

# Refleksi

**JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT**

## **WACANA**

**Mulyadhi Kartanegara**  
Metodologi Kajian Filsafat Islam

**Kautsar Azhari Noer**  
Beberapa Kemungkinan Pengembangan  
Studi Perbandingan Agama

**Nurul Fajri**  
Telaah Kritis atas Gagasan Paradigma  
Islam Kuntowijoyo

**Hamdani Anwar**  
Kisah Dzulqarnain dalam Al-Qur'an

**Zainun Kamaluddin Fakhri**  
Ibn 'Arabi dan Paham *Wahdat al-Wujud*

## **AKADEMIKA**

**M. Ikhsan Tangkok**  
Agama Konghucu di Indonesia:  
Perjuangan Mencari Identitas

# Refleksi

**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**



# Refleksi

Vol. I, No. 1, 1998

## **Penerbit**

Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif  
Hidayatullah Jakarta

## **Pelindung**

Dekan Fakultas Ushuluddin

## **Penanggung Jawab**

Pudek I Fakultas Ushuluddin

## **Dewan Redaksi**

M. Quraish Shihab  
Hamdani Anwar  
Zainun Kamaluddin Fakhir  
Komaruddin Hidayat  
M. Din Syamsuddin  
Kautsar Azhari Noer  
Said Agil H. Al-Munawwar  
Amsal Bakhtiar

## **Pemimpin Redaksi**

Hamid Nasuhi

## **Anggota Redaksi**

Agus Darmaji  
Dadi Darmadi  
Ismatu Ropi

## **Sekretariat**

Burhanuddin

## **Alamat Redaksi**

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta  
Selatan; Telp. (021) 7401925, 7440425

**Refleksi** menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.



## **Daftar Isi**

### **Editorial**

---

### **Wacana**

---

- 1 **Rd. Mulyadhi Kartanegara**  
*Metodologi Kajian Filsafat Islam*
- 11 **Kautsar Azhari Noer**  
*Beberapa Kemungkinan  
Pengembangan Studi  
Perbandingan Agama*
- 27 **Nurul Fajri**  
*Telaah Kritis atas Gagasan  
Paradigma Islam Kuntowijoyo*
- 39 **Hamdani Anwar**  
*Kisah Dzulqarnain dalam Al-  
Qur'an*
- 55 **Zainun Kamaluddin Fakhir**  
*Ibn 'Arabi dan Paham Wahdat  
al-Wujud*
- 67 **Said Agil Husin Al-Munawwar**  
*Asbab al-Wurud dalam  
Perspektif Ilmu Hadis*

### **Rehal**

---

- 77 **Dadi Darmadi**  
*Pertemuan Islam dan Kristen di  
Beranda Iman*

### **Akademika**

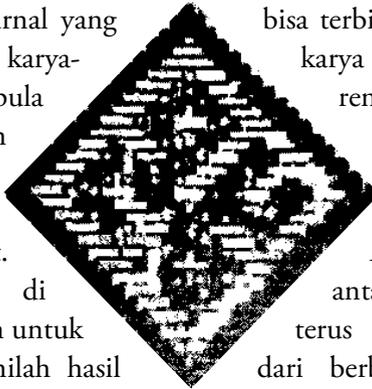
---

- 87 **M. Ikhsan Tanggok**  
*Agama Konghucu di Indonesia:  
Perjuangan Mencari Identitas*

**Sidang Pembaca,**

Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kembali menghadirkan Jurnal Refleksi. Jurnal ini sebenarnya pernah terbit empat edisi antara tahun 1986 sampai akhir 1987. Namun, entah mengapa jurnal ini tidak lagi mampu terbit. Sampai akhirnya, Jurnal Refleksi hadir dalam edisi baru yang saat ini ada di tangan Anda.

Jurnal Refleksi hadir sebagai jawaban atas berbagai tuntutan. *Pertama*, muncul keinginan dari Pimpinan baru IAIN (Rektor) agar setiap fakultas memiliki jurnal yang bisa terbit secara reguler guna mempublikasikan karya-karya ilmiah para dosen. *Kedua*, telah ada pula rencana dari Dekan Fakultas Ushuluddin untuk menghidupkan kembali Jurnal Refleksi yang sempat pingsan selama sebelas tahun tersebut. *Ketiga*, munculnya kesadaran kolektif di antara civitas akademika Fakultas Ushuluddin untuk terus mengembangkan kreasi ilmiahnya. Inilah hasil dari berbagai tuntutan itu, Jurnal Refleksi versi baru.



Beberapa artikel menarik kami tampilkan dalam rubrik Wacana kali ini. Rubrik ini menyajikan tulisan yang mencakup berbagai bidang ilmu yang berkaitan dengan *ke-ushuluddin-an*. Ada pula rubrik Akademika yang berisi laporan seminar tentang “Keberadaan Agama Konghucu di Indonesia.” Selain itu, rubrik Rehal juga memuat tinjauan buku Dr. N. J. Woly tentang hubungan Islam-Kristen pada abad 20. Semoga kehadiran Jurnal Refleksi ini mampu mengisi kekosongan wacana intelektualitas yang kita rasakan. Selamat membaca!

*Redaksi*

# TELAAH KRITIS ATAS GAGASAN PARADIGMA ISLAM KUNTOWIJOYO

Nurul Fajri MR

## Ilmu Sosial Profetik

Islamisasi sains, yang secara sistematis diprakarsai oleh Ismail R. al-Faruqi,<sup>1</sup> mengemuka dalam forum-forum ilmiah, setidaknya, sejak dekade 70-an dan dalam bentuk penerbitan-penerbitan sejak awal dekade 80-an. Gerakan ini, seperti dikatakan Fazlur Rahman, merupakan respons terhadap keterbatasan paradigma Barat dalam memahami realitas sosial Islam.<sup>2</sup> Mendukung pendapat ini, seorang sosiolog Islam asal Pakistan (Ilyas Ba-Yunus) mengemukakan:

*“Bukan hanya pemikir Barat jauh dari dan sering bertentangan dengan persepsi lokal dalam masyarakat non-Barat, tetapi teori-teori*

*sosiologi spesifik tidak menjelaskan banyak masalah yang sedang dihadapi masyarakat non-Barat tersebut. ...Sosiologi modern menjelaskan agama atas dasar pengalaman-pengalaman dalam gereja Kristen dan dilema-dilema sektarian dalam agama tersebut. Karena itu wajar kalau sosiologi modern tak dapat menjelaskan pengalaman-pengalaman keagamaan masyarakat non-Kristen”.*<sup>3</sup>

Sedangkan bagi Kuntowijoyo, persoalannya bukan hanya terletak pada keterbatasan paradigma Barat dalam menjelaskan fenomena masyarakat Islam, tetapi lebih mendasar daripada itu adalah ketidakmungkinan paradigma Barat, baik yang kritis maupun transformatif, mampu mengorientasikan transformasi sosial masyarakat Islam berdasarkan idealitas etik dan profetik keislaman. Dalam konteks ini Kuntowijoyo menjelaskan:

*“Pertama-tama kita menyadari bahwa dewasa ini ilmu sosial yang ada sedang mengalami kemandekan. Itu sebabnya muncul gagasan tentang Ilmu Sosial Transformatif yang tidak seperti ilmu-ilmu sosial akademis maupun ilmu-ilmu sosial kritis, tidak berhenti hanya untuk menjelaskan fenomena sosial, namun juga berupaya untuk mentransformasikannya. Tapi timbul persoalan, ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa? Sampai di sini ilmu sosial transformatif tidak memberi jawaban yang jelas”.*<sup>4</sup>

Sejauh menyangkut transformasi untuk apa dan oleh siapa, sebenarnya mazhab Frankfurt yang mengembangkan teori Kritis sebagai kritik ideologi dan upaya mengaitkan teori dengan praksis bisa dijadikan alternatif dalam kemandekan ilmu-ilmu sosial. Salah seorang tokohnya yang paling jenius, Jurgen Habermas, misalnya, menjelaskan bahwa transformasi sosial harus diperjuangkan melalui dialog-dialog emansipatoris. Hanya melalui dialog atau jalan komunikasi dan bukan melalui jalan dominasi diutopiakan terwujudnya suatu masyarakat demokratis yang sesungguhnya, suatu masyarakat yang berinteraksi dalam suasana komunikasi yang bebas dari penguasaan.<sup>5</sup> Kerangka teoritik jeniusnya ini dituangkan dalam karya besarnya: *The Theory of Communicative Action* (2 jilid, 1981).

Hanya saja bila transformasi itu untuk apa dan oleh siapa harus berarti untuk Islam dan oleh Muslim, mazhab Frankfurt dengan kritik ideologinya menjadi tidak relevan. Begitu pun, arah transformasi yang diperjuangkan mazhab Frankfurt yang berlatar belakang

Marxis adalah terwujudnya masyarakat demokratis radikal yang anti agama sebagai tandingan terhadap tatanan masyarakat demokratis liberal kapitalistik yang sekularistik bukanlah model bagi terciptanya sistem masyarakat muslim yang humanistik-emansipatoris-religius, yang hanya bisa diwujudkan melalui ilmu sosial profetik. Sedangkan ilmu-ilmu sosial hermeuneutik<sup>6</sup> dan fenomenologis<sup>7</sup> hanya berperan untuk menjelaskan fenomena secara kritis, tidak merekayasanya untuk suatu transformasi. Berdasarkan kenyataan ini, Kuntowijoyo secara cerdas dan penuh integritas berupaya menggagas ilmu sosial profetik.

Menurutnya, ilmu-ilmu sosial profetik tidak hanya berupaya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetik tidak sekedar berupaya mengubah suatu kondisi demi perubahan itu sendiri, tetapi mengubah suatu keadaan berdasarkan idealitas etik dan profetik Islam, yaitu suatu perubahan yang didasarkan kepada cita-cita humanisasi atau emansipasi, liberasi, dan transendensi yang diderivasikan dari misi historis Islam sebagaimana terkandung dalam QS. Āli ‘Imrān: ayat 110; *Engkau adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk umat manusia guna menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran, dan beriman kepada Allah*. Tiga muatan nilai inilah yang mencirikan ilmu sosial profetik.<sup>8</sup> Dengan ilmu sosial profetik akan dilakukan reorientasi terhadap epistemologi, yaitu reorientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empiri, tetapi juga dari wahyu.<sup>9</sup>

Pada dasarnya, sumber epistemologi Islam adalah akal<sup>10</sup> dan wahyu.<sup>11</sup> Akal berhubungan dengan masalah-masalah yang bersifat rasional dan empiris. Sedangkan wahyu berhubungan dengan persoalan-persoalan yang bersifat supra-empirik, namun tidak bersifat supra-rasional. Ini berarti bahwa meskipun wahyu menyampaikan informasi tentang realitas-realitas metafisik yang supra-empirik, akal akan tetap mampu memahaminya. Dengan kata lain, realitas-realitas metafisik yang supra-empirik yang disampaikan wahyu tidak berarti terletak atau berada pada tataran supra-rasional. Dalam epistemologi Islam, akal dan wahyu bukan saja tidak saling bertentangan, tetapi

juga akal dipandang sebagai instrumen sentral untuk memahami realitas universal transendental. Dengan demikian, seluruh realitas bersifat rasional, bisa dipahami oleh akal. Jika akal dikatakan terbatas, keterbatasannya hanya sejauh ketidakmampuannya untuk menerobos seluruh realitas metafisik yang supra-empirik. Artinya, sebagian dari realitas metafisik bisa ditangkap akal tanpa bantuan informasi-wahyu sekalipun.

Selanjutnya, perlu dijelaskan bahwa wahyu tidak selamanya hanya berhubungan dengan, atau menyampaikan, persoalan-persoalan yang bersifat metafisik supra-empirik. Sebagian dari kandungan al-Qur'an memuat informasi historis tentang umat-umat masa lalu yang bukti-bukti empiriknya tidak mudah untuk diidentifikasi, dan bahkan sebagiannya telah hilang. Di samping itu, al-Qur'an juga memuat informasi tentang dasar-dasar konsep saintifik, baik yang bersifat *natural sciences* maupun *social sciences*. Pada tataran ini tampak jelas bahwa wahyu berperan membantu akal yang bersifat *spatio-temporal* dalam proses dan cara penjelajahan pengetahuan (*mode of inquiry*) dan pemahaman (*mode of thought*).

### Paradigma Al-Qur'an

Pada bagian ini, Kuntowijoyo memperkenalkan sebuah gagasan tentang rekonstruksi teoritis ilmu sosial yang didasarkan kepada *mode of thought al-Qur'an*: suatu gagasan yang, sangat cerdas, strategis, namun sekaligus sangat problematik. Dalam upayanya merekonstruksikan paradigma al-Qur'an, ia mengajukan dua model pendekatan: sintetik dan analitik. Yang relevan dengan rekonstruksi teoritis al-Qur'an adalah pendekatan analitik, yaitu suatu cara untuk mengoperasionalkan konsep-konsep normatif al-Qur'an agar menjadi objektif dan empiris. Dalam kaitan ini, pendekatan analitiklah yang akan dibahas. Tentang pendekatan analitik ini, Kuntowijoyo menjelaskan:

*“Pendekatan ini pertama-tama lebih memperkenalkan al-Qur'an sebagai data, sebagai suatu dokumen mengenai pedoman kehidupan yang berasal dari Tuhan. Ini merupakan suatu postulat teologis dan teoritis sekaligus. Menurut pendekatan ini, ayat-ayat al-Qur'an sesungguhnya merupakan pernyataan-pernyataan normatif yang harus dianalisis untuk diterjemahkan pada level yang obyektif, bukan*

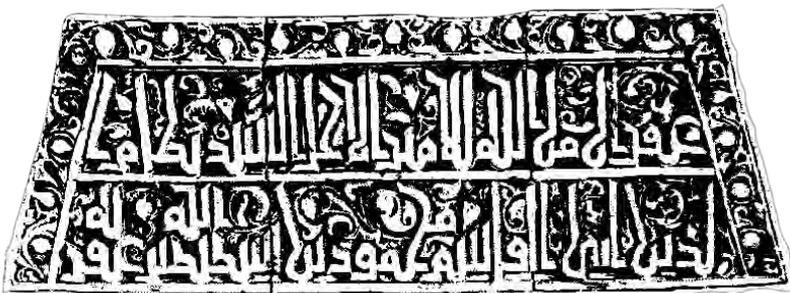
*subjektif. Itu berarti al-Qur'an harus dirumuskan dalam bentuk konstruksi-konstruksi teoritis. Sebagaimana analisis data akan menghasilkan konstruksi, maka demikian pula analisis terhadap pernyataan al-Qur'an akan menghasilkan konstruksi-konstruksi teoritis al-Qur'an. Elaborasi terhadap konstruksi-konstruksi teoritis al-Qur'an inilah yang pada akhirnya merupakan kegiatan Qur'anic theory building, yaitu perumusan teori al-Qur'an. Dari situlah muncul paradigma al-Qur'an".<sup>12</sup>*

Saya ingin mengukuhkan bahwa pendekatan analitik yang diharapkan mampu melahirkan suatu paradigma yang khas al-Qur'an itu sangat mungkin. Namun pendekatan analitik yang diajukan Kuntowijoyo sebagai sebuah alternatif cukup problematik. Pendekatan analitik seperti ini, menurut hemat saya, lebih relevan dan lebih *applicable* untuk bidang studi *natural sciences*, namun untuk bidang studi *social sciences* yang variabelnya demikian kompleks di satu sisi—dan kompleksitas karakter wacana linguistik al-Qur'an—pada sisi lain—akan melahirkan beberapa kesulitan yang cukup signifikan. *Pertama*, rumusan analitik seperti ini sangat kuat merefleksikan—sekali lagi, setidaknya menurut kesan saya—watak filsafat sosial positivistik. Ketika seorang ilmuwan memperlakukan al-Qur'an sebagai data yang pernyataan-pernyataan normatif ayat-ayatnya harus dianalisis agar mampu diterjemahkan pada level objektif hingga terumuskan konstruksi-konstruksi teoritis al-Qur'an, ia dituntut untuk mampu memformulasikan perangkat teoritis dan metodologi[s]nya yang relevan.

*Kedua*, realitas wahyu adalah fenomena bahasa. Problema utama yang terkandung dalam fenomena bahasa adalah masalah komunikasi yang sangat tergantung keberhasilannya kepada kecakapan seseorang untuk menangkap dan menafsirkan pesan-pesan simbolik dan metaforik (*mutasyabihat*) sebagai karakter bahasa wahyu. Memang sebagian karakter bahasa wahyu bersifat gamblang (*muhkamat*), terutama yang berhubungan dengan persoalan-persoalan hukum (Āli-'Imrān: 7). Namun demikian, sejarah pemikiran hukum Islam telah memperlihatkan bagaimana seriusnya kontroversi sekitar persoalan hukum yang telah melahirkan berbagai mazhab fikih. Jika al-Qur'an sendiri menyatakan secara tegas kompleksitas karakter linguistiknya, pernyataan-pernyataan normatif yang diperlukan sebagai data harus

ditafsirkan ekstra-teliti yang dilengkapi dengan kerangka teoritis dan metodologi[s]nya yang tepat, sehingga diharapkan bisa diterjemahkan pada level objektif. Level objektivitas di sini akan melahirkan persoalan-persoalan yang serius secara metodologis yang, agaknya, belum sempat digarap penggagas.

*Ketiga*, menurut Kuntowijoyo. “paradigma al-Qur’an berarti suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al-Qur’an memahaminya”.<sup>13</sup> Saya ingin menggaris bawahi pernyataan: “...memahami realitas sebagaimana al-Qur’an memahaminya.” Pernyataan ini sangat ambisius dan tidak didukung oleh suatu kerangka teoritis yang jelas. Pernyataan yang bisa diajukan untuk masalah ini adalah teori saintifik dan filosofis apa yang bisa membuktikan, atau setidaknya memperkuat, bahwa seseorang bisa menangkap realitas sebagaimana yang dipahami al-Qur’an? Pernyataan ini mengandaikan bahwa seorang hamba mampu memahami secara persis maksud Tuhan. Ini artinya sama dengan mengidentikkan pemahaman atau tafsir dengan al-Qur’an itu sendiri, dan ini tidak mungkin. Meskipun dialog dan interaksi antara akal dengan wahyu sangat terbuka, namun mekanisme tersebut tetap berada pada tataran interpretasi<sup>14</sup> akal terhadap wahyu yang hasilnya tetap bersifat relatif sebagai konsekuensi dari karakter akal yang *spasio-temporal*. Memang, ketika al-Qur’an diperlakukan sebagai petunjuk atau pedoman moral—sebagaimana esensi risalah kenabian Muhammad untuk membentuk bangunan moral yang paripurna—al-Qur’an bisa dipahami secara bersahaja. Namun manakala al-Qur’an diperlakukan sebagai paradigma atau konstruksi pengetahuan, struktur formulasi teoritisnya (*qur’anic theory building*) sangat kompleks. Pada level ini, Kuntowijoyo belum menggarapnya secara sistematis.



Pusara batu Sultan Mahmud, abad 12 M bertuliskan Arab Kufi (Bernard Lewis, *The World of Islam: Faith, People, Culture*, 1976).

Ketika mengajukan konsep struktural transendental al-Qur'an yang bersifat universal dan mutlak, dan karena itu melampaui zaman, sesungguhnya Kuntowijoyo ingin mengangkat teks (*nash*) al-Qur'an ke tingkat penafsiran yang bebas dari beban-beban atau bias-bias historis.<sup>15</sup> Namun, lagi-lagi kendalanya adalah faktor metodologi yang belum terumuskan secara jelas dan sistematis. Tentang struktur transendental al-Qur'an, ia menjelaskan:

*“Konstruksi pengetahuan yang menempatkan wahyu sebagai salah satu sumbernya berarti mengakui adanya Struktur transendental sebagai referensi untuk menafsirkan realitas. Apa yang dimaksudkan di sini adalah pengetahuan mengenai adanya ide yang murni, yang sumbernya berada di luar diri sendiri; suatu konstruksi tentang struktur nilai-nilai yang berdiri sendiri dan bersifat transendental, dengan kata lain juga berarti mengakui bahwa al-Qur'an harus dipahami sebagai memiliki bangunan ide transendental, sebuah orde, atau sistem gagasan yang otonom dan sempurna... Meskipun al-Qur'an juga dapat dianggap 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”*.<sup>16</sup>

Kuntowijoyo sadar betul bahwa untuk mampu mengangkat teks (*nash*) al-Qur'an dari konteks historisnya memerlukan metodologi yang memadai, yakni dengan cara, perlu saya garis bawahi, mentransendensikan makna tekstual dari penafsiran kontekstual berikut bias-bias historisnya. Tentang persoalan ini, secara teknis bisa diajukan pertanyaan berikut: bagaimana cara mentransendensikannya; perangkat metodologi apa yang tepat digunakan untuk proses penafsirannya? Yang jelas, karena al-Qur'an berbicara tentang semua aspek realitas, baik yang bersifat fisik maupun metafisik; baik yang empirik maupun supra-empirik; baik yang historis maupun meta-historis; kerangka metodologi yang tepat untuk menafsirkan al-Qur'an adalah pendekatan multi-disiplin. Tanpa menggunakan pendekatan

ini, al-Qur'an akan tereduksikan begitu rupa. Dengan kata lain, pendekatan disiplin tunggal terhadap studi al-Qur'an akan terjebak ke dalam reduksionisme.

## Penutup

Saya tidak akan membuat kesimpulan karena ini bukan sebuah studi, melainkan sebuah cara mengapresiasi secara kritis terhadap sebuah gagasan yang sangat strategis bagi pengembangan paradigma alternatif yang khas Islam. Sebagai sebuah gagasan awal, memang bukan pada tempatnya kita mengharapkan penggagas menampilkan seperangkat kerangka teoritis dan metodologis yang sistematis. Gagasan yang berada pada *frame* gerakan islamisasi sains ini membutuhkan dukungan serius dari semua kalangan akademik dan intelektual untuk merealisasikannya yang membutuhkan proses penyempurnaan terus menerus dalam rentang waktu yang relatif panjang. Sebagaimana yang dikatakan sendiri oleh Kuntowijoyo:

*“Ilmu sosial profetik harus merupakan gerakan yang sadar, yang buahnya akan dipetik dalam waktu lama. Di bawah dominasi ilmu-ilmu sosial empirisanalitis ilmu sosial profetik memang tidak akan populer. Mungkin melalui semacam “grilya intelektual”, mirip dengan gerakan intelektual underground dari sosiologi akademis di Uni Soviet waktu negeri itu masih di bawah dominasi Marxisme Ortodok. Kalau gerakan ilmu sosial profetik hambatannya akan lebih bersifat mental, rasa rendah diri intelektual (Republika, 7 Agustus 1997).”*

## Catatan Kaki

1. Ia lahir di Palestina (1921 - 1986). Reputasi ilmiah dan intelektualnya hampir meliputi seluruh kawasan dunia Islam. Ketajaman intelektual dan semangat kritik ilmiahnya mengiringnya sampai pada kesimpulan bahwa sains sosial model Barat menunjukkan kelemahan metodologis mendasar, terutama bila diterapkan untuk mengkaji fenomena sosial Islam. Untuk itu, pada 1972, ia mendirikan AMSS (*The Association of Muslim Social Scientists*). Lihat Ensiklopedi Islam Indonesia, 1992, h. 242-243.
2. Fazlur Rahman, “Islamisasi Ilmu: Sebuah Respons,” *Ulumul Qur'an* III, No. 4, (1993): h. 68-69.
3. Ilyas, Ba-Yunus, “Sosiologi dan Realitas Sosial Muslim,” *Ulumul Qur'an* III, No. 4, (1993): h. 24-25. Dalam bidang antropologi pun ada sejumlah antropolog muslim yang intens mendukung dan memperjuangkan proses Islamisasi ilmu-ilmu so-

- sial. Mereka di antaranya adalah Akbar S. Ahmed, seorang antropolog asal Pakistan; Saeba Muhammed Ma'roof, asal Srilangka; dan Merryl Wayen Davies, seorang muslimah asal Inggris. Untuk selanjutnya, lihat M. Sirozi "Pergumulan Pemikiran dan Agenda Masa Depan Islamisasi Antropologi," *Ulumul Qur'an* II, No. 4, (1993). Untuk perintis psikologi berparadigma al-Qur'an, lihat, misalnya, M. 'Utsman Najati (seorang Sarjana Mesir), *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa* (Bandung: Pustaka, 1985). Sedangkan untuk konteks Indonesia, lihat Hanna Djumhana Bastaman, "Corak Filosofis Psikologi yang Islami," *Ulumul Qur'an* II, No. 4, (1993).
4. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 288.
  5. F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1990). h. 30-32. Untuk studi lebih lanjut tentang mazhab Frankfurt, lihat Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. (Boston and Toronto: Little Brown and Company, 1973). Sedangkan kritik untuk buku tersebut, lihat, Phil Slater, *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective* (London, Boston and Hanley: Routledge and Kegan Paul, 1977).
  6. Untuk bahan bacaan tentang hermeneutika dan ilmu sosial dan hermeneutika filosofis, misalnya, lihat Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding* (London: Hutchinson, 1978); Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: North Western University Press, 1969); John M. Connolly and Thomas Keutner (eds.), *Hermeneutics Versus Science* (Indiana: University of Notre-dame Press, 1988); Josef Blacher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1980); Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation* (Evanston: Northwestern University Press, 1974); dan Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1992).
  7. Untuk studi sosiologi fenomenologi, lihat karya utama Alfred Schultz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston: Northwestern University Press, 1967).
  8. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 288-289.
  9. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 289.
  10. Konsep akal dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari konsep ruh. Ruh manusia yang bersifat *spatio-temporal* (terbatas secara ruang dan waktu) merupakan bagian, atau setidaknya berasal, dari ruh Allah yang bersifat mutlak (al-Hijr: 29; al-Sajdah: 9; Shad: 72; al-Anbiyā' dan al-Taḥrim: 12). Atas dasar itu, akal merupakan fakultas (kecakapan dan instrumen) rohani dalam sistem ruh. Sebenarnya, dalam al-Qur'an tidak dikenal istilah akal dalam bentuk kata bendanya; kata akal dalam al-Qur'an selalu berbentuk kata kerja, bak tunggal (*Ya'qilu*) maupun jamak (*Ya'qilun* atau *Ta'qilun*). Apa yang dalam sejarah pemuluran dan filsafat Islam dikenal dengan istilah akal, al-Qur'an mengistilahkannya *Qalb* (kalbu), suatu fakultas rohani yang multi-fungsi; menurut al-Qur'an, *Qalb* adalah instrumen untuk berpikir dan memahami (al-Hajj: 46; al A'rāf: 179); untuk merasa (al-Ra'ad: 28; al-Baqarah: 260); untuk menghayati (al-Hajj: 32); dsb. Dalam tasawuf, fakultas kalbu direduksikan fungsinya hanya sebagai instrumen untuk merasa dan menghayati. Karena karakternya yang bersifat rohani, akal—dalam istilah filsafat Islam—atau kalbu—dalam istilah al-Qur'an—mempunyai daya pemahaman metafisik *supra-empiric* yang

luar biasa. Hanya karena sifatnya *spasio-temporal*, akal (kalbu) tidak mampu menyingkap seluruh realitas metafisik. Karenanya, ia membutuhkan wahyu yang bersifat mutlak.

11. Konsep wahyu dalam al-Qur'an tidak sereduktif sebagaimana para ulama tafsir dan ulama kalam (teolog) memahaminya. Bagi mereka, wahyu adalah informasi metafisik yang bersumber dari Allah hanya untuk para Nabi dan Rasul yang disampaikan melalui malaikat Jibril, Allah berbicara langsung, atau dari belakang tabir (al-Syura: 51). Sedangkan menurut al-Qur'an, wahyu merupakan sarana dan komunikasi (*mode of Coninication*) Allah dengan hamba atau makhluk-Nya; mulai dari Rasul; manusia biasa—seperti Ibu Nabi Musa AS—(al-Qashash: 7); binatang—seperti lebah—(al-Nahl: 68); dan fenomena alam—seperti gunung—(al-Zalzalah: 5). Atas dasar ini, komunikasi Allah dengan makhluk-Nya, terutama dengan manusia, adalah suatu proses komunikasi antara Ruh Universal yang bersifat Mutlak dengan ruh individual yang bersifat *spasio-temporal*. Dengan demikian, upaya pemahaman akal (kalbu) terhadap pesan-pesan dan informasi wahyu merupakan sebuah proses interaksi rohaniah, namun kualifikasi dari hasil interaksi tersebut tetap bersifat relatif. Di samping itu, dalam tradisi tasawuf-filosofis konsep wahyu diidentifikasi menjadi dua kategori; Wahyu *tadwini* (tertulis), yakni al-Qur'an, dan wahyu *takwini* (alam atau tata-jagat raya termasuk manusia). Karenanya, ayat-ayat al-Qur'an disebut ayat-ayat *tadwini* (tertulis), dan fenomena alam serta manusia disebut ayat-ayat *takwini*—alam—(lihat Fushshilat: 53). Dalam konteks ini bisa dipahami bahwa proses akal (kalbu) dalam memahami pesan-pesan wahyu merupakan proses atau mekanisme interaksi antara ayat-ayat *takwini* (alam) dengan ayat-ayat *tadwini* (tertulis). Jika seorang filsuf atau ilmuwan, misalnya—apa pun kepercayaannya sedang berupaya memahami fenomena alam, pada dasarnya, ia sedang berinteraksi dengan wahyu atau ayat-ayat *takwini* (alam), yang ia sendiri pun merupakan bagian dari ayat-ayat *takwini* tersebut. Atas dasar ini, teori-teori *natural sciences* relatif bersifat universal karena watak hukum alam (Sunatullah) bersifat tetap. Sedangkan watak hukum sosial bersifat dinamis dan kompleks.
12. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 330.
13. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 327.
14. Ini sesungguhnya problem hermeneutik. Memahami dan menafsirkan merupakan gejala komunikasi antara pendengar dan pembaca (*audience* dan *reader*) dengan penutur serta pengarang (*author*) melalui teks. Dengan kata lain, problem hermeneutik adalah gejala teks. Sebelum pembaca menghadapi teks, pengarang lebih dahulu telah menghadapi problem teks. Apakah seorang pengarang benar-benar berhasil (tanpa distorsi) menuangkan ide-ide dan rumusan-rumusan pemikirannya melalui atau ke dalam teks. Pertanyaan ini, setidaknya, didasarkan kepada dua persoalan pokok: pertama, seberapa kemampuan artikulatif pengarang menuangkan rumusan ide-ide ke dalam teks (problem kompetensi bahasa); kedua, jika ide-ide pengarang begitu *sophisticated* dan abstrak, kemungkinan ia akan mengalami kesulitan untuk memilih teks yang dianggap mampu mengakomodasikan ide-idenya. Jika hal ini benar—dan dalam formulasi pemikiran filsafat merupakan hal lumrah—berarti teks yang digunakannya tidak merepresentasikan ide-idenya (problem inheren keterbatasan bahasa). Ikhwal teks wahyu, problem keterbatasan bahasa untuk mengungkapkan realitas metafisik tampak sangat menonjol. Karakter bahasa wahyu yang sangat dominan bersifat simbolik dan metaforik merupakan refleksi

dari problem keterbatasan bahasa ini. Selanjutnya, problem yang dihadapi pembaca adalah: pertama, menyangkut kompetensi atau kualifikasi subjektif dirinya dalam memahami atau menafsirkan teks; kedua, teks yang dihadapinya adalah teks produk pengarang yang dilatar belakangi oleh problem kompetensi bahasanya atau problem inheren keterbatasan bahasa itu sendiri. Ketika seorang pembaca berhadapan dengan teks, ia tidak serta merta mengetahui, dan sering-kali tidak menyadari, problem mana yang ada di balik teks: Apakah problem kompetensi bahasa sang pengarang, atau problem inheren keterbatasan bahasa. Dengan demikian, tingkat keberhasilan atau kegagalan pembaca dalam berhadapan dengan teks sangat tergantung kepada tingkat kesadaran dan kompetensinya dalam memahami atau menafsirkan problem-problem tersebut. Inilah yang dimaksud dengan problem hermeneutik; teori penafsiran.

15. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 330.

16. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 330.

### Daftar Pustaka

- Bastaman, Hanna Djumhana. "Corak Filosofis Psikologi yang Islami," *Ulumul Qur'an* II, No. 4, (1993).
- Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*, London: Hutchinson, 1978.
- Ba-Yunus, Ilyas. "Sosiologi dan Realitas Sosial Muslim," *Ulumul Qur'an* III, No. 4, (1993).
- Blacher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Connolly, John M. and Keutner, Thomas (eds.), *Hermeneutics Versus Science*, Indiana: University of Notre-dame Press, 1988.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1992.
- Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Jay, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston and Toronto: Little Brown and Company, 1973.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics*, Evanston: North Western University Press, 1969.
- Rahman, Fazlur. "Islamisasi Ilmu: Sebuah Respons," *Ulumul Qur'an* III, No. 4, (1993).
- Refleksi Vol. 1, No. 1 (1998)*

- Riceour, Paul. *The Conflict of Interpretation*, Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Schultz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*, Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- Slater, Phil. *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective*, London, Boston and Hanley: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Sirozi, M. "Pergumulan Pemikiran dan Agenda Masa Depan Islamisasi Antropologi," *Ulumul Qur'an* II, No. 4, (1993).

---

**Nurul Fajri MR**, dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, memperoleh gelar master dari IIS McGill University, Montreal, 1992.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004