika pengembangan ilmu. Kuntowijoyo bertolak dari Qs. Âli ‘Imrân: 110 berikut: *Kuntum khaira ummatin ukhrijat li al-nâs ta`murûna bi al-ma`rûf wa tanhauna `an al-mukar wa tu`minûna bi Allâh* (Kalian adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma`ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah).

Ayat tersebut di atas, menurut Kuntowijoyo, memuat secara tersirat empat hal penting. Pertama, konsep tentang umat terbaik (*khair ummah, the chosen people*). Pelabelan umat Islam sebagai umat terbaik tergantung atas syarat *mengerjakan* tiga hal yang disebutkan dalam ayat ini, bukan secara otomatis *given* sebagaimana halnya dalam keyakinan Yudaisme yang kemudian menjadi rasialisme.¹⁴ Di kalangan

13 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 360-361.

14 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), h. 91. Di kalangan penafsir al-Qur`an, memang juga berkembang penafsiran bahwa sebutan umat terbaik adalah sesuatu yang dianugerahkan dan melekat secara otomatis (*given*) kepada umat Islam, bukan sesuatu yang diupayakan. Bahkan, Syekh ‘Abd al-Hâdi melihat ayat ini hanya relevan dalam konteks masyarakat Arab. Begitu juga, Ibn ‘Abbâs, sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsir, melihat ayat ini relevan dalam konteks masyarakat di Madinah pada masa Nabi. Jika pesan ayat ini hanya bercerita tentang Arabisme dan tentang masa lalu yang telah berakhir, maka pesan ayat ini menjadi terbatas dan partikularistik, padahal al-Qur`an telah memproklamkan

Yudaisme, bahkan, berkembang klaim bahwa Islamlah dengan kitab sucinya, al-Qur`an, khususnya Qs. al-Baqarah: 143 tentang *ummah wasath* yang dikatakan menjiplak ide umat terbaik ini dari kitab suci mereka, sebagaimana diklaim oleh seorang sarjana Yahudi, Abraham I. Katsh.¹⁵ Kedua, aktivisme sejarah dalam pengertian bahwa umat Islam harus terlibat secara aktif dalam sejarah, sehingga ajaran yang ekstrem harus dihindarkan, seperti tidak kawin, kerahiban, dan ajaran mistik yang berlebih, karena umat Islam dituntut untuk berkarya dan aktif dengan peran positifnya di tengah-tengah manusia.¹⁶ Ketiga, pentingnya kesadaran, yaitu kesadaran akan nilai-nilai ilahiah (*ma`rûf, munkar, dan imân*). Hal inilah yang membedakan antara kesadaran etis Islam dengan etika materialisme yang menganggap superstruktur (kesadaran) ditentukan oleh struktur (materi, basis sosial), juga dengan etika atas dasar kepentingan individu (individualisme, eksistensialisme, liberalism, dan kapitalisme), dan dengan sekularisme.¹⁷ Keempat, etika profetik, yaitu menyuruh kebaikan (*amr bi al-ma`rûf*), mencegah kejelekan (*nahy `an al-munkar*), dan beriman kepada Allah (*tu`minûn bi Allâh*). Ilmu yang dikembangkan harus memperhatikan pelaksanaan nilai-nilai profetik ini.¹⁸ Disebut sebagai “etika profetik”, karena etika ini mengharuskan keterlibatan aktivisme dalam sejarah. Sunnah Nabi berbeda dengan jalan seorang mistikus yang puas dengan pencapaian dirinya sendiri.¹⁹

dirinya sebagai kitab suci yang berfungsi sebagai “petunjuk bagi manusia” (*hudan li al-nâs*) yang berimplikasi bahwa petunjuknya akan tetap relevan lintas ruang dan waktu. Lihat Al-Sayyid `Abd al-Hâdî, *Hâdhihi Ummatukum* (Cairo: Dâr al-Fikr al-`Arabî, 1992), h. 21-25; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm (Tafsîr Ibn Katsîr)*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 392-397. Lihat juga makalah penulis, “Universalisme Pesan-pesan al-Qur`an: Telaah atas Sebuah Landasan Filosofis bagi Pendekatan Integratif dalam Tafsîr”, makalah dipresentasikan pada Simposium Nasional bertema “Integrasi Kajian Ilmu-ilmu al-Qur`an Hadis dan Ilmu-ilmu Sosial Humaniora”, UIN Antasari Banjarmasin, 25-26 Juli 2017.

15 Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Background of the Koran and Its Commentaries*, (New York: Sepher-Hermon Press, Inc., 1980), h. 137.

16 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 91.

17 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 91-92.

18 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 92.

19 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 97.

Bertolak dari tiga unsur dalam etika profetik di atas, pilar dari ilmu sosial profetik ada tiga, yaitu humanisasi (*amr bi al-ma'rûf*), liberasi (*nahy 'an al-munkar*), dan transendensi (*tu`minûn bi Allâh*). Etika yang dikembangkan oleh Kuntowijoyo ini diandaikan bisa menyahuti secara komplit berbagai tuntutan. Liberalisme hanya mementingkan humanisasi, Marxisme mementingkan liberasi, dan kebanyakan agama mementingkan transendensi.

Pertama, humanisasi. "*Amr bi al-ma'rûf*" (menyuruh melakukan kebaikan) membentang dari perbuatan kebaikan yang individual (seperti berdoa, berdzikir, dan shalat), semi-sosial (seperti menghormati orang tua dan menyambung tali persaudaraan), hingga yang bersifat sosial (seperti mendirikan *clean government*). Dalam bahasa Latin, "humanitas" bermakna "makhluk manusia" atau "kondisi menjadi manusia". Sedangkan, "humanisasi" bermakna "memanusiakan manusia". Disebut dengan "humanisasi" (pemanusiaan), karena melakukan kebaikan sebenarnya, menurut Kuntowijoyo, adalah menghilangkan "kebendaan", ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia.²⁰ Pendekatan penafsiran yang dilakukan oleh Kuntowijoyo dalam memahami potongan ayat ini yang semula dari "menyuruh melakukan kebaikan" ke "humanisasi" adalah melalui mekanisme analogis, dari makna *tathâbuq* (kesesuaian antara makna dengan teks), *tadhammun* (penafsiran logis terhadap ayat dengan segala unsur-unsur yang terkait atau terkandung di dalamnya), dan *talâzum* (konsekuensi logis yang ditarik makna teks ke makna-makna analogis).²¹ Humanisasi perlu menjadi misi etis ilmu pengetahuan, karena selama ini manusia mengalami proses "dehumanisasi" melalui tiga bentuk: (1) objektivasi (manusia hanya menjadi objek) teknologi, ekonomi, budaya, atau Negara, misalnya,

20 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 98.

21 Lihat kaedah ke-11 dalam 'Abd al-Rahmân bin Nâshir bin 'Abdillâh al-Sâdi, *al-Qawâ'id al-Hisân al-Muta'alliqah bi Tafsîr al-Qur`ân* (Cairo: Dâr Ibn al-Jawzî, t.th.), h. 34-37.

kedudukan ekonomi seseorang menjadi patokan ketika orang mencoba mengolong-golongkan masyarakat menjadi kelas-kelas; sosiolog Barat dengan penggolongan kelas atas-menengah-bawah, dan Marxisme dengan borjuis dan proletariat; (2) agresivitas kolektif dan kriminalitas, misalnya, sebagaimana ditulis oleh Neil Smelser dalam *Collective Behavior*, bahwa agresivitas kelompok dimunculkan oleh kondisi struktur, yaitu “kekumuhan” material, namun bisa juga karena “kekumuhan spiritual”, sehingga perlu “humanisasi” berupa kontrol dan pencegahan; (3) *Loneliness* (kesendirian), sebagaimana disebut oleh David Riesman dalam *The Lonely Crowd* untuk menggambarkan masyarakat kota yang diwarnai dengan individuasi atau privatisasi. Kuntowijoyo menganggap fenomena ini sebagai bentuk kejatuhan manusia yang bisa ke tingkat paling bawah, sebagaimana disebutkan dalam Qs. al-Tin: 5-6. Kejatuhan itu juga dialami oleh manusia di zaman industri, termasuk karena privatisasi, sehingga perlu humanisasi.²²

Kedua, liberasi. Selain liberasi, Kuntowijoyo terkadang juga menggunakan istilah “emansipasi” sebagai gantinya.²³ Namun, liberasi dan emansipasi tampak merupakan dua istilah yang dimaksudkan memiliki sasaran yang sama, yaitu membebaskan manusia dari berbagai hal-hal yang bertentangan dengan kemanusiaannya, agar kesetaraan tercapai. Ungakapan “*nahy ‘an al-munkar*” semula dalam bahasa dakwah berarti “mencegah orang lain melakukan kejelekan”, seperti mencegah seseorang mengkonsumsi *ectacy*, mencegah judi, dan menghilangkan lintah darat, dari yang individual, semi-sosial, hingga sosial. Pencegahan itu, menurutnya, tentu memiliki signifikansi sosial, sehingga digunakan istilah “liberasi” (dari bahasa Latin “*liberare*” berarti “memerdekakan”) bermakna “pembebasan”.²⁴ Pemaknaan ajaran al-Qur`an yang semula berkonotasi keagamaan murni menjadi “liberasi” dalam pengertian sosial, ditarik secara substantif dari

22 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 100-102.

23 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 360.

24 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 98.

makna *nahy 'an al-munkaritu* sendiri dari mencegah kejahatan hingga pencegahan secara preventif. Di satu sisi, mekanisme pemahaman terhadap ayat seperti ini berlangsung melalui analogis, di samping itu juga—meski Kuntowijoyo tidak mengemukakan analisis ini—ada hadits yang juga menjelaskan bahwa *nahy 'an al-munkar* tidak hanya mencakup penanganan secara fisik terhadap kriminalitas yang telah dilakukan, melainkan “membantu pelaku (penzalim)” dari perbuatan jahatnya, yang bermakna luas, termasuk penanganan secara preventif melalui berbagai sarana, antara lain, penyejahteraan.²⁵

Liberasi yang dimaksudkan oleh Kuntowijoyo mencakup empat hal: (1) liberasi sistem pengetahuan, yaitu usaha-usaha membebaskan orang dari sistem pengetahuan yang materialistik, dari dominasi struktur, seperti kelas dan seks; (2) liberasi sistem sosial, yaitu upaya membebaskan dari sistem sosial yang membelenggu, karena kita sedang melakukan transformasi besar-besaran dari sistem sosial agraris ke sistem sosial industrial sejak awal abad ke-20; (3) liberasi sistem ekonomi, yaitu upaya membebaskan masyarakat dari kesenjangan ekonomi dan; (4) liberasi sistem politik, yaitu upaya untuk membebaskan sistem politik dari otoritarianisme, diktator, dan neofeodalisme.²⁶

25 Hadits tentang kewajiban tidak hanya menolong korban, melainkan juga pelaku, adalah hadits yang berbunyi: “Tolonglah saudaramu yang menzalimi atau yang terzalimi!”. Para sahabat kemudian bertanya “Wahai Rasulullah, ini kami menolongnya yang sedang terzalimi, tapi bagaimana mungkin kami menolong saudara kami yang justru menzalimi?” Beliau menjawab: “Engkau letakkan (tanganmu) di atas tangannya” (makna metaphor untuk menahan atau mencegah kekerasan yang dilakukan). Hadits ini tercantum dalam *Shahih al-Bukhâri, kitâb al-mazhâlim wa al-ghadhab*, bab “*unshur akhâka zhâliman aw mazhlûman*”, hadits nomor 2.264. Ibn Hajar al-‘Asqalâni dalam *Fath al-Bâri* menjelaskan bahwa “meletakkan tangan di atas kedua tangannya” bermakna sebagai perintah untuk menghentikan penindasan melalui tindakan jika upaya dengan lisan tidak efektif. Namun, Imam al-Bayhaqî justru menjelaskan hadits ini dengan mengatakan, “Maknanya adalah bahwa pelaku tindakan kekerasan atau penindasan sebenarnya juga menindas dirinya (secara sadar atau tidak), sehingga termasuk dalam pengertian ini adalah mencegah agar seseorang tidak menindas dirinya, baik dalam pengertian nyata/ fisik maupun abstrak/ mental”. Lihat Wardani, “Tolonglah Saudaramu yang Menzalimi atau yang Terzalimi”, dalam *Bulletin al-Harakah*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin.

26 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 103-105.

Ketiga, transendensi. “*Tu`minûn bi Allâh*” (beriman dengan Allah) semula hanya mencakup pengertian khusus, yaitu keimanan. Namun, kemudian Kuntowijoyo memperluas cakupan makna tersebut dengan “transendensi” (secara teologis). Kata “transendensi” berasal dari bahasa Latin “*transcendere*” yang berarti “naik ke atas” dan dalam bahasa Inggris “*to transcendence*” berarti “menembus”, “melewati”, dan “melampaui”.²⁷ Menurutnya, transendensi diperlukan, karena meski diramalkan bahwa pada abad ke-21 spiritualisme berkembang dan peradaban post-modernisme mengandaikan dediferensiasi (agama akan menyatu kembali dengan “dunia”), namun agama yang dimaksud bukanlah agama yang melembaga. Pandangan miring terhadap agama malah menguat, seperti pada psikologi Sigmund Freud yang menyebut agama hanya sebagai ilusi. Agama di mata Barat tidak bersifat personal. Bagi umat Islam, transendensi diperlukan, karena menurut Erich Fromm, siapa yang tidak menerima otoritas tuhan akan menerima relativisme penuh di mana nilai dan norma dianggap hanya urusan pribadi, atau tergantung pada masyarakat, kadang-kadang tergantung pada kondisi biologis, sehingga Darwinisme sosial, egoism, kompetisi, dan agresivitas dianggap sebagai nilai-nilai kebajikan. Oleh karena itu, dalam pencarian ilmu pengetahuan, umat Islam sudah selayaknya meletakkan Allah sebagai pemegang otoritas.²⁸

M. DAWAM RAHARDJO: DARI DEKOLONIALISASI ILMU-ILMU SOSIAL HINGGA PERUMUSAN TEORI (*THEORY-BUILDING*) BERBASIS AL-QUR`AN

1. Dekolonialisasi Ilmu-ilmu Sosial

Setiap pemikiran adalah produk dari proses panjang (konteks sosio-kultural dan politis), sehingga ilmu di samping tumbuh dalam

27 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 98-99.

28 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 105-107.

iklim tertentu, juga dimuati oleh kepentingan. Ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang lebih dekat dengan pengkajian Islam, menurut M. Dawam Rahardjo, semula dimuati oleh kepentingan kolonialisme, seperti sosiologi, antropologi, dan ekonomi. Beberapa kritik terhadap temuan Barat, seperti kajian Weber, Durkheim, Geertz, dll., menunjukkan ketidakakuran temuan mereka dengan fakta yang justru ditemukan dalam masyarakat Muslim sendiri.

Di antara saran kritik penting terhadap ilmu pengetahuan di Barat adalah upaya mereka menjadikan positivisme sebagai epistemologi yang mendominasi (bias empiris) pemikiran epistemologis Barat. Sebagai akibatnya, mereka juga menyingkirkan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Wahyu dalam pandangan mereka hanya sekedar fiksi dan dongeng.²⁹ Bias pemikiran tersebut berasal dari paradigma yang dipergunakan dalam melihat ilmu pengetahuan, termasuk sosiologi. Paradigma tersebut juga tidak lepas dari kritik dari kalangan mereka sendiri. John Ziman, misalnya, mengkritik pandangan yang mengatakan bahwa ilmu pengetahuan adalah kajian tentang dunia material. Menurutnya, definisi tersebut muncul dari perdebatan sengit antara ilmu pengetahuan dan agama yang akhirnya melahirkan dikotomisasi antara ilmu pengetahuan dan agama. Ziman juga melihat dikotomisasi antara materi dan roh juga sebagai pandangan filosofis yang telah usang. Kelemahan lain adalah bahwa dalam pandangan Barat, metode ilmu pengetahuan dibatasi hanya pada metode eksperimental. Cara pandang ini, tentu saja, menyingkirkan, misalnya, matematika sebagai ilmu murni.³⁰

29 Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Malaysia Press and International Institute of Islamic Thought, 1996), h. 5. Lihat juga komentar Deliar Noer, Mukti Ali, Matulada dll dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982). Pandangan Barat terhadap wahyu telah banyak dikaji dalam kajian evaluatif, seperti terhadap teori "pewahyuan" W. Montgomery Watt yang mendasarkan analisisnya atas Freudian.

30 Ahmad Syafi'i Mufid, "Membangun Konstruksi Epistemologi Sosiologi Islam Dalam

Dekolonialisasi, sebagaimana diusulkan oleh Dawam, adalah upaya “sterilisasi” ilmu-ilmu dari kepentingan kolonialisme yang menyertai kemunculan awal ilmu-ilmu tersebut. Akan tetapi, di saat yang sama, juga harus dibangun sikap kritis yang sama pentingnya di tubuh umat Islam, yaitu kritik terhadap apologi, kepentingan lain yang sama-sama berbahaya dalam konteks ilmiah. Upaya dekolonialisasi ilmu-ilmu itu juga menjadi target utama apa yang disebut sebagai “postkolonialisme”.³¹

2. Posisi al-Qur`an dalam Perumusan Teori (*Theory-Building*)

Upaya dekolonialisasi yang diusulkan oleh Dawam berujung pada perlunya perumusan teori (*theory-building*) yang memasukkan unsur-unsur dari Islam secara genuine, baik pada level penelitian di masyarakat Muslim sendiri maupun pada level penyisipan ayat-ayat al-Qur`an yang relevan.

Tahap dekolonialisasi, khususnya, ilmu-ilmu sosial, menurut M. Dawam Rahardjo, adalah sebagai berikut:

Langkah 1: merumuskan teori dasar, teori besar(*grand theory*). Menurut Dawam, di sini perlu dikembangkan teori-teori pengembangan masyarakat dan perubahan sosial yang mengacu kepada ajaran Islam sendiri. Teori tersebut bisa merupakan teori dasar. Weber atau Parsons, misalnya, bisa memprediksi arah perkembangan

Konteks Keindonesiaan”, paper disampaikan dalam Workshop Penyegaran Penelitian Sosiologi dan Antropologi Bagi Dosen IAIN Antasari Banjarmasin, 10-11 Mei 2005, h. 1-2.

31 Sebagaimana dikatakan: “It has been used as a way of ordering a critique of totalizing forms of Western historicism; as a portmanteau term for a retooled notion of “class”, as a subset of both postmodernism and post-structuralism (and conversely, as the condition from which those two structures of cultural logic and cultural critique themselves are seen to emerge);..... “ (Bill Aschroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: the Key-Concepts* (London and New York: Routledge, 2000), h. 188. Khusus tentang “dekolonisasi” sejarah, lihat “The Decolonization of History”, dalam Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East* (Chicago and La Salle, Illionis: open Court Publishing Company, 1993), h. 43-48.

masyarakat dalam suatu model masyarakat industri. Menurut Dawam, jika kita tidak menginginkan terjadinya model masyarakat industri yang sekarang telah banyak dikritik, sebagai konsekuensinya, kita harus membangun visi tentang masyarakat yang diinginkan. Menurutnya, visi dimaksud didasarkan atas kecenderungan-kecenderungan yang bisa dikontrol.³² Untuk mengembangkan teori besar, penelitian harus bertolak dari kritik terhadap keadaan masyarakat yang dialami sekarang, karena beberapa teori besar lahir dari kritik, seperti teori Marx sebagai kritik terhadap masyarakat kapitalis. Jadi, teori tersebut bukan menjustifikasi keadaan masyarakat yang sedang berlangsung, melainkan analisis kritis,³³ seperti halnya teori kritis (*critical theory*) pada mazhab Frankfurt.³⁴

Langkah 2: perumusan teori tingkat menengah (*middle range theory*) untuk dapat merumuskan hipotesis, dengan bertolak dari teori dasar (*grand theory*). Sebagai contoh, al-Qur'an menjelaskan peran umat Islam sebagai "saksi atas manusia" (*syuhadâ` 'alâ al-nâs*).³⁵ Peran tersebut yang tercermin dari nilai keadilan, musyawarah, dan taqwa, misalnya, bisa diteliti penerapannya secara empiris induktif pada masyarakat Muslim. Hasilnya adalah teori-teori yang memperbarui teori-teori lama.³⁶

32 M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah...", h. 26-27.

33 Kritik sosial, menurut Dawam, meliputi legitimasi social (*social legitimation*) dan control sosial (*social control*). Lihat M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), h. 117.

34 M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah...", h. 27.

35 Ayat tersebut berbunyi: "Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyikan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia" (Qs. al-Baqarah: 143).

36 M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah...", h. 27.

Langkah 3: penerapan teori yang dihasilkan, sehingga teori yang dihasilkan juga berakar dari pengalaman. Inilah yang disebutnya sebagai “*body of knowledge*”, yaitu perpaduan antara teori dan praktik. Praktik sistem keuangan Islam di berbagai negara, misalnya, menghasilkan sejumlah pengalaman yang dapat dijadikan dasar bagi pengembangan “ekonomi Islam”.

Tabel: Perumusan Teori

No.	Tahap	Kerja Penelitian	Domain
1.	<i>Grand Theory</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Menemukan kecenderungan-kecenderung baru yang bisa dikontrol arah - Visi tentang perkembangan akan datang - Kritik terhadap keadaan masyarakat yang ada 	<ul style="list-style-type: none"> - Kritik filosofis atas kondisi yang ada
2.	<i>Middle Range Theory</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Kritik terhadap suatu keadaan masyarakat pada <i>grand theory</i>, diturunkan kepada “teori menengah” - Ide-ide dasar al-Qur`an: keadilan, moderasi, dsb - Penelitian thd penerapan nilai-nilai itu dalam masyarakat Muslim 	<ul style="list-style-type: none"> - hipotesis - Penelitian empiris
3.	<i>Body of Knowledge</i> (teori dan praktik)	<ul style="list-style-type: none"> - Teori yang ada harus dikembangkan dan dilengkapi dengan praktik-praktik 	<ul style="list-style-type: none"> - Praktek, penelitian - Aksi (spt penyadaran) - Teori baru

Dawam dikenal tidak hanya sebagai teoretikus, melainkan juga praktisi di bidang ekonomi Islam. Tawaran metodologis dalam

perumusan itu telah diterapkan dengan beberapa modifikasi dan penyesuaian di bidang ekonomi Islam, misalnya, tentang zakat. Riset tentang zakat, menurutnya, menggabungkan antara: (1) riset dan aksi; (2) riset dan penyadaran; (3) aksi dan penyadaran. Elemen yang lebih penting dalam proses ini adalah kesetiannya untuk menjadikan al-Qur`an dengan segala doktrinnya yang berkaitan dengan ekonomi Islam sebagai titik-tolak. Model praksis pengembangan ekonomi Islam disusunnya dengan enam langkah.³⁷

Pertama, melakukan suatu analisis sosial untuk mencari dan menemukan dasar-dasar dan tujuan kemasyarakatan dari ibadah zakat. Di sini, Dawam merujuk kepada asumsi bahwa perintah zakat dalam al-Qur`an berkaitan dengan alasan-alasan dan tujuan sosial, di samping bersifat *'ubûdiyyah* (hubungan manusia dengan Tuhan). Analisis yang dikembangkan adalah untuk melihat keadaan kemakmuran dan kemiskinan dari indicator-indikator agregat, seperti pendapatan per kapita, stuktur ekononomidan kesempatan kerja, dan distribusi pendapatan.³⁸*Kedua*, melakukan “refleksi teologis”. Konsep *tazkiyah* yang menjadi tujuan zakat terkait dengan konsep-konsep lain dalam al-Qur`an, seperti *birr* (kebajikan), *ihsân* (berbuat baik), *'adl* (keadilan), *ta'awun* (kerjasama), *fakku raqabah* (pembebasan manusia dari perbudakan), dan konsep-konsep lain yang berdimensi sosial.³⁹ Model analisis ini dikembangkan lebih jauh dalam karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*, yang menerapkan penelusuran istilah-istilah kunci secara tematis (*mawdhû'î*).⁴⁰*Ketiga*, program penyadaran yang

37 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah: Menuju Ekonomi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), h. 156.

38 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 156-157.

39 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 158-159.

40 Lihat karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002); *Paradigma al-Qur`an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSPA, 2005). Kajian dan analisis terhadap metode tafsir yang mendasari apa yang disebutnya “refleksi teologis” ini bisa dilihat dalam Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia

bertujuan agar masyarakat tidak hanya menghayati tujuan-tujuan zakat, melainkan juga memiliki motivasi untuk melaksanakannya.⁴¹ *Keempat*, perencanaan penyelenggaraan zakat yang dilakukan secara partisipatif antara *muzakkî* (pembayar zakat) dan *mustahiq* (penerima zakat).⁴² *Kelima*, aksi bersama (*collective action*) yang mendasarkan diri pada asas *ta`awun* (kerjasama). Di sini, dilakukan kegiatan pelaksanaan sebagaimana direncanakan, yaitu kegiatan produksi bersama secara kolektif atau koperatif. Jika kelompok produktif terkena kewajiban zakat, maka zakat dibayar, baik untuk kepentingan konsumtif, maupun sebagai dana produktif, sehingga terjadi proses pembentukan modal (*capital formation*).⁴³ *Keenam*, evaluasi dan perumusan teori-teori baru. Teori-teori itu muncul dari gabungan antara teori yang dirumuskan secara deduktif dan pengalaman praktek secara empiris. Selanjutnya, teori-teori baru perlu diuji lebih lanjut dengan praktek dan penelitian. Rekaman hasil teori dan praktek yang berkaitan dengan zakat, antara lain, dibukukan oleh *The Association of Muslim Scientists* dengan judul *Some Aspects of the Economics of Zakah* pada 1980 yang disunting oleh M. Rawuibuz Zaman. Inilah yang disebut sebagai *body of knowledge* tentang ekonomi Islam, khususnya zakat, yang berisi rekaman historis dan komparatif tentang teori dan pengalaman secara metodis dan sistematis⁴⁴

Karena kerja penelitian ini mengandai teori yang berakar (*grounded theory*) secara empiris dari pengalaman dan aksi, maka menurutnya, metode yang relevan, khususnya riset ilmu ekonomi tentang zakat adalah riset yang mengandung unsur partisipasi (*participatory research*), aksi (*action research*), dan proses penyadaran (*conscientization*).⁴⁵

Kalam Semesta, 2017), h. 75-95; 213-214.

41 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 159-160.

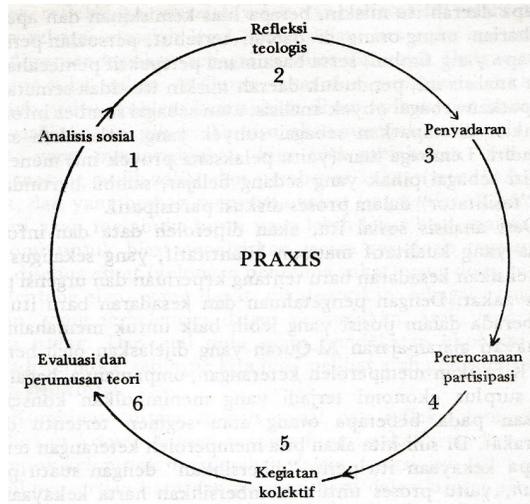
42 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 160-161.

43 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 161-164.

44 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 165.

45 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 156.

Skema: Metode Praksis⁴⁶



Seperti tampak dalam skema, menurut Dawam, al-Qur`an berfungsi pada tahap yang disebutnya di sini sebagai “refleksi teologis”. Fase ini adalah fase perumusan teori pada level *middle range theory*, setelah sebelumnya dilakukan analisis sosial terhadap kondisi masyarakat dengan melakukan kritik atas kondisi yang ada pada level *grand theory*. Pada refleksi teologis, peneliti melakukan proyeksi doktrin-doktrin normatif al-Qur`an ke realitas, karena wahyu berisi kebenaran-kebenaran. Selanjutnya, peneliti dengan teori dari ayat al-Qur`an bekerja ke tahap praktik-praktik ekonomi. Praktek dan teori menghasilkan teori-teori baru.

MEMBACA KONTEKS SOSIO-INTELEKTUAL, MEMAHAMI KESADARAN TOKOH

1. Dari “Teologi” ke “Ilmu Sosial”: Kegelisahan Kuntowijoyo

Apa fenomena yang sesungguhnya menjadikan seorang Kuntowijoyo merasa gelisah sehingga ia kemudian melontarkan ide

46 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 157.

tentang ilmu sosial profetik, yang di dalamnya al-Qur`an memainkan peranan penting, baik secara ontologis, epistemologis, dan aksiologis? Kuntowijoyo bertolak dari kegelisahannya berkaitan dengan kebuntuan teologi Islam untuk dijadikan sebagai tawaran titik-tolak transformasi sosial. Pembaruan teologi tidak bisa diterima, sehingga ia beralih kepada ilmu sosial sebagai alternatifnya.⁴⁷

Alasan mengapa teologi tidak bisa dijadikan sebagai titik-tolak transformasi sosial adalah karena hingga perdebatan tentang teologi tidak kunjung selesai. Pertama, pada level definisi, kalangan umat Islam yang berlatar belakang pendidikan Islam tradisional mengidentikkan teologi Islam sebagai Ilmu Kalâm, yaitu suatu disiplin ilmu yang mempelajari ketuhan, bersifat abstrak, normatif, dan skolastik, sehingga menghasilkan refleksi normatif. Berbeda dengan hal ini, bagi kalangan umat Islam yang berlatar belakang pendidikan Barat, teologi Islam dipahami sebagai penafsiran terhadap realitas dari perspektif ketuhanan, sehingga menghasilkan refleksi aktual yang empiris.⁴⁸

Tabel: Perbedaan Pandangan Tentang Teologi Islam

Kelompok Intelektual	Definisi (Interpretasi)	Agenda (Aksi)
Pendidikan Islam tradisional	Ilmu kalam, abstrak, normatif, skolastik	Refleksi normatif
Pendidikan Barat	Penafsiran thd realitas dari perspektif ketuhanan	Refleksi aktual dan empiris

Pihak kedua menawarkan teologi baru yang disebut sebagai Teologi Transformatif. Gagasan ini dikemukakan oleh Moeslim Abdurrahman dengan melakukan kritik-kritik terhadap teologi

⁴⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 313.

⁴⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 313.

tradisional. Namun, tawaran ini tidak bisa diterima oleh kalangan tradisionalis, karena dianggap merubah doktrin yang sakral. Dilema ini menyebabkan Kuntowijoyo beralih ke “Ilmu Sosial Transformatif”. Lalu ilmu sosial apa yang bisa melakukan transformasi sosial itu? Menurutnya, ilmu sosial akademis maupun ilmu sosial kritis hanya berhenti pada menjelaskan fenomena, sehingga perlu ilmu sosial transformatif yang mampu melakukan transformasi sosial. Namun, ilmu sosial transformatif tidak menjawab ke arah mana dan oleh siapa transformasi sosial itu dilakukan. Dari sini, Kuntowijoyo kemudian menemukan jawabannya dalam Q.s. Âli ‘Imrân: 110 tentang umat Islam sebagai “umat terbaik” (*khayr ummah*) yang memiliki misi profetik, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi.⁴⁹ Ilmu sosial profetik kemudian juga melakukan orientasi dari aspek epistemologi, yaitu reorientasi *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan bukan hanya berasal dari rasio, melainkan juga berasal dari wahyu.⁵⁰

Ilmu sosial profetik yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo, menurut pembacaan A. E. Priyono, tidak lepas dari konteks sosial dan politis. Misi transformatif muncul dari kegelisahannya terhadap kondisi umat Islam sebagai kelompok Islam yang marginal. Marginalisasi itu berlangsung sejak masa kolonial hingga zaman nasional. Beberapa tulisannya merujuk ke periode ketika Orde Baru sedang berada di puncak represinya terhadap oposisi Islam.⁵¹ Pada tahap akhir kekuasaan Orde Baru, tulisan Kuntowijoyo mengalami pergeseran. Kemunculan generasi-generasi baru umat Islam yang lebih terdidik menyebabkan mereka muncul sebagai kelas menengah dengan jumlah yang signifikan. Kuntowijoyo menaruh harapan baru terhadap

49 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 314-316.

50 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 317.

51 A. E. Priyono, “Kuntowijoyo dan Politik Profetik”, dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. xvi.

generasi ini bagi munculnya demokratisasi.⁵²Tampaknya, misi profetik dalam gerakan transformatif itu diarahkan oleh Kuntowijoyo kepada kelompok menengah terdidik ini sebagai lokomotif perubahan.

2. Dari Kritik atas Semangat “Kolonialisme Ilmu-Ilmu Sosial”, “Ekonomi Kapitalis-Sosial” ke “Ekonomi Islam”: Kegelisahan Dawam

Meskipun sama-sama bernaung dan dibesarkan dalam rumpun ilmu-ilmu sosial, Dawam berbeda dalam hal arah fokus perhatian dengan Kuntowijoyo. Berbeda dengan Kuntowijoyo yang merupakan pakar dalam ilmu sejarah, Dawam dikenal sebagai ekonom.

Dawam, sebagaimana halnya Kuntowijoyo, adalah seorang aktivis gerakan yang aktif dalam kajian Islam dan aktif mengamati perkembangan sosio-politik di Tanah Air. Pertama, pada dekade 1960-an, di Indonesia masih berkembang pertarungan pemikiran tentang hubungan Islam dan Negara. Diawali dengan kemunculan kelompok yang mengutamakan legalistik formal, kelompok pemikir muda, semisal Dawam, mencoba mencari sintesis antara agama dan Negara. Kedua, di Yogyakarta, Dawam aktif dalam organisasi HMI yang memiliki orientasi memberikan wawasan bagi kader akan isu-isu aktual Islam dan kaitannya dengan persoalan empiris. Ketiga, di Yogyakarta juga, Dawam aktif dalam kajian rutin grup terbatas (*limited group*) yang oleh Prof. Dr. A. Mukti Ali dengan mengadakan diskusi-diskusi. Hadir juga dalam diskusi-diskusi rutin ini semisal: Syu’bah Asa, Saifullah Mahyuddin, Djauhari Muhsin, Kuntowijoyo, Syamsuddin Abdullah, Muin Umar, dan Djohan Effendi.⁵³ Konteks inilah yang tampak mempengaruhi Dawam dalam hal melihat Islam *vis-à-vis*

52 A. E. Priyono, “Kuntowijoyo...”, h. xvii.

53 Bachtiar Effendi, “M. Dawan Rahardjo dan Pembaharuan Pemikiran Islam: Perspektif Transformasi Sosial-Ekonomi,” dalam *Islam dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. x-xv.

berbagai pemikiran Barat dengan segala produk keilmuan, terutama ilmu-ilmu sosial. Tampak juga dari sini bahwa baik Dawam maupun Kuntowijoyo sama-sama merupakan dua pakar ilmu social yang berada dalam satu lingkaran kajian di bawah asuhan A. Mukti Ali. Oleh karena itu, tidak mengherankan, ide mereka berdua tentang integrasi ilmu memiliki banyak kesamaan. Hanya saja, Dawam dibesarkan dalam kajian ekonomi yang dikaji di program sarjana di Universitas Gajah Mada, sedangkan Kuntowijoyo dibesarkan khususnya dalam bidang ilmu sejarah. Dawam memiliki pengetahuan yang lebih dibandingkan Kuntowijoyo dalam hal penafsiran al-Qur`an, karena Dawam terlibat intensif dalam kajian-kajian keagamaan, khususnya tafsir, ketika ia menjabat sebagai direktur LP3ES dan menjadi pemimpin redaksi majalah *Ulumul Qur`an* yang memuat salah satu rubriknya tentang telaah kosa-kata al-Qur`an secara tematik.⁵⁴

Dawam diusik oleh kajian-kajian ilmu sosial selama ini yang didominasi oleh semangat kolonialisme dan etnosentrisme Eropa. Ia mencatat, misalnya, karya Clifford Geertz, *The Religion of Java*, yang bertolak dari penelitian di Indonesia 1950-an ditulis dalam tradisi Weberian. Sebagaimana Weber melihat pengaruh etika Protestanisme dalam perkembangan kapitalisme, Geertz juga mencari hal yang sama dalam agama Islam di Indonesia.⁵⁵

Di era 1970-an atau pada masa Orde Baru, Dawam mencatat, memang tampak sudah ada pergeseran dari ilmu-ilmu sosial Barat ke ilmu-ilmu sosial yang lebih “mbumi”. Dalam ilmu ekonomi, misalnya, sudah ada pergeseran dari orientasi pertumbuhan (*growth*) ke perkembangan (*development*). Akan tetapi, sebelum para mahasiswa dan sarjana berkenalan dengan teori-teori yang “murni” seperti dikemukakan oleh Comte, Durkheim, Weber, atau Parsons, mereka

54 Lihat riwayat hidup M. Dawam Rahardjo dalam Wardani, *Tren Perkembangan Pemikiran Kontemporer*, h. 75-78 (atau bisa diunduh di idr.iain-antasari.ac.id/id/eprint/7603).

55 M. Dawam Rahardjo, *Penelitian Ilmiah...*, h. 21.

diperkenalkan sosiologi dalam paket teori modernisasi, seperti diperkenalkan oleh Rosihan Anwar dalam bahasa jurnalis-populer dalam majalah *Panji Masyarakat*, *Pembina*, dan *Gema Islam*.⁵⁶ Dalam skema modernisasi, tentu saja, unsur materi dan kemajuan teknologi menjadi ukuran modern-terbelakang, atau sentral-periferal. Pola pikir modernisme itu akhirnya secara etnosentrisme melihat secara stereotifikal bahwa Negara-negara Asia, atau penduduk Muslim sebagai terbelakang. Pola pikir sentral-periferal ini yang kemudian dijungkirbalikkan oleh post-modernisme.⁵⁷

Sebagai seorang ekonom Muslim yang dididik dalam ilmu ekonomi sekaligus juga dididik dalam ilmu Islam, Dawam memiliki kegelisahan akademis tentang “ekonomi Islam” yang dianggap “mendayung” di antara dua raksasa, yaitu sosialisme dan kapitalisme. Oleh karena itu, ia sangat getol menyuarakan perlunya “ekonomi Islam” dari seruan seorang yang tidak hanya pakar dalam teori, melainkan juga terlatih dalam praktik-praktik. Di antara wujud idealismenya itu, ia menulis *Perspektif Deklarasi Makkah Menuju Ekonomi Islam*. Begitu juga, ketika mengkaji sosok Sjafruddin Prawiranegara, ia sangat terkesan dengan sosok ini yang dinilainya, meminjam istilah Monzer Kahf, sebagai “intelektual *homo-Islamicus*, yaitu intelektual Muslim yang menganggap seluruh kegiatan manusia—politik, sosial, ekonomi, dan seni-budaya—sebagai ibadah dan bagian dari agama”.⁵⁸ Dawam mengagumi tokoh ini⁵⁹ yang, menurut kajiannya, menganut aliran

56 M. Dawam Rahardjo, *Penelitian Ilmiah...*, h. 21.

57 Lihat asumsi-asumsi post-modernisme sebagai kritik terhadap modernism, sebagaimana diulas oleh Ahmad Sahal dari tiga buku rintisan, yaitu *Postmodernism and Islam* karya Akbar S. Ahmed, *Postmodernism, Reason, and Religion* karya Ernest Gellner, dan *Beyond the Postmodern Mind* karya Huston Smith, dalam “Agama dan Tantangan Pascamodernisme”, dalam *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, h. 66-73.

58 M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi Politik Sjafruddin Prawiranegara* (Bandung: Mizan, 2011), h. 199.

59 Lihat M. Dawam Rahardjo, “Prakata Penulis”, dalam M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik*. Dawam, antara lain, mengatakan bahwa ia adalah pengagum Partai Masyumi

ekonomi sosialisme religious, yaitu bahwa sosialisme harus dipahami berdasarkan prinsip-prinsip ekonomi rasional. Aspek religiusnya adalah karena ia perlu berpedoman kepada ajaran agama. Singkatnya, sosialisme hanya sarana bagian pencapaian tujuan spiritual.⁶⁰

AL-QUR`AN DIMATA ILMUWAN SOSIAL: FUNGSIONALISASI AL-QUR`AN DI RANAH ILMIAH

Jika ada penilaian, sebagaimana dikemukakan oleh sebagian tokoh, bahwa kedua sosok ilmuwan sosial ini adalah intelektual *sui generis*, atau bisa dikatakan *mawsû'î* (ensiklopedis), tampaknya tidak berlebihan. Mereka menekuni banyak disiplin ilmu dan tampak otoritatif ketika berbicara tentang bidang-bidang lain. Namun, tidak berarti bahwa tanggapan terhadap rambahan baru mereka berdua ke disiplin ilmu lain tidak mengundang reaksi. Dawam, misalnya, meski “dibesarkan” secara formal di pendidikan ekonomi sebagai sarjana di Universitas Gajah Mada, juga dididik dalam pengajian-pengajian tafsir di hadapan kiyai, semisal K. H. Abbas Dasuki, jebolan pendidikan di Mekkah selama sembilan belas tahun (1935-1953), tetap mendapat kritik. Karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*, disebut oleh M. Quraish Shihab sebagai hasil “pemahaman terhadap al-Qur`an” dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial, untuk tidak menyebutnya sebagai “tafsir al-Qur`an”.⁶¹ Namun, dengan kebesaran hati, Dawam mengabadikan

karena mengusung agenda demokrtasi dan pembangunan ekonomi, dan juga karena dipimpin oleh orang-orang yang berintegritas tinggi, seperti Sjafruddin Prawiranegara (h. 22).

60 M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik*, h. 201.

61 M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. xx. Penilaian ini didasarkan alasan karena Dawam memasukkan tidak hanya uraian secara panjang lebar yang tidak terkait langsung dengan pemahaman terhadap ayat, melainkan juga lebih merupakan penerapan dari ayat yang telah dipahami. Misalnya, ketika ia membahas kosa-kata al-Qur`an ‘*rizq*’, ia memulainya dengan teori kerja menurut pandangan Ibn Khaldûn. Uraian ini hanya untuk menunjukkan bahwa *rizq* juga dibahas dalam teologi dan fiqh. Penulis lain di Indonesia yang juga mengakui karyanya hanya sebagai “pemahaman” adalah Djohan Effendi, terlihat dari ungkapan kerendahan hatinya,

kritik itu dalam pengantar karya ini. Asumsi Dawam adalah bahwa setiap orang dengan pengetahuan yang dimilikinya, termasuk dengan hanya membaca al-Qur`an melalui terjemahnya, bisa melakukan komunikasi langsung dengan al-Qur`an. Alasan mendasar yang dikemukakannya adalah karena al-Qur`an menyebut dirinya sebagai “petunjuk bagi manusia” (*hudan li al-nâs*), sehingga akses terhadap kitab suci tidak hanya menjadi monopoli kalangan ulama.⁶² Seperti halnya Dawam, Kuntowijoyo juga mengemukakan pemahamannya terhadap ayat-ayat “pavorit” untuk dirujuk sebagai dasar bagi ide yang ditawarkannya terkait dengan integrasi ilmu, seperti perujukannya kepada Q.s. Âli ‘Imrân: 110 tentang ide “umat terbaik” yang melakukan transformasi sosial menjalankan misi profetik: humanisasi, liberasi/emansipasi, dan transendensi.

Secara umum, fungsionalisasi ayat al-Qur`an memiliki beberapa level: (1) sebagai *inspirasi* di benak peneliti, atau penopang secara etis, di tengah teori yang ingin diterapkan, atau sebagaimana dianjurkan oleh Noeng Muhadjir, “dipakai untuk konsultasi, untuk pelita, untuk penjernih pada saat kita bingung, pada saat kita banyak berbeda teori, pada saat kita berbeda pemaknaan”, bukan sebagai postulat dan menyusun premis;⁶³ (2) sebagai *sumber* ilmu pengetahuan, tidak hanya

“mencoba mengerti” dalam judul karyanya, *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Jakarta: Serambi, 2012). Djohan sendiri mengingatkan pembaca agar judul itu dibaca dengan satu kali tarikan napas (maksudnya tidak melupakan anak judulnya yang memuat ungkapan “mencoba mengerti”). Persoalan ini bukan sekadar persoalan semantik istilah semata yang tidak ada substansinya, melainkan memiliki perbedaan secara substansial. Sebagian ulama, semisal ‘Abbâs al-‘Aqqâd dan Bint al-Syâthi’ membedakan antara “tafsir” dan “pemahaman”, atau dalam distingsi Muḥammad Husyan al-Thabâthabâ‘i, antara “tafsir” dan “penerapan” (*tathbiq*). Tentang hal ini, lihat M. Qurasih Shihab, *Membumikan al-Qur`an Jilid 2* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), h. 559. Sebagai contoh, Abd. Muin Salim, seorang dosen UIN Alauddin Makassar, mengemukakan pemahaman ‘Amr bin al-‘Âsh tentang keputusannya untuk tidak mandi junub di cuaca yang sangat dingin, melainkan hanya bertayammum, dengan mengambil QS. al-Nisâ’: 29. Ini adalah mengambil ayat yang sudah ditafsirkan untuk diterapkan sebagai dalil (*istidlâl*).

62 M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 11-12.

63 Noeng Muhadjir, “Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik:

berkaitan dengan doktrin agama normatif, melainkan pengetahuan ilmiah; (3) sebagai titik-tolak dalam perumusan teori (*theory-building*); (4) sebagai kerangka rujukan nilai (aksiologis) pengembangan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan. Tiga fungsi terakhir adalah level fungsionalisasi al-Qur`an yang terkait secara substansial dengan kerja ilmu pengetahuan (epistemologi) dan nilai (aksiologi).

1. Al-Qur`an di Mata Sejarawan Kuntowijoyo

Pertama, fungsi al-Qur`an. Setiap Muslim tentu saja mengakui bahwa al-Qur`an berfungsi sebagai “petunjuk bagi manusia” (*hudan li al-nâs*). Akan tetapi, fungsi sentral itu kemudian dijabarkan oleh para penulis Muslim dengan penjelasan berbeda. Sebagian penulis, semisal ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî,⁶⁴ menekankan dua fungsi al-Qur`an, yaitu sebagai kitab suci yang berisi hidayah atau petunjuk (*kitâb hidâyah*) dan sebagai kitab suci yang memuat aspek kemukijizatan (*kitâb i’jâz*). Fungsi pertama menjadi tujuan esensial diturunkannya al-Qur`an, sedangkan fungsi kedua merupakan fungsi penopang atau sarana yang menguatkan jati diri al-Qur`an sebagai kalam Tuhan yang otentik. Di mata Fazlur Rahman, seorang intelektual asal Pakistan, al-Qur`an adalah “dokumen untuk manusia” (*The Qur`an is a document that is squarely aimed at man*).⁶⁵ Distingsi dua intelektual pertama menekankan aspek substansial dan aspek komplementer. Dengan distingsi ini, pemahaman apa pun terhadap ayat al-Qur`an harus bermuara pada penjelasan tentang dimensi hidayahnya. Sedangkan, bagi Fazlur Rahman, dengan mengatakan al-Qur`an sebagai “dokumen”, maka ayat-ayat al-Qur`an harus dipahami dalam konteks historisnya, dan

Metodologi Kualitatif”, dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 62

64 ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 24.

65 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), h. 1.

“menyegarkannya kembali” dalam konteks kekinian melalui ideal-moralnya melalui metode “gerak ganda” (*double movement*).⁶⁶

Pandangan Kuntowijoyo tentang al-Qur`an mirip dengan pandangan Fazlur Rahman. Menurut Kuntowijoyo, al-Qur`an harus dipahami dengan melihat “struktur transendental” sebagai referensi untuk menafsirkan realitas (di sini tampak kesejajaran antara ide “teologi transformatif” yang dikritiknya hanya karena tidak diterima oleh kalangan tradisional dan ide “ilmu sosial transformatif”). Al-Qur`an, baginya, adalah “dokumen”, yaitu bersifat “historis” dengan merujuk ke peristiwa-peristiwa aktual di masanya, dan sekaligus bersifat “transendental”, yaitu memiliki ide murni di luar manusia, otonom, sempurna, dan transhistoris.⁶⁷

Kuntowijoyo menegaskan pernyataan yang hampir sama dengan pernyataan Fazlur Rahman, seperti berikut:

Meskipun al-Qur`an juga dapat dikatakan sebagai suatu dokumen historis karena hampir setiap pernyataannya mengacu kepada peristiwa-peristiwa aktual sesuai dengan konteks sejarahnya ketika ia diturunkan, tetapi pesan utamanya sesungguhnya bersifat transendental, dalam arti melampaui zaman. Untuk memahami hal ini kita membutuhkan metodologi yang mampu mengangkat teks (*nash*) al-Qur`an dari konteksnya, yaitu dengan mentransendensikan makna tekstual dari penafsiran kontekstual berikut bias-bias historisnya.⁶⁸

Dalam konteks seperti inilah, wajar kemudian Kuntowijoyo menjadikan al-Qur`an sebagai titik-tolak bagi ide-ide transformasinya,

66 Lihat Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenges*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 325-326; “Social Change and Early Sunnah”, dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P. K. Koya (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 231. Lihat juga ulasannya dalam Farid Esack, *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 66.

67 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 361.

68 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 362.

karena di mata al-Qur`an, meski tampak “terbenam” dalam uraian dan pernyataan historis, tapi ada muatannya yang transenden yang bisa diproyeksikan ke masa depan.

Aktualisasi pesan-pesan aktual al-Qur`an di masa kini diwujudkan oleh Kuntowijoyo dengan menjadikannya sebagai “paradigma” bagi perumusan teori (epistemologis) yang disebutnya sebagai “*Quranic theory-building*” (perumusan teori al-Qur`an) hingga sebagai “kerangka rujukan nilai” dalam pengembangan ilmu pengetahuan (aksiologis).

Kedua, ayat-ayat al-Qur`an yang difungsionalisasi sebagai titik-tolak ide transformatif. Ia merujuk kepada Q.s. Âli ‘Imrân: 110

“Umat terbaik”



Tujuan (idealisisasi)

Sarana (proses) → Humanisasi → Liberasi → transendensi

Kuntowijoyo tidak merujuk juga ke Q.s. al-Baqarah: 143 tentang “umat moderat” (*ummah wasath*) yang mengidealiasasikan umat Islam sebagai “saksi terhadap manusia”, sebagaimana dirujuk oleh Dawam, padahal tantangan masyarakat sekarang bukan hanya dehumanisasi, penindasan, dan jauh dari nilai-nilai agamanya secara terlembaga, melainkan secara khusus juga menghadapi tantangan radikalisisasi. Agaknya, dalam pandangan Kuntowijoyo, tiga misi ini sudah representatif, termasuk dalam konteks upaya deradikalisisasi.

Ketiga, mekanisme penafsiran. Kuntowijoyo tidak merujuk ke sumber lain sebagai media penjelas/ penafsir makna ayat, seperti lazimnya dalam ilmu tafsir, semisal tafsir ayat dengan ayat, hadīts,

atau pendapat Sahabat Nabi dan Tâbi`ûn. Ia tidak bekerja dalam koridor tafsîr bi al-ma`tsûr, melainkan bekerja dalam *tafsîr bi al-ra`yi*, khususnya *ta`wil*. Bagaimana ia melakukan lompatan dalam memaknai “*ta`murûna bi al-ma`rûf*” (kamu menyuruh orang lain melakukan kebajikan, *amr bi al-ma`rûf*) dari makna keagamaan (dakwah) ke “humanisasi”, “*tanhawna `an al-munkar*” (kamu mencegah orang lain melakukan kejahatan, *nahy `an al-munkar*) dari makna keagamaan ke “liberasi” atau “emansipasi”, dan “*tu`minûna bi Allâh*” (kamu beriman dengan Allah) dari makna keagamaan ke “transendensi”?

Lompatan pemaknaan bergerak dari suatu segmen ke segmen makna lain:

- a. Dalam ungkapan Muhammad Asad dalam *The Message of the Qur`an*, menggeser *dari yang partikular ke umum (general)*, dan *dari yang insidental ke yang intrinsik*.⁶⁹ Sebagaimana dikemukakan, beberapa penafsir, semisal Ibn `Abbâs dari kalangan penafsir klasik dan Sayyid `Abd al-Hâdî dari kalangan penafsir modern, membatasi makna ayat ini hanya relevan dalam konteks masyarakat di bawah kepemimpinan Nabi di Madinah, dan bahkan, dengan semangat Arabisme, hanya relevan dalam konteks masyarakat Arab. Namun, bagi Kuntowijoyo, historisitas ayat tidak menutup kemungkinan bahwa ada maknanya yang transendental, masih relevan, dan otonom di luar manusia. Caranya adalah dengan menarik dimensi partikular atau insidentalnya ke makna umum dan intrinsik dengan memahami bahwa “menyuruh kebajikan” sebenarnya dari substansinya adalah proses humanisasi, karena melakukan kebajikan sebenarnya, menurut Kuntowijoyo, adalah menghilangkan “kebendaan”, ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia.⁷⁰ Manusia akan

69 Muhammad Asad, *The Mesage of the Qur`an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984), h. vii

70 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 98.

kehilangan kemanusiaannya jika hanya beroreintasi semata ke materi, karena unsur mendasar kemanusiaan manusia adalah dimensi spiritualitasnya. Kuntowijoyo melakukan pemaknaan dengan mekanisme yang sama dalam “liberasi” atau “emansipasi” dan “transendensi.

- b. Salah satu kaedah penafsiran (ke-11) yang dikemukakan oleh ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir bin ‘Abdillâh al-Sa’dî dalam *al-Qawâ'id al-Hisân* menyatakan bahwa seorang penafsir tidak hanya harus memperhatikan kesesuaian (*tathâbuq*) antara penafsiran yang dikemukakannya dengan teks, melainkan juga aspek-aspek yang terkandung dalam pengertian makna yang disodorkannya (*tadhammun*) dan juga aspek-aspek yang secara logis terkait dengannya (*talâzum*). Tiga varian pemaknaan ini bergerak dari pemaknaan tekstual (tidak harpiah) ke pemaknaan analogis. Mekanisme ini memungkinkan terjadinya perluasan makna (*tawsi' al-ma'nâ*). “Menyuruh kebajikan” (*amr bi al-ma'rûf*) dari aspek kandungan memuat cakupan luas, sebagaimana dikemukakan oleh Kuntowijoyo, dari yang bersifat individual, semi-sosial, hingga kolektif-sosial. Oleh karena itu, misi *amr bi al-ma'rûf* tidak boleh dibatasi pada anjuran kepada seseorang untuk melakukan kebajikan yang hanya bermanfaat untuk kesalehan individualnya, melainkan juga yang efeknya secara luas mencakup masyarakat luas. Termasuk dalam pengertian “pemaknaan analogis” adalah mengaitkan segala hal (kondisi, pra-syarat) yang terkait dengan pelaksanaan misi profetik itu.

2. Al-Qur`an di Mata Ekonom M. Dawam Rahardjo

Pertama, fungsi al-Qur`an. Seperti halnya Kuntowijoyo, sebagai seorang yang terdidik dalam ilmu Islam, meski secara otodidak dan pendidikan rendah secara formal, namun terlibat dalam kajian-

kajian intensif di limited group bersama A. Mukti Ali dan di LP3ES, Dawam juga menyadari fungsi al-Qur`an tidak terbatas pada doktrin normative yang abstrak, melainkan menjadi titik-tolak refleksi terhadap realitas empiris, atau dengan kata lain, al-Qur`an dianggap fungsional bagi agama dan kehidupan. Seperti dituangkannya dalam karyanya, *Paradigma al-Qur`an*, salah satu sisi penting pandangannya terhadap al-Qur`an adalah bahwa ia menjadikan al-Qur`an sebagai media “kritik sosial”, seperti ketidakadilan, riba sebagai praktek lintah darat, eksploitasi ekonomi, dan kesenjangan antara miskin dan kaya. Bahkan, di bawah bab (*chapter*) “Refleksi Sosiologi al-Qur`an: Landasan Revolusi Sosial” dalam karya itu, Dawam menginginkan ajaran al-Qur`an menjadi fungsional sebagai titik-tolak ide bagi “revolusi sosial”, yaitu transformasi secara besar-besaran bagi segi-segi kehidupan masyarakat yang dianggap tertinggal. Dari menghadirkan kembali setting kota Madinah, tempat bagi perkembangan baru bagi revolusi Nabi,⁷¹ hingga menjejerkan sejumlah sosok Nabi pelaku revolusi, seperti Nabi Syu`aib as, Lûth a.s.,⁷² hingga pemaknaan *shirâth* sebagai “tata cara hidup” yang dihadirkan oleh al-Qur`an sebagai kritik atas golongan manusia yang memakan orang lain secara tidak sah.⁷³

Kedua, ayat al-Qur`an yang dirujuk dalam ide tentang integrasi ilmu. Membaca pemikiran Dawam tentang integrasi ilmu dan titik-tolak normatifnya (teks al-Qur`an), tentu saja, mengharuskan penelusuran yang komprehensif terhadap beberapa idenya yang terkait yang tertuang dalam beberapa karyanya. Namun, penulis akan memfokuskan hanya pada perumusan teori (*theory-building*), sebagaimana dikemukakan. Dawam mengutip Q.s. al-Baqarah: 143, khususnya terkait dengan misi yang diemban oleh umat Islam sebagai “saksi terhadap manusia” (*syuhadâ` alâ al-nâs*). Misi ini, tentu saja,

71 M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban [PSAP] Muhammadiyah, 2005), h. 162-174.

72 M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an*, h. 166-167.

73 M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an*, h. 193.

seharusnya tidak terlepas dari konsep kuncinya, “umat moderat” (*ummah wasath*) yang disebutkan dalam ayat tersebut. Yang ia maksud dengan “saksi terhadap manusia” adalah menjadi contoh penerapan prinsip keadilan, musyawarah, takwa, kerjasama (*ta’âwun*), dan amal saleh.⁷⁴ Dawam tidak secara eksplisit merujuk ketika menafsirkan ayat ini ke sumber-sumber tekstual, baik ayat lain atau hadîts. Namun, prinsip-prinsip yang disebut di sini adalah nilai-nilai yang secara generatif dari, dan sejalan dengan, penafsiran yang berkembang di kalangan mufassir tentang ungkapan “*wasath*” (makna generik: tengah) yang dijabarkan dengan “orang-orang adil dan baik” (*al-’udûl wa al-khiyâr*).⁷⁵ Keadilan dan kebaikan menjadi sumber bagi prinsip-prinsip tersebut. Lalu, bagaimana mekanisme yang diterapkan Dawam dalam menafsirkan “saksi” tersebut sebagai contoh penerapan prinsip-prinsip itu? Sebagian penafsir klasik, semisal Ibn Katsîr,⁷⁶ Ibn ‘Athiyyah,⁷⁷ al-Syawkânî,⁷⁸ Abû al-Faraj ibn al-Jawzî,⁷⁹ Amîr ‘Abd al-’Azîz,⁸⁰ dan al-Baydhâwî⁸¹ menafsirkannya dalam pengertian eskatologis, yaitu bahwa umat Islam di akherat nanti akan menjadi saksi bahwa Nabi Muhammad telah menyampaikan misi kenabiannya kepada umat. Begitu juga, beliau menjadi “saksi” bahwa umatnya telah beriman dan melaksanakan apa yang disampaikan kepada mereka. Sedangkan, kalangan penafsir modern, semisal Muḥammad ‘Abduh, Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, dan Sayyid Quthb menafsirkannya sebagai

74 M. Dawam Rahardjo, “Penelitian Ilmiah...”, h. 27.

75 Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-’Azhîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), juz I, h. 191; al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Aḥkâm al-Qur`ân* (t.tp.: t.p. t.th.), Juz II, h. 153; Ahmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî* (Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâts al-’Arabî, 1985), Juz II, h. 6.

76 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-’Azhîm*, Juz I, h. 191-192.

77 Ibn ‘Athiyyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz* (Beirut: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1993), Juz I, h. 219.

78 Al-Syawkânî, *Fath al-Qadir* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), Juz I, h. 150.

79 Abû al-Faraj ibn al-Jawzî, *Zâd al-Masîr fi ‘Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1994), Juz I, h. 134.

80 Amîr ‘Abd al-’Azîz, *Tafsîr Sûrat al-Baqarah* (Beirut: Dâr al-Furqân, 1985), h. 229.

81 Al-Baydhâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wil* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz I, h. 195.

peran aktif yang harus dimainkan oleh umat Islam “saksi kebenaran” dalam pengertian sebagai contoh pelaksanaan sikap moderasi dan keadilan, dan “saksi” dalam pengertian melakukan koreksi atau kontrol terhadap eksterisme pandangan materialism dan spiritualisme.⁸² Dengan demikian, penafsiran Dawam lebih cenderung kepada trend penafsiran modern.

Ketiga, mekanisme penafsiran. Pemaknaan ungkapan “*syuhadâ`*” dari sebagai saksi menjadi contoh penerapan prinsip-prinsip tersebut jelas bertolak dari makna denotatif ke makna konotatif. “Saksi” tidak diartikan sebagai “saksi” dalam pengertian ekstalogis, sebagaimana dianut penafsir klasik umumnya, melainkan dikonotasikan sebagai peran sosial. Di samping, bergerak dari makna insidental ke yang intrinsik, sebagaimana tampak pada pemahaman Kuntowijoyo terhadap Q.s. Ali ‘Imrân: 110, di sini Dawam menerapkan penafsiran semiotik, yaitu berupaya menafsirkan ungkapan-ungkapan tidak dalam makna denotatif, melainkan secara konotatif. Pemaknaan semiotik seperti ini relevan untuk sebuah penafsiran transformatif, karena pemaknaan yang dikemukakan tidak tekstual, tidak harfiah, melainkan mencoba menangkap secara mendalam makna simbolik yang diinginkan oleh al-Qur`an. Penafsiran ini juga memiliki titik-temu dengan model pembacaan artistik oleh Sayyid Quthb, seorang penafsir dan aktivis Ikhwân al-Muslimîn, yang menulis *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur`ân*.⁸³ Contoh lain dari penafsiran Dawam terhadap ayat

82 Lihat dalam Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz II, h. 4-5; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî* (Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-‘Arabî, 1985), Juz II, h. 6-7; Sayyid Quthb, *Fi Zhilâl al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-‘Ilm dan Dâr al-Syurûq, t.th.), Juz I, h. 130-131.

83 Dawam merujuk karya ini dalam karyanya, *Paradigma al-Qur`an*. Karya Sayyid Quthb ini dikutip oleh Dawam dalam konteks bahwa al-Qur`an memiliki bahasa yang kuat dalam menyampaikan pesan transformatifnya lewat bahasa perumpamaan dan himbauan. Misalnya, Q.s. Thâhâ: 1-4 yang pernah dibaca oleh Fâthimah di hadapan ‘Umar bin al-Khaththâb yang menyebabkan tokoh ini kemudian masuk Islam. Ayat-ayat dalam surah ini, sebagaimana Dawam tulis, berisi himbauan dan perumpamaan kepada manusia Mekah yang keras kepala dan sangat ingkar kepada kebenaran. M. Dawam

al-Qur`an yang menguatkan kesimpulan penulis bahwa ia menerapkan pembacaan semiotis adalah ketika ia menafsirkan “mendustakan” terhadap “agama” dalam Q.s. al-Mâ`ûn: 1-7. Menurutnya, yang dimaksud dengan orang-orang yang “mendustakan agama” adalah orang-orang “melupakan sikap dan tindakan cinta kasih antarsesama manusia, atau hilangnya tanggung-jawab sosial”. Begitu juga, kata “*al-dîn*” di sini tidak ditafsirkan dengan agama, melainkan “aturan hidup”.⁸⁴ Jadi, orang-orang yang mendustakan agama di sini, menurutnya, adalah orang-orang tidak mengindahkan, atau melanggar aturan hidup, yaitu aturan yang menyatakan bahwa harus ada kepedulian antarsesamaatas dasar kasih sayang dan cinta kasih, baik dengan memberi makan orang miskin atau menyantuni anak yatim. Penafsiran “mendustakan” menjadi “melanggar/ hilang tanggungjawab” dan “agama” menjadi “aturan hidup” berlangsung dari pemaknaan semiotik yang menekankan makna konotatif dibandingkan makna denotatif. Pemaknaan konotatif harus berlangsung dengan mempertimbangkan berbagai konteks dalam ayat atau kode-kode.⁸⁵

Tabel: Perbandingan Fungsionalisasi al-Qur`an

No	Aspek	Kuntowijoyo	M. Dawam Rahardjo
1	Proyek pemikiran	Ilmu sosial profetik	Tujuan: ilmu sosial Islam, khususnya ekonomi Islam Sarana: dekolonialisasi ilmu sosial

Rahardjo, Paradigma al-Qur`an, h. 154-155.

84 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 126.

85 Tentang semiotika, lihat, misalnya, T. K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics* (New York: Columbia University Press, 1982); Roland Barthes, *Elemen-elemen Semiologi*, terj. M. Ardiansyah (Yogyakarta: Ircisod, 2012); Arthur Asa Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010); Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imaginasi* (Bandung: Mizan, 2011), h. 157-173, 191-226.

2	Ayat yang dirujuk	Q.s. Ali 'Imran: 110: -“Umat terbaik” (<i>khayr ummah</i>) -Misi profetik: humanisasi, liberasi/ emansipasi, dan transendensi	Q.s. al-Baqarah: 143 -“Umat moderat” (<i>ummah wasath</i>) -“Saksi atas manusia” (<i>syuhada` ala al-nâs</i>)
3	Sumber penafsiran	-Merujuk ke ayat secara langsung (bukan tafsir ayat dengan ayat) -Bi al-ma`qûl	-Merujuk ke ayat secara langsung -Terkadang: telaah tematis -Bi al-ma`tsûr-ma`qûl
4	Metode penafsiran	-Sintetik (thd kisah dan <i>amtsâl</i>) -Analitis (doktrin) model analisis semantik Toshihiko Izutsu -Historis-transendental	-Tematis (<i>mawdhû`i</i>) -Historis -Antropologis
5	Mekanisme/ teknik	-Ta`wil: -aksidental ke substantif - <i>manthûq</i> ke <i>mafhûm</i> -Perluasan makna (<i>tawsi` al-ma`nâ</i>)	-Ta`wil: -aksidental ke substantif - <i>manthûq</i> ke <i>mafhûm</i> -Semiotik
6	Pendekatan	-Sosial (<i>al-tafsîr al-`ilmî</i>) -Transformatif (<i>taḥarrurî</i>)	-Sosial (<i>al-tafsîr al-`ilmî</i>) -Transformatif (<i>taḥarrurî</i>)

Kuntowijoyo dan Dawan sama-sama merupakan ilmuwan sosial, hanya saja intelektual yang pertama concern pada ilmu sejarah dan yang kedua pada ilmu ekonomi. Keduanya memiliki arah yang hamper sama dalam mengfungsionalisasikan al-Qur`an dalam ranah ilmiah, yaitu sebagai titik-tolak perumusan teori dan kerangka rujukan nilai. Metode penafsiran yang mereka berdua, meski memiliki perbedaan (sintetik-analitis pada Kuntowijoyo dan tematis-historis-antropologis pada Dawam), keduanya sama-sama sadar akan pentingnya memaknai al-Qur`an tidak hanya dari signifikansi historisnya yang terkait dengan peristiwa-peristiwa, melainkan juga signifikansi maknanya yang trans-historis. Dalam konteks maknanya yang hidup, segar, dan otonom inilah, keduanya bertolak dengan proyeksi ide masing, yaitu Kuntowijoyo dengan jargon “ilmu sosial profetik” dan Dawam dengan “ekonomi Islam”. Keduanya sama-sama berwatak transformatif.

MENIMBANG TAWARAN MODEL INTEGRASI KUNTOWIJOYO DAN DAWAM

1. Orisinalitas Pemikiran

Ide tentang “ilmu sosial profetik”, sebagai suatu istilah, yang dilontarkan oleh Kuntowijoyo tampak baru. Namun, sebagai sebuah paradigma, yaitu “paradigma profetik”, pernah diperkenalkan oleh Ausaf Ali. Menurutnya, ilmu sosial perlu dibangun di atas visi kenabian sebagai sebuah paradigma.⁸⁶Begitu juga, pengakuan al-Qur`an sebagai sumber ilmu pengetahuan dalam pemikiran Kuntowijoyo bukanlah hal yang baru. Sebelumnya, Murtadha Muthahhari, meski tidak secara eksplisit, mengakui hal tersebut.⁸⁷Yang perlu diapresiasi adalah bahwa Kuntowijoyo menyatukan antara visinya tentang integralisasi (pada level epistemologi dan aksiologis) dan objektivikasi (internalisasi

86 Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016), h. 167-168.

87 Abidin, *Paradigma Islam*, h. 170-171.

nilai, “penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam kategori-kategori objektif”). Yang dimaksudnya dengan “objektifikasi” adalah tuntutan berperilaku secara objektif, tanpa memandang latar belakang, atas dasar bahwa Islam menjadi rahmat bagi semesta (*rahmatan li al-‘alamîn*), sebagai agama keadilan.⁸⁸ Dalam konteks integrasi ilmu, objektivasi menjadi kerangka rujukan nilai bagi pengembangan dan pemanfaatan ilmu.

Ide tentang “dekolonialisasi ilmu-ilmu sosial” yang dilontarkan oleh Dawam bukanlah seluruhnya baru. Pertama, secara umum, keinginan “melucuti” konten ideologis Barat di balik ilmu-ilmu mereka telah dengan lantang disuarakan oleh semisal Edward Said dalam karyanya, *Orientalism*. Ini yang menjadi bibit kesadaran Timur akan perlu kajian mereka tentang Barat (oksidentalisme). Di Mesir, intelektual semacam Hasan Hanafi telah merumuskan dengan panjang lebar tentang perlu oksidentalisme dalam karyanya, *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Istighrâb* (Pengantar Oksidentalisme). Hanya saja, memang Hasan Hanafi tidak masuk ke dalam detil tentang integrasi ilmu, apalagi hingga *theory-building*, sebagaimana dilakukan oleh Dawam. Orisinalitas tawaran Dawam adalah bahwa ia menyusun perumusan teori hingga langkah-langkah riset, tidak hanya mendasarinya dengan uraian filosofis, melainkan menjelaskan dari basis pengalaman empirisnya di lapangan sebagai seorang ekonom. Ini juga yang membedakannya dari Kuntowijoyo yang meski uraiannya *sophisticated* dan mendalam dalam landasan filosofis, tapi tidak berbasis pengalaman sebagaimana halnya Dawam. Dalam uraiannya tentang enam langkah metode praksis dalam pengembangan ekonomi Islam, dalam hal ini zakat, Dawam berhasil menggabungkan antara teori dan praktek.

Dalam ranah ekonomi, ide tentang pentingnya refleksi normatif tentang al-Qur`an sebagai dasar teori dan perilaku ekonomi telah

88 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 61.

dikemukakan oleh Sjafruddin Prawiranegara, sebelum Dawam melontarkan ide yang sama.⁸⁹

2. Kekuatan dan Kelemahan

Masing-masing tawaran integrasi ilmu ini bisa dilihat dari kekuatan dan kelemahan. Ide integrasi ilmu yang disodorkan oleh Kuntowijoyo memiliki dasar filosofis yang kuat. Sejak awal, ia merancang ilmu sosial profetik untuk mengisi kekosongan ilmu sosial selama ini yang hanya menjelaskan fenomena dan tidak berupaya mentransformasikannya ke situasi lebih baik. Kuntowijoyo, bahkan, lebih jauh menjawab tentang oleh siapa dan ke arah mana transformasi itu harus dilakukan. Jawaban terhadap permasalahan ini diformulasikannya melalui misi profetik: humanisasi, liberasi/ emansipasi, dan transendensi. Misi profetik ini, atau semisalnya yang *genuine* dari dasar Islam, tidak dirumuskan oleh Dawam secara detil dan filosofis seperti halnya Kuntowijoyo.

Kuntowijoyo tersebut tidak berbicara secara detil dan aplikatif, seperti halnya Dawam, tentang bagaimana perumusan teori itu dilakukan, dan bagaimana apa yang disebut sebagai refleksi normatif, atau “refleksi teologis” itu dilakukan agar ilmu-ilmu sosial berakar secara teoretis dan aplikatif dari al-Qur`an sebagai ide dasarnya. Hal itu karena, menurutnya, ilmu ekonomi harus melahirkan “teori yang berakar”, *grounded theory*, melalui riset aksi, riset partisipasi, dan penyadaran, *grounded research*, dan bersifat fenomenologis.⁹⁰

Tabel berikut menunjukkan sisi-sisi persamaan dan perbedaan, serta sekaligus mencerminkan kekuatan dan kelemahan, pada dua konsep intergrasi ilmu tersebut:

89 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 349.

90 M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Makkah*, h. 156. Lihat juga ulasan Kuntowijoyo tentang pemikiran Dawam ini dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 349.

Tabel: Perbandingan Konsep Integrasi Ilmu

No	Aspek	Kuntowijoyo	M. Dawam Rahardjo
1	Penjelasan	Teoretis-filosofis	Teoretis-praktis (ekonomi sebagai terapan)
2	Integrasi epistemologis	Integralisasi	Dekolonialisasi (langkah awal)
		-Perumusan teori	-Perumusan teori dan praktek (empiris) – grounded theory
3	Integrasi aksiologis	Objektivikasi (Nilai: Islam sbg rahmat bg semesta)	Ilmu untuk transformasi social
		Humanisasi	
		Liberasi/ emansipasi	
		Transendensi	
4	Fungsi al-Qur'an	sumber ilmu pengetahuan	sumber ilmu pengetahuan
		Titik-tolak perumusan teori	Titik-tolak perumusan teori
		kerangka rujukan nilai	kerangka rujukan nilai

PENUTUP

Dari uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan tentang posisi al-Qur`an dalam integrasi ilmu menurut pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo. Kedua intelektual ini menempatkan al-Qur`an dalam posisi sebagai berikut. Pertama, sebagai sumber ilmu pengetahuan, tidak hanya berkaitan dengan doktrin agama normatif, melainkan pengetahuan ilmiah. Kedua, sebagai titik-tolak dalam perumusan teori (*theory-building*). Ketiga, sebagai kerangka rujukan nilai (aksiologis) pengembangan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan. Tiga fungsi ini adalah level fungsionalisasi al-Qur`an yang terkait secara substansial dengan kerja ilmu pengetahuan (epistemologi) dan nilai (aksiologi). Meski memiliki arah yang sama, yaitu memfungsionalisasikan al-Qur`an dalam konteks integrasi ilmu secara epistemologis dan aksiologis, keduanya berbeda dalam beberapa hal. Dawam, misalnya, lebih menekankan sisi riset aksi, lebih praktis, dan berbasis pengalaman, sedangkan Kuntowijoyo lebih filosofis dan teoretis.

Dalam konteks masa depan ide integrasi ilmu yang mereka tawarkan, di tengah berbagai ketidakpuasan para intelektual Muslim terhadap ilmu-ilmu sekuler, tawaran integrasi ilmu yang didasarkan atas pondasi dari wahyu al-Qur`an, baik sebagai sumber ilmu pengetahuan hingga sebagai kerangka rujukan nilai, perlu diapresiasi. Kita tidak hanya memerlukan telaahan teoretis dalam hal kemungkinan diadopsi sebagai model integrasi ilmu, melainkan juga aplikasi, karena ilmu pengetahuan tidak hanya hasil perumusan secara deduktif pada tingkat teori, melainkan pembuktian secara empiris dan hasil praktik-praktik, atau aksi-aksi, seperti halnya dalam riset aksi.

Ilmu sosial profetik, atau apa pun namanya yang menimba dari kebenaran wahyu sebagai dasarnya perlu disambut secara optimis. Ini sama kondisinya dengan tawaran “filsafat profetik” yang dilontarkan

oleh Seyyed Hossein Nasr. Dalam karyanya, *Islamic Philosophy from Its Origins to the Present*, mengemukakan kekecewaan terhadap sikap dan perilaku Muslim sendiri. Menurutnya, sekelompok pakar Muslim sekuler ketika menulis filsafat Islam tidak merujuk ke tradisi filsafat Islam, dan bahkan mengkritik ide “filsafat profetik”. Keadaan di kalangan Muslim ini bertolak belakang dengan keadaan di kalangan Kristiani. Sejumlah filosof Amerika justeru sekarang bergabung dalam masyarakat filosof-filosof Kristen. Begitu juga, ketertarikan dengan filsafat Yahudi meningkat di Barat. Kekecewaan ini seharusnya tidak terjadi, jika kaum Muslim mau mengapresiasi tawaran yang bersumber dari Islam sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Azîz, Amîr. *Tafsîr Sûrat al-Baqarah* (Beirut: Dâr al-Furqân, 1985.
- ‘Abd al-Hâdi. *Hâdhihi Ummatukum*. Cairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1992.
- Asad, Muhammad. *The Mesage of the Qur`an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984.
- Aschroft, Bill, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies: the Key-Concepts*. London and New York: Routledge, 2000.
- Bachtiar Effendi, “M. Dawan Rahardjo dan Pembaharuan Pemikiran Islam: Perspektif Transformasi Sosial-Ekonomi,” dalam *Islam dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Barbour, Ian G. pola hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan bisa mengambil salah bentuk, yaitu konflik, independensi, dialog, atau integrasi. Lihat Ian G. Barbour. *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias M. Bandung: Mizan, 2002.
- Barthes, Roland. *Elemen-elemen Semiologi*, terj. M. Ardiansyah. Yogyakarta: Ircisod, 2012.

- Al-Baydhâwî. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wîl*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Berger, Arthur Asa. *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.
- Esack, Farid. *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.
- George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Ibn al-Jawzî, Abû al-Faraj. *Zâd al-Masîr fî `Ilm al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1994.
- Ibn Katsîr, Abû al-Fidâ` Ismâ`îl. *Tafsîr al-Qur`ân al-`Azhîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.
- Katsh, Abraham I. *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Background of the Koran and Its Commentaries*. New York: Sepher-Hermon Press, Inc., 1980.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu*. Jakarta: Teraju, 2005.
- *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1993.
- *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.
- Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago and La Salle, Illionis: open Court Publishing Company, 1993.
- Malkâwî, Fathî Hasan. *Al-Binâ` al-Fikrî: Mafhûmuh wa Mustawayâtuh wa Kharâ`ithuh*. Amman, Yordania: IIIT Yordania dan IIT Yordania, 2015.

- . *Manhajiyat al-Takâmul al-Ma`rifi: Muqaddimât fi al-Manhajiyah al-Islâmiyyah*. (mman, Yordania: IIIT Herndon, Virginia dan IIIT Yordania, 2016.
- Al-Marâghî,Ahmad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*.Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-`Arabî, 1985.
- Mufid,Ahmad Syafi`i. “Membangun Konstruksi Epistemologi Sosiologi Islam Dalam Konteks Keindonesiaan”, paper disampaikan dalam Workshop Penyegaran Penelitian Sosiologi dan Antropologi Bagi Dosen IAIN Antasari Banjarmasin, 10-11 Mei 2005.
- Muhadjir,Noeng. “Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif”. Dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imaginasi*. Bandung: Mizan, 2011.
- Al-Qurthubî. *Al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur`ân*. t.tp.: t.p. t.th.
- Rahardjo,M. Dawam. *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi Politik Sjafruddin Prawiranegara*. Bandung: Mizan, 2011.
- . *Ensiklopedi al-Qur`an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- . *Intelektual , Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.
- . *Paradigma al-Qur`an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*. Jakarta: PSPA, 2005.
- . *Perspektif Deklarasi Makkah: Menuju Ekonomi Islam*. Bandung: Mizan, 1993.
- Rahman,Fazlur. “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenges*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

- . “Social Change and Early Sunnah,” dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P. K. Koya. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- . *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Saḍî, ‘Abd al-Raḥmân bin Nâshir bin ‘Abdillâh. *Al-Qawâ'id al-Ḥisân al-Muta'alliqah bi Tafsîr al-Qur`ân*. Cairo: Dâr Ibn al-Jawzî, t.th.
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Malaysia: International Islamic University Malaysia Press and International Institute of Islamic Thought, 1996.
- Sahal, Ahmad. “Agama dan Tantangan Pascamodernisme”, dalam *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, h. 66-73.
- Sayyid Quthb. *Fî Zhilâl al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-‘Ilm dan Dâr al-Syurûq, t.th.
- Seung, T. K. *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Syariati, Ali. *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- . *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam*, terj. Syafiq Basri dan Haidar Bagir. Bandung: Mizan, 1993.
- . *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat-Pikir Barat Lainnya*, terj. Husin Anis al-Habsyi. Bandung: Mizan, 1983.
- . *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. dan pengantar M. Amien Rais. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Al-Syawkânî. *Fath al-Qadîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1973.
- Wardani. “Universalisme Pesan-pesan al-Qur`an: Telaah atas Sebuah Landasan Filosofis bagi Pendekatan Integratif dalam Tafsir”,

makalah dipresentasikan pada Simposium Nasional bertema “Integrasi Kajian Ilmu-ilmu al-Qur`an Hadis dan Ilmu-ilmu Sosial Humaniora”, UIN Antasari Banjarmasin, 25-26 Juli 2017.

-----.*Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017.

Zainal Abidin, Muhammad. *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016.

Al-Zarqânî, ‘Abd al-‘Azhîm. *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

