

AGAMA DAN ILMU PENGETAHUAN

Telaah Pemikiran Kuntowijoyo tentang Relasi Islam dan Ilmu Pengetahuan

Muh. Tasrif*

Abstrak: Masyarakat Indonesia sedang berubah dari agraris kepada industri. Dalam konteks tersebut, peran Islam sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia dalam mengatasi konflik kelas yang menajam dan kesenjangan sosial semakin dipertanyakan. Dalam mengatasi problem tersebut, pendekatan Islam yang menekankan aspek syariah dan akhlak tidak lagi relevan. Pendekatan syariah dan akhlak itu sangat fundamental dalam Islam, tetapi menimbulkan kesan seolah-olah umat Islam hanya pandai berbicara hal-hal yang baik, tidak mau tahu tentang kenyataan. Tulisan ini berupaya menjelaskan tawaran konseptual yang digagas oleh Kuntowijoyo, yaitu kerangka teori, metodologi, dan aksiologi pengilmuan Islam, serta menganalisisnya dalam perspektif hubungan agama dan ilmu pengetahuan. Hasil analisis tersebut diharapkan dapat memberikan peluang bagi pengembangan model hubungan ilmu pengetahuan dan agama yang dapat menyelesaikan problem kemanusiaan kontemporer.

Kata Kunci: strukturalisme transendental, integralisasi, ilmu sosial profetik.

PENDAHULUAN

Di Indonesia, transformasi sosial menuju masyarakat industri pasti terjadi, begitu keyakinan Kuntowijoyo.¹ Sebab dengan industrialisasi, peradaban besar dapat dibangun. Namun, setiap pengamat akan berbeda pandangan dalam menetapkan pemahamannya terhadap proses industrialisasi itu, tingkatan masyarakat industri dewasa ini, ciri-ciri dan kon-

* Penulis adalah dosen tetap pada Jurusan Ushuluddin Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo.

¹ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994), 55.

sekuensi-konsekuensinya. Industrialisasi bukanlah suatu perjalanan sejarah yang unilinier dari masyarakat agraris ke masyarakat industri, dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern; melainkan suatu evolusi yang multilinier. Tidak setiap masyarakat akan mengalami proses yang sama, kecepatan yang sama, atau akibat-akibat yang sama. Bagaimana masyarakat dan perorangan menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan tersebut, merupakan bahan kajian yang menarik.

Dalam konteks perubahan masyarakat Indonesia dari agraris kepada industri, patut dipertanyakan peran Islam sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, bagaimana Islam berperan agar tidak ada konflik kelas yang menajam, atau jika ada konflik kelas, konflik itu justru fungsional dalam mengantarkan masyarakat menuju ke pembagian ekonomi yang merata.² Untuk memenuhi tuntutan peran di atas, perlu dipikirkan pendekatan baru dalam memahami Islam. Pendekatan yang selama ini menekankan aspek syariah dan akhlak perlu direvitalisasi. Dalam pandangan Kuntowijoyo, pendekatan syariah dan akhlak itu sangat fundamental dalam Islam, tetapi menimbulkan kesan seolah-olah umat Islam hanya pandai berbicara hal-hal yang baik, tidak mau tahu tentang kenyataan. Satu hal yang menimbulkan kesan seolah-oleh agama agama tidak ada hubungannya dengan politik: agama adalah simbol, politik adalah realitas. Tulisan-tulisan dengan pendekatan syariah dan akhlak itu tidak dapat meyakinkan orang, sebab masih selalu tersisa pertanyaan *how to do it*. Akibatnya, pendekatan itu menyebabkan tidak tersentuhnya kenyataan-kenyataan sejarah, kekinian, dan kedisinian. Barangkali saja, hal itu disebabkan klaim pendekatan-pendekatan itu yang “tak lekang oleh hujan, dan tak retak oleh panas”. Akhlak pribadi hanya akan menimbulkan harapan tentang transformasi dari kesalehan pribadi ke kesalehan sosial. Ekspose tentang sistem Islam akan menimbulkan kekaguman, tetapi pertanyaan tentang “bagaimana bisa sampai ke sana” tetap menghantui.³

Sebenarnya upaya mengembangkan pendekatan telah diupayakan oleh para pemikir Islam. Sebagai contoh adalah bergesernya pendekatan kajian dalam bidang politik. Semua tulisan mengenai politik (*siyāsah*) yang

² Ibid., 67.

³ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), xxv-xxvi.

klasik banyak menekankan syariah atau akhlak. Tulisan yang klasik, seperti al-Farabi (878-950), al-Mawardi (meninggal 1058), dan Ibn Taimiyah (1263-1328), menekankan syariah dan akhlak pribadi, karena mempunyai asumsi negara kerajaan. Tulisan modern, seperti Tjokroaminoto dengan konsep Sosialisme Islam, yang ditulis pada 1924, masih dibayang-bayangi negara kolonial. Meskipun sudah ada gambaran mengenai negara nasional, tetapi pendekatannya pada politik bersifat pribadi. Tulisan modern dari Abul A'la al-Maududi dan Musthafa Husni As-Siba'i mempunyai asumsi negara republik dengan pemahaman tentang sistem. Demikian pula semboyan partai Islam Masyumi, *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* jelas tergambar mengenai sistem itu. Juga Anwar Ibrahim dari Malaysia yang berbicara tentang Masyarakat Madani (*civil society*) di belakangnya ada pemerintahan yang demokratis dan administrasi yang efisien, sehingga ada gambaran tentang suatu sistem.

Sekalipun telah mulai ada pergeseran pendekatan, Kuntowijoyo melihat belum adanya upaya sistematis untuk merumuskan pendekatan yang relevan dengan tuntutan perubahan yang terjadi. Hal itu terlihat seperti dalam hasil rumusan Kongres Psikologi Islam I di Solo, tanggal 10-12 Oktober 2003. Dari makalah-makalah dalam kongres itu ada tiga hal yang mengganggu pikiran Kuntowijoyo. *Pertama*, masih dipakainya semboyan "Islamisasi pengetahuan". *Kedua*, pengetahuan manusia hanya dibagi menjadi dua, yaitu *qawliyyah* dan *kawniyyah*. *Ketiga*, soal-soal mengenai dasar pengetahuan (epistemologi), cara menerjemahkan agama yang normatif ke dalam ilmu yang teoretis (metodologi), dan hubungan antara Islam sebagai ilmu dan realitas (etika), semuanya masih remang-remang.⁴

Tulisan ini berupaya menjelaskan tawaran konseptual yang digagas oleh Kuntowijoyo, serta menganalisisnya dalam perspektif hubungan agama dan ilmu pengetahuan. Hasil analisis tersebut diharapkan dapat memberikan peluang bagi pengembangan model hubungan ilmu pengetahuan dan agama yang dapat menyelesaikan problem kemanusiaan kontemporer.

⁴ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2005), cet. II, v.

KERANGKA TEORI: MENUJU PENAFSIRAN BARU ATAS ISLAM

1. Model-Model Penafsiran Islam

Bagi Kuntowijoyo, perlu dibedakan antara kebenaran dan kemajuan. Kebenaran terpisah dari kemajuan. Kebenaran itu *non-cumulative* (tidak bertambah) sementara kemajuan itu *cumulative* (bertambah), artinya kebenaran itu tidak makin berkembang dari waktu ke waktu, sedangkan kemajuan itu berkembang. Agama, filsafat, dan kesenian termasuk dalam kategori *non-cumulative*; sedangkan fisika, teknologi, dan ilmu kedokteran itu *cumulative*.⁵ Untuk itulah, di dalam Islam ada tuntutan untuk menjadi orang Islam yang menyeluruh (“*kâffah*”, QS Al-Baqarah [2]: 208) dan otentik—”jalan yang lurus” (“*shirâthal mustaqîm*”, QS Maryam [19]: 36). Menyeluruh dalam cara berpikir, berkata, dan berbuat. Otentik dalam arti murni, tidak tercemar, dan tanpa cacat.⁶

Selain itu, juga ada tuntutan untuk tetap berpegang kepada agama Allah. QS Âli Imrân [3]: 103 menyerukan: “Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai.” Karena itu orang selalu kembali pada Al-Qur’an dan Sunnah sebagai rujukan, dengan kata lain selalu kembali pada *teks*. Selama ini, terdapat dua model kembali kepada *teks*, yaitu *dekodifikasi* (penjabaran) dan *islamisasi pengetahuan*. Bagi Kuntowijoyo, ada model ketiga, yaitu *demistifikasi*.⁷

Dekodifikasi adalah penjabaran ajaran al-Qur’an dan Sunnah ke dalam ilmu-ilmu agama, seperti tafsir, tasawuf, dan fiqh. Operasionalisasinya adalah *teks* (Al-Qur’an dan Sunnah) dijabarkan ke dalam *teks*, atau *teks’!teks*. Di samping memiliki sisi positif, yaitu terjaganya antarteks, dekodifikasi juga memiliki sisi negatif, yaitu sifat involutif dan sifat ekspansif. Involusi adalah gejala perkembangan ilmu ke dalam menjadi ilmu yang semakin renik. Involusi juga mengakibatkan tertutupnya pintu ijtihad, karena orang dibuat tidak berani berpikir independen, lepas dari otoritas. Dalam tradisi Islam, gejala involusi terlihat dalam tradisi *syarh* (pembabaran) terhadap buku-buku yang dianggap telah mencapai *standard*. Ekspansi

⁵Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 4.

⁶Ibid., 5.

⁷Ibid., 6.

terjadi bila hal-hal yang sebenarnya bukan agama dianggap sebagai agama. Misalnya, masalah *khilâfyyah* telah melahirkan dikotomi yang tidak perlu antara tradisional dan modernis, antara santri dan abangan, dan seterusnya.⁸

Islamisasi pengetahuan mengembalikan pengetahuan kepada pusatnya, yaitu tauhid. Dari tauhid akan ada tiga macam kesatuan, yaitu kesatuan pengetahuan, kesatuan kehidupan, dan kesatuan sejarah. Islamisasi pengetahuan berarti mengembalikan pengetahuan pada tauhid, atau *konteks* kepada *teks*, atau *konteks'!teks*. Timbul pertanyaan mengenai kedudukan pengetahuan dalam Islam.⁹ Pengetahuan yang benar-benar objektif tidak perlu diislamkan, karena Islam mengakui objektivitas. Ilmu yang benar-benar objektif kiranya sangat tergantung dari niat individu, maka niat itulah yang perlu islamisasi, dan bukan ilmunya. Untuk itulah, islamisasi pengetahuan sebagian memang perlu, sebagian pekerjaan yang tidak berguna.¹⁰

Demistifikasi adalah menghilangkan cara berpikir mistik. Ada lima macam mistik pada umat Islam, yaitu mistik metafisik, mistik etis, mistik penalaran, dan mistik kenyataan. Mistik metafisik adalah hilangnya seseorang "dalam" Tuhan yang disebut mistisisme atau sufisme, baik sufisme substansi atau sufisme atribut. Mistik sosial ialah hilangnya perorangan dalam satuan kelompok yang lebih besar. Mistik etis adalah hilangnya daya seseorang menghadapi nasibnya, menyerah pada takdir, atau fatalisme. Mistik penalaran ialah hilangnya nalar seseorang karena kejadian-kejadian di sekitar tidak masuk dalam akalunya. Mistik kenyataan adalah hilangnya hubungan agama dan kenyataan, kenyataan sebagai sebuah konteks. Demistifikasi kenyataan inilah yang relevan dengan pembahasan. Demistifikasi dimaksudkan sebagai gerakan intelektual untuk menghubungkan kembali *teks* dengan *konteks*, atau *teks'! konteks*, supaya terjadi korespondensi antara keduanya.¹¹ Dengan demistifikasi umat akan mengenal lingkungan dengan lebih baik; baik lingkungan fisik, lingkungan sosial, lingkungan simbolis, maupun lingkungan sejarah. Untuk itulah, demisti-

⁸ Ibid., 6-7.

⁹ Ibid., 8.

¹⁰ Ibid., 8-9.

¹¹ Ibid., 10.

fikasi Islam berarti pengilmuan Islam. Selanjutnya, proses demistifikasi tersebut dilakukan dengan menggunakan cara berpikir strukturalisme transendental yang menjadikan al-Qur'an (baca: ajaran Islam) sebagai "paradigma" sebagaimana konsep tersebut digagas oleh Thomas S. Kuhn.

2. Strukturalisme Transendental Sebagai Kerangka Berpikir

Untuk membangun paradigma al-Qur'an diperlukan kerangka berpikir yang dapat menopangnya. Hal ini terkait dengan pertanyaan tentang bagaimana teks yang berasal dari abad ke-7 itu sanggup menjadi ilmu modern.¹² Dengan kata lain, bagaimana menerapkan ajaran-ajaran sosial yang terkandung dalam teks lama pada konteks sosial masa kini tanpa mengubah struktur fundamentalnya.¹³ Terhadap pertanyaan tersebut Kuntowijoyo menawarkan kerangka berpikir yang disebut sebagai strukturalisme transendental.¹⁴

Dengan mengutip Michael Lane, dalam *Introduction to Structuralism* (New York: Basic Books Inc., 1970), Kuntowijoyo mengemukakan beberapa ciri strukturalisme. *Pertama*, perhatiannya pada keseluruhan, pada totalitas. Strukturalisme analitis mempelajari unsur, tetapi ia selalu diletakkan di bawah sebuah jaringan yang menyatukan unsur-unsur itu. Unsur hanya bisa dimengerti melalui keterkaitan antar unsur. *Kedua*, strukturalisme tidak mencari struktur di permukaan, pada peringkat pengamatan, tetapi di bawah atau di balik realitas empiris. Apa yang ada di permukaan adalah cerminan dari struktur yang ada di bawah (*deep structure*), lebih ke bawah lagi ada kekuatan pembentuk struktur (*innate structuring capacity*). *Ketiga*, dalam peringkat empiris keterkaitan antar unsur

¹² Ibid., 29.

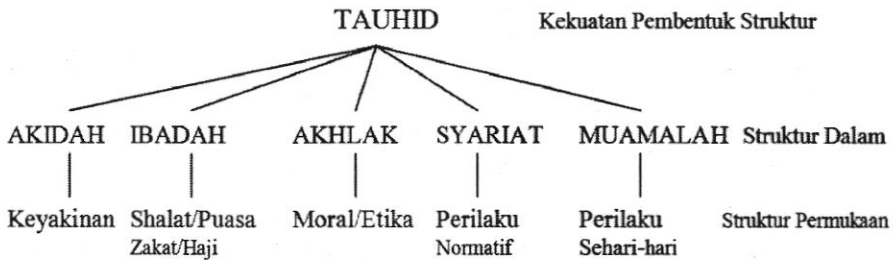
¹³ Ibid., 31.

¹⁴ Sekalipun kerangka berpikir ini jelas-jelas dijadikan landasan dalam menerjemahkan ajaran normatif al-Qur'an ke dalam realitas konkrit, masih diperselisihkan kedudukannya sebagai sebuah teori penafsiran. Misalnya, menurut Abdul Munir Mulkhani, Kuntowijoyo sendiri tidak memaksudkan metode strukturalisme transendental sebagai penafsiran atas al-Qur'an, karena ia hendak menempatkan penafsiran atas al-Qur'an yang ada selama ini sebagai titik pijak penerapan ajaran Islam itu sendiri. Kuntowijoyo tidak membuat tafsir baru atas ayat-ayat al-Qur'an tersebut, tapi ingin membuat kaki dan pilar sehingga mempunyai arti dan fungsional. Lihat Abdul Munir Mulkhani, "Islam Ideologi dan Islam Budaya," dalam M. Fahmi, *Islam Transendental*, xix.

bisa berupa *binary opposition* (pertentangan antara dua hal). *Keempat*, strukturalisme memperhatikan unsur-unsur yang sinkronis, bukan yang diakronis. Unsur-unsur dalam satu waktu yang sama, bukan perkembangan antar waktu, diakronis, atau historis. Bagi Kuntowijoyo, yang penting dilihat dari empat ciri di atas adalah ciri pertama, kedua, dan ketiga.

Pertama, interconnectedness. Keterkaitan sangat ditekankan dalam Islam. Misalnya keterkaitan antara puasa dan zakat, hubungan vertikal (dengan Tuhan) dengan hubungan horizontal (antar manusia), shalat dengan solidaritas sosial, dan sebagainya. Untuk itulah, epistemologi dalam Islam adalah epistemologi relasional, satu unsur selalu ada hubungannya dengan yang lain; juga bisa sebagai *logical consequences* dari satu unsur.

Kedua, innate structuring capacity. Dalam Islam, tauhid mempunyai kekuatan membentuk struktur yang paling dalam. Sesudah itu ada *deep structure*, yaitu akidah, ibadah, akhlak, syariah, dan muamalah. Di permukaan yang dapat diamati, berturut-turut akan tampak keyakinan, shalat/puasa/dan sebagainya, moral/etika, perilaku normatif, dan perilaku sehari-hari. Seperti terlihat dalam bagan berikut:



Akidah, ibadah, akhlak, dan syariat itu *immutable* (tidak berubah) dari waktu ke waktu, dan dari tempat ke tempat sedangkan muamalah itu dapat saja berubah. *Transformation* dalam Islam yang sudah utuh harus diartikan sebagai transformasi dalam muamalah, tidak dalam bidang yang lain.

Ketiga, binary opposition. Dua gejala yang saling bertentangan juga terdapat dalam ajaran Islam, yaitu pasangan (*azwāj*) dan musuh (*'aduwun*) yang masing-masing menghasilkan ekuilibrium dan konflik. Dalam strukturalisme, pasanganlah yang dimaksud. Kepentingan Tuhan dan manusia, badan dan ruh, lahir dan batin, dunia dan akhirat, laki-laki dan

perempuan, muzaki dan mustahik, orang kaya dan fakir miskin, dan sebagainya adalah jenis pertentangan yang menghasilkan ekuilibrium. Sementara itu, ada pertentangan antar struktur yang menghasilkan konflik, karenanya orang harus memilih salah satu. Tuhan versus setan, cahaya versus gelap, mukmin versus musyrik, ma'rif versus mungkar, syukur versus kufur, dan sebagainya adalah jenis pertentangan yang menghasilkan konflik.¹⁵

Dari banyak makna transendental, yang dimaksudkan oleh Kuntowijoyo adalah “melampaui”. Pertanyaan yang mengganggu adalah bagaimana mungkin menerapkan *episteme* sosial yang lahir lima belas abad yang lalu pada masa kini dan di sini. Ada jarak geografis, historis, dan sosial. Banyak agamawan yang tidak dapat melihat gejala-gejala modern sehingga orang yang mempunyai *personal piety* tinggi—sekalipun terlibat dalam kolusi, nepotisme, dan monopoli—tetap dianggap beramal saleh karena referensi yang dipakai adalah pengetahuan dari abad tengah Islam. Mereka gagal melihat keperluan akan *public piety* karena seolah-olah yang ada hanyalah *personal piety*. Kegagalan itu disebabkan karena kesadaran sejarah yang rendah. Tanpa kesadaran sejarah kita akan gagal memahami perubahan-perubahannya, seolah-olah tanpa kecuali Islam dari abad ke-7 itu tidak mengalami transformasi karena Islam abadi dan universal.¹⁶

Dengan demikian, strukturalisme transendental dapat membangun kesadaran adanya totalitas Islam dan adanya perubahan-perubahan. Soal terbesar bagi Islam adalah bagaimana mengikuti perubahan tanpa kehilangan jati dirinya sebagai agama yang *kâffab*. Untuk itulah, di dalam Islam sejumlah agenda baru diperlukan supaya agama “sesuai dengan perubahan-perubahan, yaitu perluasan supaya muamalah Islam lebih efektif.” Perluasan itu mencakup enam kesadaran, yaitu (1) kesadaran adanya perubahan, (2) kesadaran kolektif, (3) kesadaran sejarah, (4) kesadaran adanya fakta sosial, (5) kesadaran adanya masyarakat abstrak, (6) kesadaran perlunya objektifikasi.¹⁷

¹⁵ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 35-37.

¹⁶ *Ibid.*, 38-39; lihat juga Idem, *Paradigma*, 331.

¹⁷ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 42-43; lihat juga Idem, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), cet. II, 21-28.

Kesadaran perubahan misalnya adanya gambaran yang berubah di kalangan umat tentang peran dan kualifikasi pemimpin agama. Dalam masyarakat pedesaan, pemimpin agama berperan sebagai *cultural broker*, berbeda dengan perannya dalam masyarakat industrial yang memasukkan kriteria lain, misalnya sikap kritis terhadap keadaan yang dihadapi. Kesadaran kolektif diperlukan baik di bidang politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Kesadaran sejarah ialah kesadaran bahwa umat sebagai kolektivitas adalah unit sejarah yang mau-tidak-mau terlibat dalam arus perkembangan sejarah. Umat harus bersikap aktif sebagai subjek yang menentukan sejarahnya sendiri, tidak menunggu untuk dikendalikan kekuatan sejarah lain sebagai objek. Kesadaran adanya fakta sosial mengandaikan bahwa pergeseran masyarakat meniscayakan perbedaan kesadaran. Akhlak yang diperlukan di masyarakat pertanian berbeda sama sekali dengan akhlak yang dibutuhkan oleh masyarakat industrial. Kesadaran adanya masyarakat abstrak diperlukan dalam masyarakat industrial. Karena dalam masyarakat industrial, yang lebih berperan sebagai pengatur bukanlah perorangan tetapi sistem. Sementara sistem lebih bergantung pada kualifikasi objektif tidak pada kualifikasi subjektif. Kesadaran perlunya objektifikasi diperlukan karena masyarakat industrial semakin bersifat plural, dan umat harus bisa menerima pluralisme itu sebagai konsekuensi logis dari masyarakat kebangsaan.¹⁸

METODOLOGI: BAGAIMANA MENGIKHMUKAN ISLAM?

1. Integralisasi

Ada dua metodologi yang dipakai dalam proses pengilmuan Islam, yaitu integralisasi dan objektifikasi. Integralisasi adalah pengintegrasian kekayaan keilmuan manusia dengan wahyu (petunjuk Allah dalam al-Qur'an beserta pelaksanaannya dalam Sunnah Nabi).¹⁹ Kuntowijoyo kecewa dengan perkembangan sejarah, modernisme dan pascamodernisme.²⁰

¹⁸ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 43-49.

¹⁹ Ibid., 51; Dalam bidang filsafat Islam, integralisasi telah diupayakan rumusnya oleh Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983). Menurutnya, integralisasi merupakan jalan yang paling menjanjikan dalam membangun peradaban manusia di masa depan. Kecenderungan pemisahan telah menimbulkan malapetaka alam dan kemanusiaan.

²⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 58.

Modernisme mempunyai cita-cita *differentiation* (pemisahan) dan *autonomization* (pemandirian). Dengan kata lain, modernisme menghendaki *secularization*, yaitu proses melepasnya dominasi agama atas masyarakat dan budaya. Dalam sekularisasi ada sekularisasi objektif dan sekularisasi subjektif. Sekularisasi subjektif terjadi bila tingkat sosiokultural (sekularisasi objektif) itu kemudian masuk ke dalam, ke tingkat kesadaran berupa sekularisasi subjektif. Sekularisasi subjektif pada gilirannya menimbulkan sekularisme dalam ideologi kemasyarakatan dan ateisme ilmiah dalam ilmu yang secara agresif mempropagandakan masyarakat sekular.²¹ Dengan datangnya pascamodernisme, kita berharap bahwa peradaban akan berbalik: dari differensiasi dan otonomisasi kepada dedifferensiasi dan deotonomisasi. Akan tetapi dalam kenyataannya rujuk kembali itu tidak pernah terjadi. Pascamodernisme malah kecewa dengan adanya desekularisasi dan menganggap *integrism* sebagai fundamentalisme agama; dan fundamentalisme agama adalah totalitarianisme (Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* [Cambridge: Polity Press], 185).

Untuk itulah, kata Kuntowijoyo, dalam peradaban pascamodernisme kita berhak menjadi manusia merdeka dengan menyelenggarakan proses ke arah dedifferensiasi, deotonomisasi, dan desekularisasi, serta membangun paradigma baru dalam ilmu, paradigma Islam.²²

Pengilmuan Islam pada gilirannya meniscayakan perumusan teori yang didasarkan kepada al-Qur'an. Perumusan teori yang didasarkan pada al-Qur'an meniscayakan cara pandang bahwa al-Qur'an adalah paradigma. Sebagaimana dijelaskan oleh Thomas Kuhn, paradigma memiliki pengertian bahwa realitas sosial itu dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula.²³ Dengan demikian, paradigma al-Qur'an adalah suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan pemahaman realitas sebagaimana al-Qur'an memahaminya.²⁴ Fungsi paradigma al-Qur'an adalah untuk membangun perspektif al-Qur'an dalam rangka memahami realitas.²⁵

²¹ Ibid.,59.

²² Ibid.,60.

²³ Ibid.,11.

²⁴ Ibid.,12.

²⁵ Ibid.,17.

Bagi Kuntowijoyo, menjadikan al-Qur'an sebagai paradigma tentu secara epistemologis memunculkan pertanyaan: apakah perspektif al-Qur'an yang kita bangun itu betul-betul merupakan perspektif al-Qur'an, tanpa tercampur oleh prakonsepsi-prakonsepsi perumusannya? Terhadap pertanyaan ini, Kuntowijoyo menyatakan bahwa dalam kenyataan umat Islam bagaimanapun proposisi-proposisi al-Qur'an sangatlah tetap merupakan "unsur konstitutif" yang sangat berpengaruh di dalam apa yang dinamakan paradigma al-Qur'an. Dalam Islam, wahyu sangat penting. Wahyu menempati posisi sebagai salah satu pembentuk konstruk mengenai realitas, sebab wahyu diakui sebagai ayat-ayat Tuhan yang memberikan pedoman dalam pikiran dan tindakan seorang Muslim. Untuk itulah, al-Qur'an harus dipahami sebagai memiliki bangunan ide yang transendental, sebuah orde, atau sistem gagasan yang otonom dan sempurna.²⁶

Untuk membangun teori yang diderivasikan dari paradigma al-Qur'an, menurut Kuntowijoyo, kita harus memanfaatkan semua warisan pengetahuan yang kita miliki untuk memahami pesan-pesan al-Qur'an. Kita perlu memanfaatkan kecenderungan pemikiran yang paling kuat untuk memahami pesan-pesan transendental al-Qur'an. Peminjaman-peminjaman sistem pengetahuan tersebut tidak boleh bersifat eklektik, tetapi selektif dalam kerangka paradigma sendiri. Dengan demikian, paradigma Islam bersifat terbuka. Semua warisan ilmu pengetahuan bisa dipinjam sejauh sesuai dengan premis etik dan epistemiknya.²⁷

Alur pembentukan ilmu integralistik dapat digambarkan sebagai berikut:

agama' → teoantroposentrisme' → dediferensiasi' → ilmu integralistik

Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang berisi petunjuk etika, kebijaksanaan, dan dapat setidaknya *grand theory*. Wahyu tidak pernah mengklaim sebagai ilmu *qua* ilmu. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya

²⁶ Ibid., 18-19.

²⁷ Ibid., 24-25.

sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain teoantroposentrisme.

Modernisme yang menghendaki diferensiasi sudah tidak lagi sesuai dengan semangat zaman. Pada peradaban yang disebut pascamodern perlu ada perubahan. Perubahan itu adalah dediferensiasi (rujuk kembali). Kalau diferensiasi menghendaki pemisahan antara agama dan sektor-sektor kehidupan yang lain, maka dediferensiasi ialah penyatuan kembali agam dengan sektor-sektor kehidupan lain, termasuk agama dan ilmu.

Agama menyediakan tolok ukur kebenaran ilmu (benar, salah), bagaimana ilmu diproduksi (baik, buruk), dan tujuan-tujuan ilmu (manfaat, merugikan). Selebihnya adalah hak manusia untuk memikirkan dinamika internal ilmu. Ilmu yang lahir dari induk agama harus menjadi ilmu yang objektif. Artinya, suatu ilmu tidak dirasakan oleh pemeluk agama lain, nonagama, dan antiagama sebagai norma, tapi sebagai gejala keilmuan yang objektif semata. Maka, objektifikasi ilmu adalah ilmu dari orang beriman untuk seluruh manusia, tidak hanya untuk orang beriman saja. Contoh objektifikasi (sebagian kontroversial dan eksperimental) adalah akupuntur (tanpa harus percaya konsep Yin-Yang Taoisme), yoga (tanpa harus percaya Hinduisme), sengatan lebah (tanpa harus percaya al-Qur'an yang memuji lebah), *herbal medicine* (tanpa harus percaya kepada Hinduisme Bali), perbankan syariah (tanpa harus percaya etika Islam tentang ekonomi). Selain itu, objektifikasi juga berarti bahwa ilmu itu terbuka untuk semua orang, dapat ditularkan secara terbuka, dan tanpa *laku* yang rahasia.

Selama ini kita telah ditipu. Ilmu-ilmu sekular yang mengklaim sebagai *value-free* ternyata penuh dengan muatan kepentingan. Kepentingan itu di antaranya ialah hegemoni kebudayaan (misalnya Orientalisme), kepentingan ekonomi (misalnya sejarah ekspansi negara-negara kuat), dan kepentingan perang (misalnya ilmu-ilmu nuklir). Ilmu yang lahir bersama etika agama tidak boleh partisan seperti itu. Produk keilmuan harus bermanfaat untuk manusia seluruhnya.

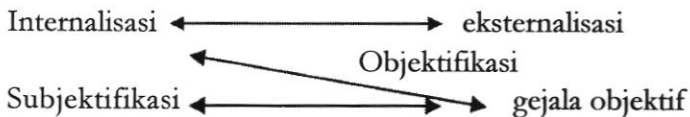
Ilmu yang menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik) tidak akan mengucilkan Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia (*other-*

worldly-asceticism). Diharapkan bahwa integralisme akan sekaligus menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrim dan agama-agama radikal dalam banyak sektor.²⁸

2. Objektifikasi

Dalam Webster's *New Twentieth Century Dictionary* (1978) kata *objectification* disamakan dengan *objectivation*, karena dua kata itu memang dapat ditukar-tukar. Namun, kiranya kita perlu membedakan antara keduanya. Menurut Kuntowijoyo, objektivasi dapat memiliki arti lain. Objektivasi bisa berasal dari kata objek. Jadi objektivasi adalah "memandang sesuatu sebagai objek atau benda". Misalnya, kalimat "Masyarakat teknologis cenderung melakukan objektivasi terhadap manusia". Sebagai gantik kata objektivasi dalam kalimat itu lebih umum dipakai kata dehumanisasi atau menjadikan manusia sebagai mesin, menghasilkan "manusia mesin". Kata objektifikasi berasal dari kata objektif, yang artinya "*the act of objectifying*", "membuat sesuatu menjadi objektif". Sesuatu itu objektif kalau keberadaannya tidak tergantung pada pikiran sang subjek, tetapi berdiri sendiri secara independen. Jadi bila A adalah objektifikasi dari B, maka berarti A adalah B yang telah dibuat objektif oleh sang subjek.²⁹

Objektifikasi bermula dari internalisasi, tidak dari subjektifikasi kondisi objektif. Itulah perbedaan pokok antara objektifikasi dan sekularisasi. Objektifikasi adalah penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam kategori-kategori objektif. Skema berikut ini akan menjelaskan kedudukan objektifikasi di tengah-tengah terminologi lain, yaitu internalisasi, eksternalisasi, subjektifikasi, dan gejala objektif.



Eksternalisasi merupakan konkretisasi dari keyakinan yang dihayati secara internal. Misalnya, membayar zakat. Zakat timbul setelah ada

²⁸ Ibid., 56-58; lihat juga Idem, *Paradigma*, 311-326.

²⁹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 76.

keyakinan tentang perlunya harta dibersihkan, keyakinan bahwa sebagian harta itu bukan milik orang yang mendapatkan, dan keyakinan bahwa rezeki itu harus dinafkahkan. Kalau kemudian orang membayar zakat, itulah yang disebut eksternalisasi. Jadi eksternalisasi adalah ibadah.

Objektifikasi menempuh prosedur yang sama dengan eksternalisasi, tapi ada tambahan. Objektifikasi adalah juga konkretisasi dari keyakinan internal. Sesuatu perbuatan disebut objektif bila perbuatan itu dirasakan oleh orang yang non-Islam sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya), tidak sebagai perbuatan keagamaan. Objektifikasi juga dapat dilakukan oleh orang non-Islam, asal perbuatan itu dirasakan oleh orang Islam sebagai sesuatu yang objektif, sementara orang non-Islam dipersilahkan menganggapnya sebagai perbuatan keagamaan. Dengan objektifikasi akan dihindari dua hal: sekularisasi dan dominasi.

Objektifikasi berbeda dengan sekularisasi. Sekularisasi terjadi berkat adanya interpretasi yang menganggap bahwa semua peristiwa yang terjadi adalah konsekuensi logis dari gejala objektif. Objektifikasi menghindarkan masyarakat dari dominasi. Hal yang sangat dikhawatirkan pemeluk agama non-Islam ialah Islam yang merupakan agama penduduk mayoritas akan sangat dominan, sehingga tidak ada ruang gerak bagi agama lain. Sebaliknya juga bisa terjadi. Meskipun Islam agama mayoritas, bisa saja ia tersingkir, kalau elit negeri ini tidak bersimpati pada Islam. Untuk menghindari "kompleks dominasi-subordinasi" itu, barangkali konsep objektifikasi merupakan jawaban.

Dominasi bisa terjadi bila suatu umat beragama hanya menghasilkan satu produk saja dari internalisasinya atas nilai-nilai, yaitu eksternalisasi. Karena, titik berangkat objektifikasi sama dengan eksternalisasi, yaitu internalisasi. Perbedaannya adalah dalam tujuannya. Kalau objektifikasi ditujukan ke luar, eksternalisasi ke dalam umat pemeluk sebuah agama sendiri.

Objektifikasi adalah perbuatan rasional-nilai (*wertrational*) yang diwujudkan ke dalam perbuatan rasional, sehingga orang luar pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Misalnya, ancaman Tuhan kepada orang Islam sebagai orang yang mendustakan agama bila tidak memperhatikan kehidupan ekonomi orang-orang miskin dapat diobjektifkan dengan program IDT (Inpres Desa Tertinggal). Kesetia-kawanan nasional adalah objektifikasi dari ajaran tentang *ukhuwwah*.

Dalam Islam ada ketentuan bahwa orang harus menetapkan hukum berdasar hukum Allah. Kalau tidak, al-Qur'an menyebutnya sebagai tindakan *kafirun*, *zhalimun*, dan *fasiqun* (QS al-Ma'idah [15]: 44, 45, 47). Itulah yang menjadi dasar mengapa di banyak negara Islam, al-Qur'an dipakai sebagai sumber hukum, dan mengapa banyak yang ingin membuat negara Islam. Objektifikasi Islam juga tetap menganggap bahwa al-Qur'an adalah sumber hukum. Perbedaannya terletak dalam prosedur, tidak dalam hakikat. Objektifikasi Islam akan menjadikan al-Qur'an terlebih dahulu sebagai hukum positif, yang pembentukannya atas persetujuan bersama warga negara. Dengan demikian, tidak langsung seluruh syariat Islam menjadi hukum negara, tetapi melalui objektifikasi. Demikian juga seandainya hukum kanonik Kristen kalau akan dijadikan hukum negara harus lebih dahulu dipilih yang objektif, yang berlaku untuk semua orang.

Ada memang wilayah hukum, ketika syariat diberlakukan ke dalam untuk orang Islam. Tentu saja UUPA (Undang-Undang Peradilan Agama) dan KHI (Kompilasi Hukum Islam) adalah suatu kemajuan yang harus disyukuri, meskipun wilayah hukum itu hanya terbatas hukum keluarga, yang tidak lebih dari situasi hukum zaman kolonial.

Dalam pembentukan hukum positif itulah dipertemukan objektifikasi dari banyak hukum agama: Islam, Katolik, Protestan, Hindu, dan Buddha, serta hukum-hukum lain dari perkembangan hukum di Indonesia. Kerancuan akan terjadi bila salah satu sumber hukum dilalaikan, seperti pada RUU-PA pada awal 1996, yang melupakan kesadaran hukum umat Islam.

Dengan objektifikasi akan terjamin kesamaan di dalam hukum antar agama-agama. Dengan demikian hilanglah ancaman terhadap stabilitas nasional. Karena itu ungkapan "menghukumi dengan hukum Allah" itu juga harus diobjektifikasikan dalam sejumlah perundangan, peraturan, peraturan pemerintah, instruksi, juklak, dan juknis. Jadi tidak begitu saja berlaku. Umat Islam menghendaki objektivisme dan bukan sekularisme.³⁰

Melalui hukum inilah terletak usaha-usaha ke jalan Tuhan (*fi sabilillâh*) dan jalan orang teraniaya (*fi sabilil mustadl'afîn*). Perjuangan yang selama ini hanya dipandang sebagai perjuangan *fi sabilillâh* yang sering dianggap

³⁰Ibid., 64-67; lihat Idem, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), cet. II, 65-74.

abstrak, harus ditambah dengan perjuangan yang konkret *fi sabilil mustadl'afin*). Hukum positif yang “kecil-kecillah” sering terlewat dari pandangan ahli hukum agama. Padahal di situlah terjadi *clash of interest* antar kelompok (kelas, golongan, lapisan) dalam masyarakat. Misalnya, soal UMR (upah minimum regional).

Dalam sejarah pemikiran politik umat Islam di Indonesia, objektifikasi merupakan bentuk sintesis dari pemikiran sebelumnya. Orang dapat melihat perkembangan sejarah pemikiran Islam sebagai sebuah dialektika Hegelian dengan tesis-antitesis-sintesis. Dalam sejarah Islam kontemporer, tesisnya adalah Negara Islam, sedangkan antitesisnya adalah Negara Sekular. Kurang lebih negara Islam diasosiasikan dengan Masyumi, Negara Sekular dengan “gerakan pembaharuan” Nurcholish Madjid pada 1970-an. Meskipun kedua-duanya dimengerti berdasar salah paham semata; dengan negara Islam Masyumi sebenarnya hanya menginginkan demokrasi dan konstitusi, demikian juga “gerakan pembaharuan” hanya menginginkan sekularisasi (pemilahan secara sosiologis) dan bukan sekularisme (pemisahan secara filosofis). Salah paham itu datang dari berbagai pihak: birokrasi, pengamat, dan umat. Birokrasi melihat Masyumi sebagai “garis keras” umat, pengamat melihat Masyumi sebagai gerakan skriptural/tekstual, dan umat memandang Masyumi sebagai satu-satunya representasi politik umat yang istiqamah. Sementara itu, birokrasi melihat “gerakan pembaharuan” sebagai cocok dengan pragmatisme Orde Baru, pengamat menyanyungnya sebagai sekularisme (B.J. Boland) atau mengecamnya sebagai gerakan sekularisme (Muhammad Kamal Hasan), dan umat bereaksi seolah-olah “gerakan pembaharuan” adalah sekularisme betulan yang berbahaya. Dengan catatan kurang lebih, objektifikasi ingin menyuguhkan sebuah sintesis. Jadi, bunyi dialektika itu ialah Negara Islam-Negara Sekular-Negara Objektif, atau Islamisasi-Sekularisasi-Objektifikasi.

Objektifikasi dapat dipandang sebagai reaksi logis dari sekularisasi, sama seperti posmodernisme adalah reaksi dari modernisme dalam sejarah Barat. Di Barat modernisme yang dimulai dengan *Renaissance* ditandai dengan otonomisasi. Teosentrisme (peradaban yang berpusat pada Tuhan) digantikan dengan antroposentrisme (peradaban yang berpusat pada manusia). Ekonomi otonom dari agama. Politik lepas dari agama. Modernisme seperti itu juga berpengaruh di Indonesia. Di Eropa

modernisme mengakibatkan destabilisasi kaum borjuis dengan hadirnya gerakan kaum buruh pada pertengahan abad ke-19, di Indonesia modernisme “gerakan pembaharuan” mengakibatkan destabilisasi umat. Tidak heran bahwa almarhum H.M. Rasjidi dan umat bereaksi keras pada “gerakan pembaharuan”.³¹ Dengan demikian, objektifikasi diharapkan dapat membebaskan umat dari prasangka politik pihak-pihak birokrasi, umat sendiri, dan nonumat.³²

AKSIOLOGI: TUJUAN DAN AGENDA ILMU ISLAM

1. Menuju Ilmu Sosial Profetik

Michael Root dalam *Philosophy of Social Science* (1993) membedakan dua jenis ilmu sosial, yaitu liberal dan perfeksionis. Disebut liberal, karena tidak berusaha mempromosikan satu cita-cita sosial, nilai kebijakan tertentu. Asal-usul dari gagasan liberal dalam ilmu sosial ialah liberalisme dalam politik. Sebagai doktrin politik liberalisme dapat berjalan dengan baik, tetapi liberalisme tidak pernah berlaku sebagaimana diharapkan dalam ilmu-ilmu sosial. Mungkin dalam tingkat individual, penelitiannya, ada usaha ke arah netralisme, tetapi itu tidak pernah terjadi pada tingkat institusional. Ilmu sosial perfeksionis sebaliknya berusaha menjadi wahana dari cita-cita mengenai kebijakan, jadi ilmu yang partisan. Kalau ilmu sosial liberal berusaha netral terhadap objek penelitiannya dengan menjadikannya sebagai objek semata-mata, maka ilmu sosial perfeksionis justru menghargai pandangan-pandangan objek penelitian, menjadikannya sebagai subjek. Ilmu sosial perfeksionis bersifat partisan; tidak *value-neutral*.³³

Contoh dari perfeksionisme dalam ilmu sosial ialah Marxisme dan feminisme. Marxisme mencita-citakan masyarakat tanpa kelas, dan feminisme masyarakat tanpa eksploitasi seksual. Keduanya mempunyai persamaan, yaitu anti eksploitasi dan antidominasi. Marxisme antiborjuasi, feminisme antilaki-laki. Contoh lain adalah Freudianisme yang mencita-citakan dunia tanpa tekanan jiwa, termasuk tekanan yang berupa agama,

³¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 78-79.

³² *Ibid.*, 83.

³³ *Ibid.*, 99-100.

yang disebutnya sebagai ilusi. Sekalipun Root (1993) ingin mengganti ilmu sosial liberal dengan perfeksionisme, ia tidak setuju dengan ketiga contoh tersebut. Ketiga-tiganya mengandung teori yang deterministik. Marxisme mengandung determinisme ekonomis, Freudianisme determinisme biologis, dan feminisme determinisme seksual. Untuk itulah, Root mengusulkan ilmu sosial yang memperhatikan nilai-nilai pada sebuah objek penelitian, sebuah komunitas. Baginya, masyarakat demokratis yang sebenar-benarnya adalah yang menyerahkan segala urusan kepada komunitas. Untuk itulah, ilmu yang paling sesuai dengan semangat ini adalah ilmu sosial jenis *participatory research*, bukan ilmu-ilmu sosial empiris-analitis dan juga bukan ilmu-ilmu sosial terapan. Dalam konteks inilah, Kuntowijoyo mendasarkan argumennya untuk membangun ilmu sosial profetik.³⁴

Menurut Kuntowijoyo, asal-usul pikiran tentang ilmu sosial profetik itu dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan Muhammad Iqbal dan Roger Geraudy. Dalam buku *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam* (Iqbal, 1966: 123), Iqbal mengungkapkan kembali kata-kata seorang sufi bahwa Nabi Muhammad SAW telah sampai ke tempat paling tinggi yang menjadi dambaan ahli mistik, tetapi beliau kembali ke dunia untuk menunaikan tugas-tugas kerasulannya. Pengalaman luarbiasa tersebut tidak menggoda Nabi untuk berhenti, sebaliknya justru menjadi dasar keterlibatannya dalam sejarah, aktivisme sejarah. Inilah etika profetik. Di sisi lain, Roger Geraudy mengemukakan tentang perlunya filsafat profetik. Bagi Geraudy, filsafat Barat tidak memuaskan karena hanya terombang-ambing antara dua kubu: idealis dan materialis, tanpa kesudahan. Filsafat Barat sudah membunuh Tuhan dan manusia, karena itu dia menganjurkan supaya umat manusia memakai filsafat kenabian dari Islam dengan mengakui wahyu.³⁵

Ilmu sosial profetik memiliki tiga pilar: humanisasi, liberasi, dan transendensi. Tiga pilar ini diturunkan dari QS Ali Imran [3]: 110, yang artinya: *"Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah."*

³⁴ Ibid., 100-101; lihat Idem, *Muslim*, 101-110.

³⁵ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 102-103.

Amar ma'ruf dalam bahasa sehari-hari berarti apa saja, dari yang sangat individual seperti berdoa, berzikir, dan shalat, sampai yang semi sosial, seperti menghormati orang tua, menyambung persaudaraan, dan menyantuni anak yatim, serta bersifat kolektif, seperti mendirikan *clean government*, mengusahakan jamsostek, dan membangun sistem *social security*. Untuk itu, Kuntowijoyo memakai kata humanisasi, yang berarti memanusiakan manusia; menghilangkan “kebendaan”, ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia. *Nabi munkar* dalam bahasa sehari-hari berarti apa saja, dari mencegah teman mengonsumsi narkoba, memberantas judi, sampai membela nasib buruh dan mengusir penjajah. Untuk itu, Kuntowijoyo memakai kata liberasi yang berarti “pembebasan”, semuanya dengan konotasi yang mempunyai signifikansi sosial. *Beriman kepada Allah* dapat disepadankan dengan kata transendensi, tetapi dalam makna teologis, seperti soal Ketuhanan, makhluk-makhluk gaib.³⁶ Ilmu sosial profetik menggabungkan ketiganya, yang satu tidak terpisah dengan yang lain. Ilmu sosial profetik berbeda dengan liberalisme yang mementingkan yang pertama; Marxisme yang kedua; kebanyakan agama yang ketiga.³⁷

2. Agenda Strategis

Menurut Kuntowijoyo, penelitian berdasar ilmu sosial profetik sebaiknya mempunyai prioritas tersendiri, yaitu memecahkan persoalan umat menghadapi masyarakat industri. Penelitian dapat berupa penelitian teoretis-analitis (menghadapkan Islam dengan realitas sosial), penelitian historis (menerangkan bagaimana sesuatu terjadi dengan perspektif Islam), dan penelitian kasus yang partisipatoris (*participant observation, grounded research, action research*) dengan lokasi dan topik sesuai prioritas.³⁸

Dalam tema umum humanisasi dapat dilakukan penelitian tentang berbagai gejala sosial dan pemecahannya, yaitu *dehumanisasi* (objektivasi teknologis, ekonomis, budaya, atau negara), agresivitas (agresivitas kolektif

³⁶ Ibid., 103-104.

³⁷ Ibid., 105.

³⁸ Ibid., 105.

dan kriminalitas), dan *loneliness* (privatisasi, individuasi). Ketiganya perlu penelitian teoretis, historis, dan kasus.³⁹

Sasaran liberasi ada empat, yaitu sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik. Liberasi sistem pengetahuan ialah usaha-usaha untuk membebaskan orang dari sistem pengetahuan materialistis, dari dominasi struktur, misalnya dari kelas dan seks. Selain itu, penelitian tentang pembebasan dari sistem sosial amat penting, karena pada umumnya umat sedang keluar dari sistem sosial agraris ke sistem sosial industrial.⁴⁰

Mengenai transendensi ada garapan khusus bagi peneliti masalah umat, yaitu gerakan-gerakan Islam yang merupakan *splinter group* seperti Darul Hadis, Jamaah Tabligh, Darul Arqam, dan sebagainya yang menggelisahkan *mainstream* karena tiba-tiba muncul cadar, jubah, dan celana komprang. Jelas bahwa mereka adalah gejala anti-industrialisme, tetapi tidak anti-industri. Namun, kadang-kadang mereka mengejutkan kalangan *mainstream* karena dengan mudah mengafirkan orang lain.⁴¹

Dengan kata lain, ilmu sosial profetik harus mempunyai perhatian utama. Perhatian utama itu ialah emansipasi umat, yang konkrit dan historis, dengan menyangkutkannya dengan problem-problem aktual yang dihadapi umat. Problem sekarang adalah bagaimana mengantarkan umat dalam transformasi menuju masyarakat industrial, *civil society*, ekonomi yang noneksplotatif, masyarakat demokratis, negara rasional, dan budaya yang manusiawi.

Untuk itu ada tiga program yang dapat dikerjakan: teorisasi, strukturasi, dan transformasi.

Teorisasi. Umat biasa berpikir secara fiqih yang hanya mengenal kategorisasi yang jelas, bersifat dikotomi halal-haram atau pembagian lima: wajib-sunnah-mubah-makruh-haram. Fiqih lahir dalam masyarakat agraris. Yang kita perlukan, kata Kuntowijoyo, adalah sebuah teori yang berbicara tentang sejarah, proses, dan hubungan. Jadi tidak hanya berupa reaksi berdasarkan hukum terhadap gejala sosial (halal-haram), tetapi jugaantisipasi ke depan, dengan demikian umat dapat aktif, tidak hanya

³⁹ Ibid., 105.

⁴⁰ Ibid., 109-110.

⁴¹ Ibid., 113.

reaktif. Misalnya, kita perlu teori tentang keadilan, tentang hubungan antara negara dan masyarakat, serta tentang modal dan tenaga kerja. “Kekalah-an” SI-Putih dari SI-Merah, atau Sarbumusi dari SB-SB di bawah PKI, atau PERTANU dari BTI, atau tidak dipakainya “jalan Islam” oleh PRD, semuanya disebabkan karena tidak tersedianya teori. Benar kita sudah punya modal dalam berperilaku, yaitu akhlak. Tetapi rupanya dalam zaman modern kita juga perlu teori. Untuk mengubah akhlak menjadi teori sosial itu adalah tugas kaum intelektual.

Strukturasi. Orang perlu tahu secara persis apa yang akan dikerjakan umat di masa depan dengan Indonesia. Mistifikasi yang sudah disinyalir 80 tahunan yang lalu, masih akan terjadi sekarang ini, kalau sesuatu tidak dikerjakan. Dengan studi komparatif, misalnya tentang sistem ekonomi, kita akan punya gambaran tentang sebuah sistem ekonomi yang dinamis, tetapi tidak eksploitatif. Selama ini kebanyakan intelektual mendefinisikan gerakan Islam sebagai gerakan kultural atau gerakan moral. Itu baik, kalau yang dimaksudkan ialah tidak diinginkannya kedudukan struktural dalam lembaga eksekutif. Kiranya istilah “struktural” di sini adalah pengetahuan tentang struktur, tentang apa yang akan dikerjakan, jadi tidak ada sangkut-pautnya dengan perjuangan kultural atau struktural.

Transformasi. Sejarah politik kita adalah suatu *disrupted history* karena dari belajar berpolitik sejak zaman SI tiba-tiba menjadi *floating mass* gara-gara tragedi nasional 1965. Ketika kran politik mulai terbuka—30-an tahun sesudah 1965—ada tragedi lain, yaitu 27 Juli 1996. Kalau pada zaman SI umat adalah *kawulo* dan umat baru merasakan menjadi warga negara 1945-1960 (1960-1965 umat kebanyakan dikejar-kejar sebagai kontra-revolusioner) maka pada 1990-an mentalitas *kawulo* itu kembali bercokol. Ini sangat memprihatinkan. Itu adalah cerita tentang transformasi politik. Perlu disadari, kata Kuntowijoyo, perubahan masyarakat dari agraris ke masyarakat industrial (atau lebih jauh, dari masyarakat industrial ke masyarakat pascaindustrial/informasi) lebih dari sekedar gejala politik, adalah juga gejala sosial, budaya, dan agama. Khusus untuk umat, perubahan-perubahan agama, kelembagaan, kepemimpinan, dan kebudayaan sangat penting diketahui supaya umat tidak merasa seperti dilemparkan dari masyarakat agraris ke masyarakat industrial.⁴²

⁴² Kuntowijoyo, *Muslim*, 108-110.

PENUTUP: MELAMPAUI HUBUNGAN ILMU DAN AGAMA

Ada beberapa teori yang menjelaskan hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan. Dalam pandangan Ian G. Barbour dalam bukunya *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners*, terdapat empat tipologi pandangan dalam melihat hubungan antara sains dan agama. *Pertama*, pendekatan konflik yang memandang agama sebagai musuh sains. Beberapa tokoh pendukungnya adalah Richard Dawkins, Peter Atkins, dan Carl Sagan. *Kedua*, pendekatan independensi yang menganggap bahwa sains dan agama tidak bisa saling memberikan penilaian (*judgement*). Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh adanya perbedaan metodologi dan adanya upaya menghindari konflik antara keduanya. *Ketiga*, pendekatan dialog yang berupaya melihat adanya kesamaan dan perbedaan antara sains dan agama. Bagi Barbour, pendekatan dialog bersifat lebih konstruktif daripada independensi karena keduanya sama-sama menjadi sarana memahami realitas sebagai sumber pengetahuan manusia. *Keempat*, pendekatan integrasi yang merupakan kelanjutan dari dan tuntutan alamiah dari pendekatan dialog karena pendekatan integrasi akan memberi penjelasan yang lebih sistematis dan konstruktif tentang hubungan sains dan agama.⁴³ Pendekatan integrasi memiliki dua varian dalam melihat hubungan agama dan sains. Pertama disebut dengan teologi natural (*natural theology*) dan yang kedua disebut dengan teologi alam (*theology of nature*). Pada varian teologi natural, teologi mencari dukungan pada penemuan-penemuan ilmiah, sedangkan pada varian teologi alam, pandangan teologis tentang alam justru harus diubah, disesuaikan dengan penemuan-penemuan sains yang mutakhir tentang alam.⁴⁴ Barbour sendiri merasa bahwa varian teologi alam sebagai yang paling benar dan karena itu dia menganutnya dengan setia. Ia selalu mengamati rekonstruksi teologis yang sedang terjadi di kalangan pemikir-pemikir agama. Pendirian Barbour ini agaknya didasari oleh kesadaran akan kenyataan bahwa pengetahuan ilmiah tentang manusia dan alam telah berkembang secara cepat, dan memberikan gambaran yang

⁴³ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners* (San Fransisco: Harper, 2000).

⁴⁴ Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2005), 31-33.

menegasikan gambaran yang diberikan oleh teologi agama-agama dunia yang mana pun.

Sejalan dengan Barbour, John F. Haught mencatat bahwa dalam sejarahnya hubungan sains dan agama tidak hanya berupa pertentangan belaka. Ada empat cara yang khas dalam hubungan sains dan agama. *Pertama*, pendekatan konflik, yaitu suatu keyakinan bahwa pada dasarnya sains dan agama tidak dapat dirujukkan. *Kedua*, pendekatan kontras, yaitu suatu pernyataan bahwa tidak ada pertentangan yang sungguh-sungguh karena agama dan sains memberi tanggapan terhadap masalah yang sangat berbeda. *Ketiga*, pendekatan kontak, yaitu suatu pendekatan yang mengupayakan dialog, interaksi, dan kemungkinan adanya penyesuaian antara sains dan agama, dan terutama mengupayakan cara-cara bagaimana sains ikut memengaruhi pemahaman religius dan teologis. *Keempat*, pendekatan konfirmasi, yaitu suatu perspektif yang lebih tenang tetapi sangat penting; perspektif ini menyoroti cara-cara agama, pada tataran yang mendalam, mendukung dan menghidupkan segala kegiatan ilmiah.⁴⁵ Haught sendiri cenderung pada pendekatan kontak atau konfirmasi. Sikap ini diambil karena menurutnya suatu uraian yang memadai akan sains dan agama menuntut bahwa kita harus memusatkan perhatian pada cara-cara bagaimana mereka secara konkrit memengaruhi satu sama lain; kita tidak perlu tergoda untuk membenturkan mereka.⁴⁶ Sekalipun ada titik perbedaan antara sains dan agama, keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu “kerinduan sederhana anak manusia untuk mengetahui” atau “hasrat radikal yang sama akan kebenaran yang ada pada inti terdalam eksistensi manusia”.⁴⁷

Dilihat dari perspektif di atas, di mana posisi pengilmuan Islam seperti digagas Kuntowijoyo dapat dikategorikan? Kuntowijoyo dalam proyek pengilmuan Islam melakukan gerak ganda: integralisasi sebagai gerak ke atas (mencari petunjuk normatif agama) dan objektifikasi sebagai gerak ke bawah (menerapkan yang normatif dalam tataran empiris-objektif). Gerak integralisasi sekalipun merupakan upaya konsultasi

⁴⁵ John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: dari Konflik ke Dialog*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, CRCs, dan ICAS, 2004), 1-2.

⁴⁶ Haught, *Perjumpaan Sains*, xxii.

⁴⁷ *Ibid.*, 357.

kepada sumber normatif (baca: al-Qur'an), juga tetap memanfaatkan seluruh khazanah ilmu pengetahuan manusia, dalam hal ini strukturalisme transendental. Sedangkan gerak objektifikasi yang merupakan empirisasi ajaran normatif Islam dalam konteks situasi historis yang terus berubah. Objektifikasi dengan demikian pasti memanfaatkan kategori-kategori keilmuan empiris baik yang telah ada maupun yang masih harus ditemukan. Dengan demikian, pengilmuan Islam Kuntowijoyo dilihat dari hubungan ilmu dan agama adalah pelaksanaan sempurna dari pendekatan integrasi Barbour, serta kontak dan konfirmasi Haught sekaligus, bahkan bisa dikatakan melampauinya. Integrasi Barbour mengindikasikan dominasi satu pihak atas pihak yang lain, yaitu dominasi ilmu pada *natural theology* dan dominasi agama pada *theology of nature*. Pada pengilmuan Islam, hubungan keduanya bersifat komplementer-konsultatif, tidak dominatif. Mungkin yang lebih tepat dikatakan adalah pengilmuan Islam adalah gabungan pendekatan kontak dan konfirmasi ala Haught secara simultan. Kalau Haught melihat pendekatan kontak dan konfirmasi sebagai dua hal yang terpisah, pengilmuan Islam Kuntowijoyo menggabungkan keduanya dalam gerakan yang konstruktif-produktif.

Pengilmuan Islam dengan demikian sejalan dengan posisi Kuntowijoyo yang menjadi ilmuwan sekaligus cendekiawan. Ilmuwan lebih mengutamakan pendekatan empiris-objektif, cendekiawan memberikan arah konstruktif bagi perkembangan realitas empiris-objektif yang ada. Dengan kata lain, meminjam konsep Holmes Rolston, pengilmuan Islam Kuntowijoyo berhasil menggabungkan secara komplementer antara *what is* sebagai bidang kajian ilmu dan *what ought to be* sebagai bidang garapan agama.⁴⁸ Bahkan lebih jauh, pengilmuan Islam Kuntowijoyo melampaui tradisi riset emansipatoris dan kritis sebagai perkembangan riset paling mutakhir. Dalam tradisi riset emansipatoris dan kritis, acuan arah transformasi sosial bisa bersifat komunal berdasarkan kepentingan segmen masyarakat tertentu. Pengilmuan Islam yang menjadikan emansipasi, liberasi, dan transendensi sebagai basis etika pengembangan ilmu, dapat melampaui kepentingan komunal tertentu dan sekaligus menghilangkan dominasi antar segmen dalam masyarakat.

⁴⁸ Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, Inc., 1987), 233.

Pengilmuan Islam Kuntowijoyo telah mampu melampaui kategori hubungan ilmu dan agama yang dirumuskan selama ini. Langkah menyatukan ilmu dan agama dalam gerak konstruktif-komplementer telah dilakukan dalam pengilmuan Islam. Apa yang tersisa sebagai agenda adalah implementasi riset-riset integratif pada lembaga-lembaga riset akademis oleh para cendekiawan agama-agama pada umumnya dan Islam pada khususnya.