

**POLITIK PENGETAHUAN KEISLAMAN:
PERGULATAN OTORITAS SAINTIFIK DAN RELIGIUS
DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



Oleh:

Moch. Muwaffiqillah

NIM: F53417031

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
2021**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Moch. Muwaffiqillah
NIM : F53417031
Program : Doktor (S3)
Program Studi : Studi Islam
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 27 Desember 2021

Saya yang menyatakan,



Moch. Muwaffiqillah

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Politik Pengetahuan Islam Indonesia: Pergulatan Otoritas Saintifik dan Otoritas Religius dalam Pengetahuan Keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam” yang ditulis oleh Moch. Muwaffiqillah ini telah disetujui pada tanggal 25 Juni 2021

Oleh:
Promotor



Prof. Akh. Muzakki, Grad. Dip. SEA, M.Ag., M.Phil, Ph.D.

Promotor




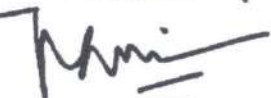





Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul, "POLITIK PENGETAHUAN KEISLAMAN: PERGULATAN OTORITAS SAINTIFIK DAN RELIGIUS DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM" yang ditulis oleh Moch. Muwaffiqillah ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tahap II/Terbuka pada tanggal 12 Januari 2022.


Tim Penguji:

1. Dr. Mohammad Arif, MA.
(Ketua/Penguji)
2. Dr. Rofhani, M.Ag.
(Sekretaris/Penguji)
3. Prof. Akh. Muzakki, Grad. Dip. SEA, M.Ag., M.Phil., Ph.D.
(Promotor/Penguji)
4. Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.
(Promotor/Penguji)
5. Prof. Fauzan Saleh, MA., Ph.D
(Penguji Utama)
6. Prof. Dr. Abdul Kadir Riyadi, M.Sc.
(Penguji)
7. Dr. Phil. Khoirun Niam
(Penguji)

: 
: 
: 
: 
: 
: 
: 

Surabaya, 12 Januari 2022
Direktur Pascasarjana,




Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300

E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Moch. Muwaffiqillah
NIM : F53417031
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana, S3 Studi Islam
E-mail address : wafiqmuhammad@iainkediri.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

POLITIK PENGETAHUAN KEISLAMAN: PERGULATAN OTORITAS SAINTIFIK
DAN RELIGIUS DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 03-04-2023

Penulis

(Moch. Muwaffiqillah)

Abstrak

Judul : Politik Pengetahuan keislaman: Pergulatan Otoritas Sainifik dan Religius di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Indonesia
Peneliti : Moch. Muwaffiqillah
Promotor : Prof. Akh. Muzakki, Grad. Dip. SEA, M.Ag., M.Phil, Ph.D.
Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.
Kata Kunci : Otoritas saintifik, otoritas religius, politik pengetahuan keislaman, komunitas epistemik

Otoritas saintifik dan otoritas religius adalah dua dimensi yang saling terkait dalam pengetahuan keislaman di perguruan tinggi keagamaan Islam atau PTKI. Kedua otoritas tersebut saling bersaing di dalam pengetahuan keislaman sebagai bagian yang terpenting di dalamnya. Dalam disertasi ini terma politik pengetahuan keislaman di PTKI dipergunakan untuk menguraikan bahwa produksi pengetahuan keislaman di PTKI tidaklah berlangsung dalam ruang kosong atau dengan sendirinya, tetapi berlangsung dalam medan genealogis dan praktik diskursif yang diselenggarakan oleh komunitas epistemik. Karenanya, produksi pengetahuan yang sedemikian merupakan peristiwa politik pengetahuan di mana *power* atau kuasa memainkan diri dalam memproduksi pengetahuan. Pertanyaan penelitian yang diajukan adalah sebagai berikut: 1. Bagaimana pembentukan pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam pada periode formatif? 2. Bagaimana pembentukan intelektual pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam kontemporer? 3. Bagaimana politik otoritas saintifik dan religius berlangsung dalam pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam?

Dengan menggunakan teori genealogi, praktik diskursif, dan komunitas epistemik, penelitian ini menghasilkan: Pertama, pada periode formatif, pengetahuan keislaman yang hendak dikembangkan dalam PTKI adalah pengetahuan keislaman yang berorientasi pada modernisasi. Kedua, Produksi pengetahuan keislaman saintifik ini berlangsung dengan konsolidasi komunitas epistemik para akademisi PTKI. Komunitas epistemik yang terkonsolidasikan dalam pengetahuan keislaman yang saintifik ini memainkan peran yang amat *powerful* sehingga ‘membuyarkan’ soliditas komunitas epistemik yang berbasis pada otoritas religius dalam kontestasi produksi pengetahuan keislaman. Ketiga, sejarah pengetahuan keislaman di PTKI berlangsung dalam konteks politik otoritas pengetahuan yang dinamis. Modernisasi di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam memasuki jantung pengetahuan keislaman itu sendiri. Hal ini ditandai dengan serangan yang kuat terhadap pengetahuan keislaman tradisional yang dianggap sebagai tekstual-normatif serta tidak *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*. Secara diskursif, hal ini berhasil mengesampingkan pengetahuan yang berbasis pada otoritas religius ini. Selanjutnya, pengetahuan keislaman menemukan bentuknya yang baru dalam kerangka saintifik. Ilmu-ilmu sosial dan humaniora menjadi pondasi baru bagi pengetahuan Islam kontemporer.

Abstract

Title : The Politics of Islamic Knowledge: The Contest between Scientific and Religious Authority at Islamic Higher Education

Researcher : Moch. Muwaffiqillah

Promoter : Prof. Akh. Muzakki, Grad. Dip. SEA, M.Ag., M.Phil, Ph.D.
Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.

Keywords : Religious authority, scientific authority, politics of Islamic knowledge, epistemic community

Scientific authority and religious authority are two interrelated dimensions of Islamic knowledge in Islamic higher education. The two authorities compete with each other in Islamic knowledge to be the most important part of it. In this dissertation, the term politics of Islamic knowledge is used to describe that the production of Islamic knowledge does not come from a vacuum and does not take place by itself, but engaged in a genealogical field and discursive practices organized by the epistemic community. Therefore, the production of knowledge in such a way is an event of politics of knowledge in which power plays itself in producing the knowledge. The research questions posed are as follows: 1. How is the formation of Islamic knowledge in Islamic Higher Education in the formative period? 2. How is the intellectual formation of contemporary Islamic knowledge in Islamic Higher Education? 3. How do the politics of scientific and religious authority take place in Islamic knowledge at the Islamic Higher Education?

By using the theory of genealogy, discursive practice, and epistemic community, this research resulted in: First, in the formative period, Islamic knowledge developed at Islamic Higher Education was Islamic knowledge oriented towards modernization. Second, the production of scientific Islamic knowledge takes place with the consolidation of the epistemic community of Islamic Higher Education academics. This epistemic community which is consolidated in scientific Islamic knowledge plays a very powerful role so as to “dissolve” the solidity of the epistemic community based on religious authority in the contestation of the production of Islamic knowledge. Third, the history of Islamic knowledge in Islamic Higher Education takes place in the context of a dynamic politics of authority of knowledge. Modernization in Islamic Higher Education attacks on the heart of Islamic knowledge itself. This is marked by a strong attack on traditional Islamic knowledge which is held as textual-normative and not *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*. Discursively, this excludes knowledge based on this religious authority. Furthermore, Islamic knowledge has found a new form within the scientific framework. The social sciences and humanities take a part as a new foundation for contemporary Islamic knowledge.

الملخص

العنوان	: سياسة العلوم الإسلامية. صراع السلطة العلمية والدينية في الجامعات الدينية الإسلامية
الباحث	: محمد موفق الله
المشرف	: الأستاذ الدكتور أحمد مزكي الدكتور أحمد نور فؤاد
الكلمات المفتاحية	: السلطة الدينية، السلطة العلمية، سياسة العلوم، المجتمع المعرفي

تعتبر السلطة العلمية والسلطة الدينية بُعدين مترابطين في العلوم في الجامعات الدينية الإسلامية بإندونيسيا. تتنافس السلطان بعضها بعضا في العلوم الإسلامية كأهم جزء فيها. يستخدم مصطلح سياسة العلوم الإسلامية بإندونيسيا -في هذه الأطروحة الدكتوراه- لتحليل أن إنتاج العلوم الإسلامية بإندونيسيا لا يأتي من فراغ من المكان ولا يجري بنفسه. ولكنه يحدث في مجال الجنيولوجي والممارسات الخطابية التي ينظمها المجتمع المعرفي. لذلك، فإن إنتاج العلوم بهذه الطريقة هو حدث سياسي معرفي تلعب فيه القوة المهنية في إنتاج العلوم.

أما الأسئلة التي تدور حولها هذه الأطروحة فهي: 1 كيف كان تكوين العلوم الإسلامية في الجامعات الدينية الإسلامية؟ 2. كيف يتم التكوين الفكري العلوم المعاصرة في الجامعات الدينية الإسلامية؟ 3. كيف تجري سياسة السلطة العلمية والدينية في العلوم الإسلامية في الجامعات الدينية الإسلامية؟.

باستخدام نظرية الجنيولوجية، والممارسة الخطابية، والمجتمع المعرفي، توصلت هذه الأطروحة إلى: أولاً، في الفترة التكوينية، كانت العلوم الإسلامية التي سيتم تطويرها في الجامعات الدينية الإسلامية بإندونيسيا هي العلوم الإسلامية التي كانت موجهة نحو التحديث. ثانياً، يتم إنتاج العلوم العلمية الإسلامية مع توطيد المجتمع المعرفي للأكاديميين في الجامعات الدينية الإسلامية بإندونيسيا. يلعب هذا المجتمع المعرفي الذي يتم ترسيخه في العلوم الإسلامية العلمية دوراً قوياً للغاية يترتب من أجله "حل" وطادة المجتمع المعرفي القائم على السلطة الدينية في معرض صراع إنتاج العلوم الإسلامية. ثالثاً، يحدث تاريخ العلوم الإسلامية في الجامعات الدينية الإسلامية بإندونيسيا في سياق سياسة سلطة المعرفة الديناميكية. يدخل التحديث في الجامعات الدينية الإسلامية في قلب العلوم الإسلامية نفسها. يتسم هذا بهجوم قوي على العلوم الإسلامية التقليدية التي تعتبر نصية معيارية غير صالحة لكل زمان ومكان. من الناحية الخطابية، يتمكن هذا من استبعاد المعرفة القائمة على هذه السلطة الدينية. ومن ثم، وجدت المعرفة الإسلامية شكلاً جديداً في الإطار العلمي. لتكون العلوم الاجتماعية والإنسانية أساساً جديداً للعلوم الإسلامية المعاصرة.

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Pernyataan Keaslian	ii
Persetujuan Promotor	iii
Pengesahan Tim Penguji Verifikasi	iv
Pengesahan Tim Penguji Ujian Tertutup	vi
Pengesahan Tim Penguji Ujian Terbuka.....	vii
Halaman Motto	viii
Abstrak	ix
Pedoman Transliterasi	xii
KATA PENGANTAR.....	xiii
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	19
C. Rumusan Masalah.....	22
D. Tujuan Penelitian	23
E. Kegunaan Penelitian	23
F. Kerangka Teoretik	25
G. Penelitian Terdahulu	30
H. Metode Penelitian	42
I. Sistematika Pembahasan	45
BAB II KONSTRUKSI OTORITAS SAINTIFIK DAN RELIGIUS DALAM PENGETAHUAN KEISLAMAN	47
A. Otoritas Saintifik	47
B. Otoritas Religius	59
C. Politik Pengetahuan Keislaman dalam Praktik Diskursif	70
D. Genealogi dan Komunitas Epistemik dalam Politik Pengetahuan keislaman	75
BAB III PERIODE FORMATIF PENGETAHUAN KEISLAMAN TRADISIONAL DAN MODERN DI INDONESIA	87
A. Pengetahuan Keislaman Pra-Perguruan Tinggi Keagamaan Islam ...	87
1. Pengetahuan Keislaman Tradisional	87
2. Pengetahuan Keislaman Modern	96

B.	Formasi Pembaharuan dan Modernisme Islam di Indonesia	102
C.	Institusionalisasi Pengetahuan Keislaman “Resmi”	106
D.	Pemikiran Islam kontemporer	115
E.	Pergeseran Kiblat Pemikiran Islam	131
1.	Harun Nasution dan Transformasi PTKI	132
2.	Abd. Mukti Ali dan Metode Studi Islam di Indonesia	137
3.	Nurcholish Madjid: Modernisasi dan Sekularisasi Islam	153
4.	Abdurrahman Wahid: Outsider Panutan Akademisi PTKI	155
BAB IV FORMASI INTELEKTUAL DALAM POLITIK PENGETAHUAN KEISLAMAN DI PTKI.....161		
A.	Pertautan Pengetahuan Keislaman dengan Ilmu Sosial Humaniora	161
B.	Paradigma Pertautan Pengetahuan Keislaman dengan Pengetahuan Barat	169
1.	Paradigma Reintegrasi UIN Jakarta	177
2.	Paradigma Integrasi-Interkoneksi UIN Yogyakarta	182
3.	Paradigma Integrasi Universal UIN Malang	186
4.	Paradigma <i>Integrated Twin Towers</i> UIN Surabaya	191
C.	Pengetahuan Keislaman Berparadigma Ilmu Sosial dan Humaniora dalam Jurnal Ilmiah	194
D.	Meneguhkan Pengetahuan Keislaman Sainifik dalam Paradigma Ilmu Sosial dan Humaniora	204
1.	Studi Sosial berlabel Studi Islam dan Otoritas Sainifik.....	204
2.	Otoritas Sainifik dalam Studi Sosial	209
E.	Komunitas Epistemik Sebagai Formatur Pengetahuan Islam.....	212
BAB V. POLITIK OTORITAS SAINTIFIK DAN RELIGIUS DALAM PEMBENTUKAN PENGETAHUAN KEISLAMAN DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM INDONESIA219		
A.	Serangan Terhadap Otoritas Religius Tradisional	219
B.	Pengetahuan Keislaman dalam Jeratan Diskursif	225
C.	Politik Kebenaran (<i>Politics of Truth</i>) dalam Formasi Pengetahuan Keislaman di PTKI	228
D.	Pergulatan Otoritas Sainifik dan Otoritas Religius dalam Pengetahuan Keislaman.....	244
E.	Otoritas Sainifik sebagai <i>The Reigning Truth</i>	271
BAB VI PENUTUP277		
A.	Kesimpulan	277
B.	Implikasi Teoretik	281
C.	Keterbatasan Studi.....	283
D.	Rekomendasi.....	284
DAFTAR PUSTAKA		286
DAFTAR RIWAYAT HIDUP		308

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Otoritas religius (*religious authority*) dan otoritas saintifik (*scientific authority*) merupakan dua aspek yang saling berkait berkelindan secara intrinsik dalam tradisi pengetahuan keislaman yang berkembang di institusi pendidikan tinggi keagamaan Islam di Indonesia. Pada awalnya otoritas religius bersangkut paut dengan sumber asali dari pengetahuan ini serta beragam metodologi yang dianggap *genuin* terlahir dari peradaban Islam, sedangkan otoritas saintifik bersangkutan dengan metodologi yang di pergunakan dalam mengkaji sumber asali pengetahuan tersebut dan lambat laun akan menentukan substansi tentang apa yang pada akhirnya disebut sebagai pengetahuan keislaman. Dalam prosesnya pergulatan kedua otoritas ini terus berlangsung dalam pengetahuan keislaman tersebut. Kedua otoritas tersebut saling bersaing untuk menundukkan pengetahuan ini dan menempatkan pada posisi yang superior dengan otoritas yang ada di dalamnya. Hingga pada akhirnya, apa yang disebut sebagai pengetahuan keislaman adalah pengetahuan dengan predikat saintifik yang mendulang seluruh otoritasnya. Penelitian ini bermaksud untuk mengurai bagaimana politik pengetahuan keislaman khususnya pergulatan otoritas saintifik dan otoritas religius dalam pengetahuan keislaman di Indonesia tersebut berlangsung.

Dalam terminologi politik, otoritas adalah bentuk dari kuasa. Namun demikian otoritas atau *authority* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan

sebagai “wewenang” ini memiliki pengertian sebagai sesuatu yang *benar* untuk melakukannya.¹ Selanjutnya John Hoffman menyebutkan bahwa otoritas melibatkan hubungan antara satu individu atau kelompok dengan lainnya dan dikarakterisasikan dengan tekanan persuasif ketimbang ancaman kekuasaan.²

Konsep otoritas tersebut sesungguhnya terlacak dalam Max Weber yang masyhur mengklasifikasi tiga macam wewenang ini, yakni tradisional, kharismatis dan rasional-legal. Ketiga taksonomi otoritas ini masing-masing memiliki sandaran. Otoritas rasional legal bersandar pada keyakinan terhadap pola aturan normatif dan mereka yang memiliki otoritas dengan aturan-aturan tersebut dan karenanya memiliki hak untuk mengeluarkan perintah. Otoritas tradisional disandarkan pada keyakinan yang mapan akan kesucian tradisi kuno dan legitimasi status mereka yang mengendalikan otoritas di bawahnya. Sedangkan otoritas kharismatik bertumpu pada pengabdian terhadap kesucian, kepahlawanan, atau keteladanan karakter seseorang, dan dari pola atau keteraturan normatif yang ditahbiskan olehnya.³

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹ Otoritas bermakna bahwa seseorang dapat mempengaruhi tingkah laku orang lain. Meskipun kuasa atau *Power* juga bisa dimaknai serupa, namun perbedaan antara *authority* dan *power* biasanya terletak bahwa dalam *power* atau kuasa mendatangkan kepatuhan melalui persuasi, tekanan, ancaman, paksaan atau kekerasan. Sedangkan otoritas di sisi lain didasarkan atas ‘hak untuk mengatur’ yang dirasakan dan mewujudkan kepatuhan melalui kewajiban moral pada pihak yang diperintah untuk taat. Andrew Heywood, *Political Theory: an Introduction* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 129-130.

² John Hoffman, *A Glossary of Political Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2007), 11.

³ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, trans. A. M. Henderson and Talcott Parsons (Oxford: Oxford University Press, 1947), 328. Ketiga bentuk otoritas Weberian ini sejatinya adalah tipe ideal (*ideal types*) di mana sesungguhnya dalam praktik ketiga jenis otoritas itu bisa saja menyatu berkelindan dalam diri seseorang. Mark Haugaard, “What is authority?” dalam *Journal of Classical Sociology* August 2017, 4, 1-29

Mengikuti skema Weber tersebut bisa ditarik pengertian bahwa otoritas saintifik bermuasal dari otoritas legal-rasional. Otoritas rasional Weberian mengaca pada jalinan teoretiknya tentang rasionalitas tindakan manusia yakni rasionalitas tujuan dan rasionalitas nilai. Pertama, Rasionalitas Tujuan menyebabkan seseorang atau sekelompok orang dalam suatu tindakan akan berorientasi pada tujuan tindakan tersebut, cara mencapainya serta akibat-akibatnya, dan Rasionalitas Nilai menyebabkan seseorang atau sekelompok orang dalam suatu tindakan dalam mencapai suatu tujuan orientasi utama adalah pada nilai-nilai atau norma yang membenarkan penggunaan suatu cara tertentu.⁴ Meskipun Guzman menyetujui banyak kritikus yang mengklaim tidak lengkapnya klasifikasi otoritas Weberian, utamanya menyangkut pentingnya nilai-rasional sebagai satu otoritas tersendiri di luar tradisional, kharismatis dan legal-rasional,⁵ namun Wolin menyatakan karena pengetahuan saintifik merupakan aktivitas yang dilembagakan maka ia konsisten dengan jenis otoritas “rasional-legal” yang bertumpu pada “kepercayaan pada ‘legalitas’ pola aturan dan hak normatif mereka yang dinaikkan ke otoritas di bawah aturan-aturan untuk mengeluarkan perintah.”⁶

Sedangkan otoritas agama dalam Islam, sebagaimana diyakini, bersumber dari Tuhan. Ia bersumber dari kebenaran agama yang secara berkesinambungan diwariskan semenjak dari Rasulullah Muhammad Saw. kemudian para khalifah dan

⁴ Lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987) 91.

⁵ Sebastián G Guzmán, “Substantive-rational authority: The missing fourth pure type in Weber’s typology of legitimate domination” dalam *Journal of Classical Sociology* (Vol. 15 No. 1, 2015), 77.

⁶ Sheldon S. Wolin, “Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory” dalam *Political Theory* (Vol. 9, No. 3, 1981), 416.

berikutnya para ulama' atau ahli pengetahuan agama.⁷ Di Indonesia, Ulama atau Kiai biasanya dan telah menjadi pemilik otoritas religius selama rentang waktu yang panjang.⁸

Otoritas pengetahuan keislaman dalam pengertian sebagai pengetahuan manusia, maka sesungguhnya, mengikuti Khaled Abou El Fadl, ia tidak ada. Mengawali perbincangannya tentang otoritas El Fadl menyatakan bahwa tak seorangpun atau sekelompok orangpun yang disandangi dengan otoritas Tuhan. Demikian klaimnya sebagaimana ajaran Sunni pada umumnya bahwa tidak ada sistem gereja dalam Islam sebagaimana ajaran agama Kristiani. Dalam sistem kegerejaan, gereja adalah mandataris otoritas Tuhan.⁹ Sedangkan dalam Islam setiap individu berkesinambungan langsung dengan Tuhan dan tanpa perantara. Namun demikian, otoritas Tuhan dan juga Nabi tetap terwakili dalam sejumlah teks yang pada akhirnya menjadi pusat otoritas dalam Islam.¹⁰

Ortodoksi¹¹ dengan demikian menjadi bagian penting di mana pengetahuan Islam yang mengklaim sebagai pengetahuan yang otoritatif atau tidak. Serupa

⁷ Rumadi, "Islam dan Otoritas Keagamaan" dalam *Jurnal Walisongo* (vol. 20 no. 1, Mei 2012). Lihat juga Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Chaliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Lihat juga Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), 34-49. Di Indonesia, otoritas keagamaan melalui perjalanan panjang nan berliku. Kajian bagaimana para Ulama' beroleh kekuasaannya dikaji dengan apik oleh Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012). Juga dalam Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi, *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003).

⁸ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960). Lihat juga Clifford Geertz, "Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker" dalam *Comparative Studies in Society and History*, (Vol. 2, No. 2, 1960).

⁹ El Fadl, *Speaking in God's Name*. 34.

¹⁰ Ibid., 38.

¹¹ Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia ortodoksi dimaknai sebagai 1. berpegang teguh pada peraturan dan ajaran resmi, misalnya dalam agama; 2. kolot; berpandangan kuno. Lihat Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), 1094. Sedangkan Merriam-

dengan alasan yang diajukan oleh Khalid Abou El Fadl, yakni tidak ada sistem kegerejaan dalam Islam—yang menentukan ortodoks atau tidaknya sebuah pengetahuan—, Fauzan Saleh menjelaskan bahwa ortodoksi benar-benar eksis di Islam dengan beberapa pertimbangan. Pertama, ortodoksi ditemukan dalam mayoritas tradisi keagamaan, juga termasuk Islam. Kedua, terma ortodoksi digunakan untuk membedakan yang benar dan yang salah. Ketiga, Islam adalah agama yang sangat konsern dengan kemurnian doktrinalnya.¹²

Transmisi pengetahuan keislaman Indonesia bersumber dari pengetahuan yang dikembangkan di Timur Tengah. Pada mulanya ia pengetahuan reproduktif dari pusat-pusat peradaban Islam. Meski demikian tidak sepenuhnya reproduktif, pengetahuan Islam juga produktif sebagaimana sejarah mencatatnya. Dalam studinya, Clifford Geertz, mengambil kerangka teoretik dari Robert Redfield tentang *great tradition* dan *little tradition*,¹³ menguraikan bahwa peran Kiai (*Islamic Scholar: 'Ulama'*) adalah *cultural broker*, makelar budaya yang menjembatani antara tradisi besar dengan tradisi kecil.¹⁴ Pada masa pra *nation-state*, yang dimaksud sebagai *great tradition* adalah seluruh jaringan tradisi yang bersumber dari peradaban Timur Tengah khususnya *al-Haramayn* (Makkah dan

Webster Dictionary menyatakan bahwa orthodox adalah *conforming to established doctrine especially in religion*. Abdurrahman Mas'ud menyebut bahwa dalam bahasa Inggris kata ortodoks memiliki makna benar atau doktrin yang diterima, *in harmony with what is authoritatively established*. Abdurrahman Mas'ud, "Sunnism and "Orthodox" in the Eyes of Modern Scholar" dalam *Al-Jami'ah* (No. 61, 1998), 107

¹² Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia* (Leiden: Brill, 2001), 46-47.

¹³ Kategori *great tradition* dan *little tradition* diperkenalkan oleh Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilisation* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), 40-41.

¹⁴ Geertz, "Javanese Kijaji," 229.

Madinah) sebagai pusat dari Tradisi Islam.¹⁵ Tidak mengherankan jika Azyumardi Azra menegaskan Geertz dengan menguraikan jejaring dari pusat peradaban Islam dengan pinggiran peradaban Islam. Pusat pengetahuan keislaman berada di *al-Haramayn* sebagai pusat peradaban Islam sedangkan nusantara atau Indonesia sebagai pinggiran peradaban Islam.¹⁶ Sehingga dari *al-Haramayn*-lah pengetahuan keagamaan bersumber dan mengalirkan otoritasnya melalui ‘Ulama’ kepulauan nusantara.

Melalui jalur ulama’ inilah pengetahuan keislaman dibakukan dalam lembaga-lembaga pesantren di Indonesia.¹⁷ Lembaga ini, pesantren, telah memaparkan diri sebagai pelestari nilai-nilai (pengetahuan) keislaman dalam bentangan waktu yang panjang. *Kitab Kuning* yang di dalamnya tertuang credo, ajaran dan ujaran yang dikembangkan dari kitab suci al-Qur’an dan al-Hadith telah menjadi bukti bagi kuatnya akar pengetahuan yang berada di Pesantren.¹⁸

¹⁵ Peran ini tetap berlangsung pasca kemerdekaan dengan perubahan tentang apa yang disebut sebagai *great tradition* dan *little tradition*. *Great tradition* kemudian didefinisikan dengan gagasan negara bangsa, nasionalisme, demokrasi dan Jakarta sebagai narasi dari tradisi besar yang dipasarkan oleh para kiai dari perannya sebagai makelar budaya. Ibid.

¹⁶ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama’ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Australia: Allen & Unwin, 2004) 2.

¹⁷ Penjelasan tentang apa yang disebut dengan pesantren dapat dibaca dalam Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994). Imron Arifin, *Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng* (Malang: Kalimasahada Press, 1992). Dua judul tersebut hanya untuk menyebut beberapa kajian mengenai pesantren dan sistem pengetahuannya. Tahun 1980-an, P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) menerbitkan jurnal pesantren yang cukup banyak mengulas seluk-beluk pesantren.

¹⁸ Ulasan mengenai kitab kuning telah dilakukan oleh Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarckat* (Bandung: Mizan, 1995). Juga dalam Martin van Bruinessen, “Kitab Kuning: Book in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library” dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, (Deel 146, 2/3de Afl. 1990), 226-269.

Sampai sekarang, pesantren—sebagai lembaga yang diklaim memiliki indigenuitas keindonesiaan—*istiqāmah* memapaki jalur tradisionalitas ini secara pasti. Pesantren bahkan telah menjadikan jati diri pendidikannya dalam rerangka tradisionalitas tersebut. Label *salaf* (meski secara global-internasional dipahami dalam konteks Wahhabi) di Indonesia diklaim sebagai implementasi dari nilai-nilai *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Dalam konteks ini label salaf pada pesantren sunni di Jawa pada khususnya merupakan cermin dari pergulatan wacana dan bentukan identitasnya. Beberapa makna salaf dalam konteks ini adalah, pertama; secara harfiah istilah ini berposisi dengan *khalaf* baik dalam pengertian modern maupun dalam pengertian asalnya yakni setelah abad ketiga Hijriyah di mana Islam dianggap sudah mulai tercemari oleh ragam pemikiran Yunani. Kedua, dalam konteks lokal salaf merupakan praktik tradisionalitas, dengan pelestarian nilai-nilai akulturatif antara Islam dan budaya lokal. Dalam hal ini berikutnya melahirkan kekhasan Islam-Jawa. Ketiga, Salaf adalah pengertian epistemologis yang mengangkut pengetahuan tentang salaf itu sendiri. Dalam langgam ini epistemologi salaf Sunni melahirkan metodologi pengetahuan dengan jejaring genealogi pesantren yang khas yang berbeda sepenuhnya dengan pesantren Modern Gontor misalnya.¹⁹

Selanjutnya hari ini kita mengenal institusi pengetahuan ke-Islaman yang berada dalam naungan kementerian agama yang bernama Sekolah Tinggi Agama Islam, Institut Agama Islam, atau Universitas Islam yang selama ini berada dalam nomenklatur Perguruan Tinggi Keagamaan Islam atau PTKI. Dalam perguruan

¹⁹ Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren* (Jakarta: Paramadina, 1997) 14.

tinggi yang berada dalam naungan kementerian agama ini berkembang juga pengetahuan yang selama ini dikembangkan di pesantren-pesantren semisal *'aqīdah, fiqh, bahasa Arab, ushul fiqh, al-qawā'id al-fiqhiyyah* dan lain sebagainya dan seterusnya. Namun demikian kultur akademis yang melekat dalam perguruan tinggi ini membedakannya dengan pesantren. Ditambah secara metodologis—sebagai konsekuensi dari kultur akademis tersebut—yang dicangkok dari model pendidikan ala Barat menjadikannya tidak sama lagi dengan pesantren.

Di sisi lain, penguasa pengetahuan tinggi di negeri ini sejatinya berada dalam asuhan kementerian pendidikan, kebudayaan, riset dan teknologi (Kemendikbud-Ristek) yang mengembangkan model pendidikan modern sekuler yang berkiblat pada dunia Barat *an sich*.²⁰ Transmisi pengetahuannya bersناد langsung pada pengetahuan Eropa dan Amerika. Demikian kementerian ini adalah agen utama pengetahuan yang berkembang di Indonesia, hanya melaluinya-lah kebenaran kognitif manusia Indonesia dibenarkan dan disalahkan.²¹

²⁰ Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 30. Nomenklatur sekuler untuk pengetahuan yang bersumber dari peradaban Barat digunakan oleh Mitsuo Nakamura dan Setsuo Nishino, "Islamic Higher Education in Indonesia" dan juga oleh Clifford Geertz dalam "Javanese Kijaji". Namun demikian, Zamkhsyari Dhofier dalam artikel "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia" sama sekali tidak menyebut istilah pengetahuan sekuler meskipun menyebutkan pengetahuan seperti antropologi, sosiologi dan lain sebagainya. Lihat Zamakhsyari Dhofier, "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia" dalam *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter*, (20:58, 1992). Pervez Hoodbhoy juga menyebutkan bahwa ilmu-ilmu pengetahuan kedokteran, astronomi, filsafat, matematika, ilmu alam, teori musik, dan seterusnya merupakan elemen-elemen pembelajaran sekuler. Lihat Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Books Ltd., 1991), 96.

²¹ Dalam logika yang sederhana melalui kementerian ini negara mempromosikan pengetahuan sebagai manifestasi dari titah mencerdaskan kehidupan bangsa. Pengetahuan yang dipromosikan hampir secara keseluruhan adalah pengetahuan yang bersumber dari Barat dengan penjenjangan yang dimulai dari Sekolah Dasar sampai Perguruan Tinggi. Setiap jenjangnya siswa yang merupakan 'bangsa Indonesia' memperoleh ijazah yang bisa digunakan untuk beragam kepentingan termasuk mendapatkan pekerjaan. Bahkan untuk untuk pendidikan setara SD sampai dengan SMA merupakan kewajiban yang harus ditempuh oleh anak-anak Indonesia. Ini artinya negara telah

Dalam masyarakat sekuler sains dapat dipandang mewakili otoritas sekuler.²² Bahkan pandangan dunia yang berorientasi saintifik akan mendislokasi masyarakat tradisional yang cenderung religius.²³ Hal ini menjadi mafhum karena hubungan konfliktual antara sains dan agama berakar pada teori sekularisasi.²⁴ Sehingga dari sekularisasi otoritas saintifik diklaim bermula. Klaim tersebut menyatakan bahwa sekularisasi adalah anak kandung dari konflik langsung antara sains dan agama yang menawarkan interpretasi berbeda dari fenomena yang sama.²⁵

Otoritas saintifik akhirnya terlahir dari kebenaran sains yang pada gilirannya menjustifikasi politik, budaya, hukum, media dan lain sebagainya. Ia memiliki rasionalitas ruang yang dikonstruksi untuk mengukuhkan kebenarannya, dan dengan begitu membedakan dirinya dengan praktik-praktik yang dianggap tidak layak karena bersifat non-saintifik.²⁶ Otoritas saintifik ini, dalam masyarakat Barat, bertumbuh kembang semenjak jaman Yunani terus berlanjut melalui era Kristen pertengahan. Dilanjutkan Galileo sebagai *watershed* (titik yang

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

menanamkan pengetahuan 'sah'nya dalam seluruh formulasi pendidikan yang dikembangkan oleh kementerian yang dianutnya.

²² Onurcan Yilmaz, dan Hasan G. Bahçekapili, "When Science Replaces Religion: Science as a Secular Authority Bolsters Moral Sensitivity" dalam *Plos ONE Journal*, September, 11, 2015. 2.

²³ Timothy L. O'Brien dan Shiri Noy, "Traditional, Modern, and Post-Secular Perspectives on Science and Religion in the United States" dalam *American Sociological Review* (American Sociological Association: 2015, Vol. 80) 93.

²⁴ *Ibid.*, 94.

²⁵ Moberg dalam Robert Wuthnow, "Science and the Sacred" dalam Phillip E Hammond. Ed., *The Sacred in Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1985) 187.

²⁶ Gieryn dalam Theodore L. Brown, *Imperfect Oracle: The Epistemic and Moral Authority of Science* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2009), 13.

menentukan), dan seterusnya dengan pengikut yang terus berkembang sampai saat ini.²⁷

Demikian, Kemendikbud-Ristek memiliki kuasa negara—sebagai yang paling otoritatif—di bumi Nusantara ini untuk mengelola pengetahuan masyarakat. Kementerian ini mengemban amanah untuk mencerdaskan kehidupan bangsa sebagaimana termaktub dalam *preamble* Undang-undang Dasar 1945. Itulah mengapa kementerian ini sedemikian berkuasa atas kognisi bangsa Indonesia.

Meskipun demikian kementerian Agama juga mendapatkan hak yang ‘cukup otonom’ dengan kementerian pendidikan, kebudayaan, riset dan teknologi (Kemendikbud-Ristek) dalam mengelola pengetahuan di perguruan tinggi yang bertajuk Perguruan Tinggi Keagamaan Islam tersebut. Dalam rentang waktu yang cukup panjang Perguruan Tinggi Keagamaan Islam ini telah memapankan posisinya yang cukup baik dalam perhelatan pengetahuan keislaman. Bermunculannya ‘juru bicara’ intelektual dari PTKI yang cukup mendapat tempat dalam masyarakat ilmiah adalah bukti hadirnya dan diperhitungkannya PTKI dalam praktik diskursif pengetahuan di Indonesia.²⁸

²⁷ Ibid., 38-40. Di sini Brown memang mengulas otoritas saintifik bersumber dari para filosof Yunani dengan pertimbangan bahwa pada dasarnya mereka adalah filosof alam yang menjadi cikal bakal ilmu pengetahuan alam. Tetapi sesungguhnya yang lebih penting daripada itu adalah bahwa filsafat Yunani menjadi *Queen of sciences* di mana seluruh pengetahuan yang diklaim sebagai ilmiah atau saintifik *mengangsu* dari padanya. Termasuk ilmu-ilmu sosial non-positivistik yang belakangan munculnya.

²⁸ Setidaknya nama Azyumardi Azra dan Amin Abdullah yang masuk dalam Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI) menunjukkan bahwa studi Islam yang di-diskursif-kan oleh mereka berdua memiliki cukup resonansi sehingga diakui sebagai pengetahuan yang ‘setara’ dengan anggota AIPI lainnya.

Secara formal, ruang publik pengetahuan di Indonesia terbagi menjadi dua, yakni yang bernaung dibawah Kemendikbud-Ristek dan dibawah naungan Kemenag. Dua pendidikan ini secara historis memapaki arus pengetahuan yang berbeda. Pengetahuan yang dikembangkan oleh Kemendikbud-Ristek adalah pengetahuan sekuler yang bertumbuh-kembang dari peradaban Barat. Sedangkan pengetahuan di Kemenag adalah pengetahuan keagamaan yang bersumber dari Kitab Suci.

Pendidikan yang bernaung di bawah Kemenag menempati strata kedua dibandingkan dengan pendidikan dibawah naungan Kemendikbud-Ristek.²⁹ Mulanya pendidikan Kemenag adalah bentuk yang lebih sistematis dari pendidikan agama yang awalnya dikembangkan oleh dunia pesantren. Pendidikan semacam IAIN pada awal berdirinya tahun 1960an adalah dengan semangat agar lembaga ini menjadi wahana untuk menempa ilmu pengetahuan yang lebih tinggi dan profesional. Artinya lembaga ini di orientasikan menjadi semacam agen perubahan dari masyarakat yang tradisionalis menjadi masyarakat modern dengan berbasiskan keagamaan yang kokoh. Karena itulah, pengetahuan dan keilmuan agama di Perguruan Tinggi Agama adalah ilmu yang sudah diberi semangat “perubahan” yang membedakan pengetahuan agama pada umumnya. Maka dengan semangat perubahan itu pula perguruan tinggi agama berusaha mensinergikan

²⁹ Sudah menjadi anggapan umum tentang hal ini. Mulanya madrasah perlu perlakuan khusus tentang cakupan kurikulum yang harus menyertakan matapelajaran ‘umum’ agar ijasahnya diakui setara dengan sekolah yang berada pada naungan kemendikbud-ristek. Implikasinya guru-guru untuk matapelajaran umum tersebut haruslah berasal dari lulusan perguruan tinggi umum pula. Hal yang sama juga berlaku pada perguruan tinggi keagamaan Islam. Sebagai misal meskipun bersifat administratif penjenjangan kepangkatan dosen mulai dari Jabatan Fungsional Lektor Kepala dan Guru Besar berada di bawah kuasa Kemendikbud-Ristek tersebut.

antara tuntutan sikap keberagamaan yang kokoh disatu pihak dan tuntutan perubahan sosial dipihak lain.³⁰

Sebelumnya, sebagaimana dicatat oleh Yudi Latif, terjadi sekularisasi pendidikan semenjak penjajahan belanda yang sebagai akibat dari politik etis belanda. Karenanya Pendidikan ala Barat yang sekuler ini dipromosikan oleh pemerintah Belanda dengan gencar. Sebagai akibatnya, pendidikan Islam mulai memperkenalkan pelajaran-pelajaran sekuler, menggunakan metode dan teknologi modern, serta mengangkat guru yang non-ulama dan bahkan perempuan dalam sistem pendidikan mereka.³¹

Demikian sebagaimana dijelaskan oleh Geertz, relasi sekuler dan Islam di Indonesia tidak bersifat konfrontatif. Di satu sisi sekolah-sekolah itu mempromosikan ideal-ideal sekularisme yang militan dan totalistik, tetapi di sisi lain, sekolah-sekolah itu memungkinkan dan bahkan mendorong tradisi keagamaan yang mapan yang memiliki cengkeraman kuat dalam pemikiran masyarakat untuk bisa menghadapi dunia modern, tidak dengan cara menolak atau menyerah padanya tetapi dengan cara ambil bagian di dalamnya.³² Dalam konteks ini pendidikan yang sepenuhnya dianggap sakral kurang berguna, sehingga perlu dilengkapi dengan yang sekuler, di mana sejarah, geografi, sains, matematika, dan lain-lainnya, akan diajarkan bersamaan dengan agama.³³

³⁰ Johan Meuleman, "The Institut Agama Islam Negeri at the Crossroads" dalam Johan Meuleman, ed., *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity* (New York: RoutledgeCurzon, 2002), 209-210. Lihat juga Mitsuo Nakamura dan Setsuo Nishino, "Islamic Higher Education in Indonesia" dalam *Higher Education Policy* (vol. 6, no. 2, 1993) 52.

³¹ Yudi Latif, *Dialektika Islam.*, 30.

³² Dalam Ibid.

³³ Clifford Geertz, "Javanese Kijaji", 241.

Sebagaimana diyakini oleh Latif, sekolah-sekolah Islam atau madrasah itu kemudian bergerak lebih jauh ke dalam trayek sekularisasi. Hal ini bisa dilihat dari pengajaran keagamaan perlahan semakin berkurang seiring dengan bertambahnya pengajaran sekular.³⁴ Di lain pihak kemudian diperkuat dengan fenomena para lulusan terbaik IAIN yang biasanya mengambil studi di Timur Tengah telah beralih dengan memilih jurusan ilmu-ilmu sekular dan universitas-universitas Barat selepas tahun 1970an.³⁵

Produksi pengetahuan keislaman yang berlangsung di PTKI menunjukkan infiltrasi yang amat kuat dari nalar sekuler atau dalam terminologi paling netral adalah saintifik terhadap pengetahuan keislaman. Landasan bagi bangunan tradisi intelektual di lingkungan IAIN yang dirintis oleh Harun Nasution memungkinkan akademisi untuk memperdebatkan doktrin agama secara kritis. Masuknya figur-figur seperti Harun Nasution dan Mukti Ali ke dalam komunitas PTKI menjadi faktor tersendiri bagi perubahan dalam tubuh PTKI tersebut.³⁶

Di samping pengaruh Nasution yang cukup luas itu, saintifikasi berfikir ini adalah akibat pengaruh dari pemikir-pemikir Muslim Kontemporer, dari Barat maupun Timur Tengah, yang mengajukan perlunya reformasi dan pembacaan ulang terhadap teks yang selama ini dipegangi. Melimpahnya bacaan, baik itu naskah asli maupun karya terjemahan, dari para pemikir Muslim Kontemporer

³⁴ Latif, *Dialektika Islam*, 31.

³⁵ Ibid. Di lain pihak pihak Dhofier menyatakan bahwa dikirimkannya para intelektual Islam ke negara-negara Barat untuk studi juga merupakan respon terhadap intelektual nasionalis yang banyak dikirim ke negara-negara Barat. Lihat Dhofier, "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia," 26.

³⁶ Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo, *Problem & Prospek IAIN*, (Jakarta: Ditbinperta, 2000), xxiii.

seperti Fazlur Rahman (1919-1988),³⁷ Hasan Hanafi (1935-2021),³⁸ Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010),³⁹ Mohammed Arkoun (1928-2010),⁴⁰ Muhammad Abid Al-Jabiri (1935-2010),⁴¹ Muhammad Shahrur (1938-2019),⁴² Fatima Mernissi (1940-2015),⁴³ dan lain sebagainya mendorong (sebagian) mereka untuk mengkaji ulang atau bahkan mengkritisi sistem pengetahuan keislaman yang selama ini dipelajari secara turun temurun.

Masifnya denyut perubahan bentuk atau format IAIN (Institut Agama Islam Negeri) menjadi UIN (Universitas Islam Negeri) juga merupakan fakta yang turut mewarnai dinamika dan pergulatan otoritas saintifik dan religius dalam pengetahuan keislaman. Perubahan ini berimplikasi pada dibukanya program studi dan fakultas yang biasanya hanya ada dalam perguruan tinggi ‘umum’ di bawah naungan Kemendikbud-Ristek. Misalnya fakultas ilmu sosial dan ilmu politik dengan sebagian atau seluruh program studinya, fakultas ekonomi dengan sebagian atau seluruh program studinya, bahkan beberapa Universitas Islam telah membuka

³⁷ Karya Rahman misalnya adalah: Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Juga Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1989).

³⁸ Beberapa karyanya misalnya Hassan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Kairo: al-Markaz al-‘Arabiy li al-Baḥṡ wa al-Nashr, 1980).

³⁹ Karya dari Abū Zayd misalnya Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sina‘ah lil-Nashr, 1994).

⁴⁰ Lihat beberapa karya Arkoun, Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).

⁴¹ Trilogi karya lengkapnya misalnya lihat dalam Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah: 2009). Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tahliliyah li Nudham al-Ma‘rifah fi al-Thaqafah al-‘Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1992).

⁴² Karya Shahrūr yang monumental misalnya dalam Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’an: Qira’ah Mu‘āsirah* (Damaskus: al-Ahali li al-Tibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1992).

⁴³ Ia terkenal dengan karyanya yang sangat sosiologis dalam Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland (New York: Addison-Wesley, 1991)

fakultas kedokteran yang selama ini hanya ada di perguruan tinggi umum yang besar saja. Fenomena berbagai STAIN yang berubah menjadi IAIN dan IAIN yang bertansformasi menjadi Universitas Islam disambut dengan luar biasa bukan hanya karena cakupan keilmuannya menjadi lebih luas, tapi juga karena dianggap bisa meningkatkan martabat perguruan tinggi keagamaan dalam konteks pengetahuan Indonesia. Karena itu, untuk menunjukkan keseriusannya Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) disibukkan oleh upaya untuk menemukan distingsi yang menunjukkan identitas yang berbeda dengan perguruan tinggi umum.⁴⁴

Seiring dengan perubahan format lembaga menjadi UIN, muncul-lah paradigma Islamisasi Ilmu pengetahuan, Integrasi Ilmu Pengetahuan, Integrasi-interkoneksi ilmu pengetahuan dan lain sebagainya. Namun demikian, pengetahuan keislaman sejatinya berada dalam pergulatan yang serius. Satu sisi ia harus membuktikan orisinalitasnya agar senantiasa terjaga otoritas yang terkandung di dalamnya dan di lain sisi karena wadahnya ada di perguruan tinggi, tampaknya harus mengikuti pengetahuan *mainstream* perguruan tinggi yang berpijak pada saintifikasi.⁴⁵

Di tengah usaha saintifikasi tersebut muncul-lah tudingan negatif terhadap pengetahuan keislaman yang berkembang di perguruan tinggi keagamaan Islam. Hartono Ahmad Jaiz misalnya melalui bukunya yang provokatif menuding adanya “Pemurtadan di IAIN”.⁴⁶ Adian Husaini juga mengklaim bahwa pengetahuan

⁴⁴ Fenomena ini disebut dengan *wider mandate*. Lihat Ronald A. Lukens-Bull, *Islamic Higher Education in Indonesia: Continuity and Conflict* (New York: Palgrave MacMillan, 2013), 16.

⁴⁵ Saintifikasi adalah jalan untuk menjadi ‘modern.’ Dan menjadi modern ini merupakan pilihan yang dijatuhkan dengan segala konsekuensinya seiring dengan visi negara.

⁴⁶ Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di IAIN* (Jakarta: Al-Kautsar, 2005), 21-31.

keislaman di PTKI telah terkontaminasi oleh liberalisme.⁴⁷ Adian Husaini juga menguraikan bagaimana pengetahuan keislaman yang dikembangkan oleh IAIN lebih banyak dihegemoni cara pikir Kristen-Barat.⁴⁸ Tudingan-tudingan tersebut sekaligus menjadi stigma yang sulit diabaikan dari wajah Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia yang tampak memudarkan otoritas religius dari dalam dirinya.

Baik karena proses saintifikasi di satu sisi dan tuduhan pemurtadan, liberalisme, hegemoni Kristen-Barat dan seterusnya di sisi lainnya maka hal tersebut memunculkan asumsi yang meneguhkan bahwa pengetahuan, termasuk di dalamnya adalah pengetahuan keislaman selalu dalam proses menjadi. Ia bukanlah sesuatu yang kodrati, kecuali yang bersifat *uṣūlīyah*, yakni al-Qur'an dan al-Ḥadīth. Pranata ilmu pengetahuan sesungguhnya berakar dalam masyarakat dalam kontestasi yang tak henti. Setidaknya menurut Meja dan Stehr proyek intelektual untuk menggambarkan batas epistemologis antara 'pengetahuan' dan 'kuasa' dan untuk membangun legitimasi visi ilmu pengetahuan sosial yang berkompetisi telah membentuk sejarah bidang pengetahuan tersebut.⁴⁹ Pengetahuan keislaman yang berkembang di Indonesia pun juga demikian. Perkembangannya tidak bisa dilepaskan dari pergulatannya yang panjang. Dengan asumsi tersebut penelitian ini

⁴⁷ Adian Husaini, *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2009), 53-80.

⁴⁸ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), 101-125.

⁴⁹ Di dalamnya, hubungan antara pengetahuan dan politik menjadi fokus utama dari atensi dan konflik, dan perumusan radikal masalah ideologi serta pertanyaan relativisme diperdebatkan dengan penuh semangat. Volker Meja dan Nico Stehr (eds.), *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute* (New York: Routledge, 1990), 3. Lihat juga Sarah Amsler, *The Politics of Knowledge in Central Asia: Science between Marx and Market* (New York: Routledge, 2007), 13.

laksanakan. Dengan demikian penelitian ini adalah penelitian tentang sejarah pengetahuan keislaman Indonesia di mana pengetahuan keislaman ditahbiskan dengan khidmat karena terkandung otoritas religius di dalamnya dan sekarang dikembangkan sedemikian rupa untuk meggapai otoritas saintifik.

Sedangkan Politik Pengetahuan keislaman, sebagai terma yang peneliti ambil tersebut mulanya terinspirasi oleh Omid Safi dalam bukunya *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Politik pengetahuan dikaji oleh Safi mengambil *locus* dan *tempus* pada masa dinasti Saljuq berkuasa dan mengendalikan pengetahuan masyarakat Islam saat itu *vis a vis* Isma'iliyah. Melalui terma ortodoksi, Sunni sebagai pengendalinya dan heterodoksi yang dilekatkan pada Isma'iliyah negara berhasil memenangkan produksi pengetahuan ortodoks. *Ideological State Apparatus* (ISA) Althusserian menjelaskan bagaimana politik pengetahuan berlangsung dengan sponsor negara.⁵⁰ Selanjutnya terma politik pengetahuan juga digunakan oleh Joanne Coysh dalam buku *Human Rights Education and the Politics of Knowledge*. Melalui teori diskursus Foucauldian, Coysh berasumsi bahwa praktik diskursif adalah penyusun pengetahuan masyarakat. Dan dari sana pula diskursus saintifik melakukan penetrasi bidang-bidang pengetahuan dan membentuknya.⁵¹ Cara di mana kuasa memproduksi pengetahuan, dan HRE, Human Rights Education adalah telaahnya,

⁵⁰ Omid Safi, *Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (North Carolina: The University of North Carolina Press, 2006) xxiii.

⁵¹ Joanne Coysh, *Human Rights Education and the Politics of Knowledge* (New York: Routledge, 2017)

mendasari dan didasarkan pada praktik-praktik dan relasi dominasi yang berlangsung dalam masyarakat.⁵²

Karenanya dalam disertasi ini terma politik pengetahuan keislaman di Indonesia dipergunakan dalam pengertian bahwa produksi pengetahuan keislaman tidaklah berlangsung secara natural. Pengetahuan ini berlangsung dalam praktik diskursif yang terus menerus hingga membangun *body of knowledge* yang penulis istilahkan sebagai pengetahuan keislaman. Dalam konteks ketidak-alamiah produksi dan reproduksi pengetahuan yang dalam telaah ini menggunakan perspektif diskursus dan genealogi Foucauldian maka berlangsunglah peristiwa politik pengetahuan. Politik pengetahuan tersebut mengasumsikan bahwa power atau kuasa memainkan diri dalam memproduksi pengetahuan keislaman di PTKI.

Secara teoretik, pentingnya penelitian terhadap politik pengetahuan keislaman utamanya tentang pergulatan otoritas saintifik dan otoritas religius adalah bahwa konstruksi pengetahuan keislaman di perguruan tinggi keagamaan Islam secara genealogis dikonstruksi oleh praktik diskursif melalui komunitas epistemiknya. Sebuah komunitas yang membangun bersama basis pengetahuannya melalui seperangkat cara pandang dan metodologis yang sama satu dengan lainnya tanpa harus terikat secara formal.

Dengan demikian penelitian ini hendak menelaah tentang otoritas saintifik dan religius yang berkontestasi di dalam pengetahuan keislaman. Penelitian ini hendak menolak asumsi umum yang mengemukakan bahwa pengetahuan itu—apalagi di perguruan tinggi yang bernaung di bawah kementerian negara dalam hal

⁵² Ibid.

ini kementerian agama—bersifat obyektif ilmiah *an sich* ataupun religius murni. Kedua otoritas ini berkontestasi sedemikian rupa hingga yang satu menegasikan yang lainnya. Pergulatan antara otoritas saintifik dan religius tersebut sesungguhnya ‘bernaung’ dalam medan politik yang penulis sebut sebagai politik pengetahuan keislaman.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Melalui latar belakang masalah yang penulis uraikan di atas maka di sini perlu diuraikan identifikasi dan batasan masalah yang penulis ajukan. Identifikasi dan batasan masalah tersebut meliputi:

Pertama. Pengetahuan, termasuk pengetahuan keislaman bukan saja *socially constructed* sebagaimana dinyatakan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann,⁵³ lebih daripada itu ia dikonstruksi secara politik (*politically constructed*).

Kedua, asumsi dan pembuktian bahwa pengetahuan keislaman di Indonesia juga dikonstruksi secara politik (*politically constructed*) haruslah terpenuhi unsur-unsur dari apa yang disebut dengan yang politik.

Ketiga, proses kontestasi dan konsolidasi pengetahuan, di mana pengetahuan muncul dan menawarkan diri serta mengajukan argumentasi tentang kebenaran mereka dalam sebuah arena pengetahuan dan kemudian terjadi proses konsolidasi pengetahuan sehingga sampai pada pengetahuan yang disepakati dan

⁵³ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Books, 1966), 15.

dikukuhkan menjadi pengetahuan yang secara ontologis benar adalah sebuah peristiwa politik.

Keempat, tidak sebagaimana asumsi lama yang menyebut bahwa politik selalu melibatkan negara sebagai aktor utama, maka politik di era demokrasi apalagi dengan menitikberatkan deliberasi maka seluruh warga negara adalah aktor politik. Dengan demikian, seluruh wacana yang dikembangkan sebagai ilmu pengetahuan keislaman adalah sah dan mendapatkan tempat yang layak untuk dibincangkan dan ditimbang dalam ruang publik pengetahuan.

Kelima, ruang publik pengetahuan adalah sebuah praktik diskursif. Praktik diskursus yang menempatkan pengetahuan keislaman menjadi aktor yang berkontestasi memperebutkan pengaruhnya kepada komunitas ilmiah atau bahkan komunitas saintifik yang pada akhirnya akan menetapkan pengetahuan mana yang absah dan *legitimated* dalam peradaban Indonesia.

Keenam, diskursus adalah arena di mana kontestasi dan konsolidasi pengetahuan berlangsung dalam rentang waktu yang panjang. Banyak yang muncul dan naik ke pentas pengetahuan tapi tidak sedikit pula yang berguguran.

Ketujuh, Politik Pengetahuan keislaman. Terma ini sudah penulis uraikan di atas bahwa pergulatan otoritas yakni otoritas religius dan otoritas saintifik dalam mengkonstruksi pengetahuan keislaman di Indonesia merupakan peristiwa politik. Tepatnya adalah politik pengetahuan keislaman di Indonesia. Beragam 'aktor' yang dimanifestasikan dalam bentuk gagasan, postulasi, argumentasi, deskripsi dan preskripsi pengetahuan berebut tempat untuk ditahbiskan sebagai pengetahuan keislaman.

Kedelapan adalah Otoritas Saintifik dan Otoritas Religius. Otoritas religius khususnya dalam Islam bersumber dari teks atau *lafz* atau *naşş*. Dari sana pengetahuan keislaman dibangun melalui sistem ortodoksi yang ketat. Nyaris tidak ada kebenaran di luar teks. Awal dan akhir pengetahuan selalu ada pada teks. Sedangkan otoritas saintifik adalah otoritas yang bersumber dari kebenaran ilmiah. Sebuah kebenaran yang diyakini telah membimbing umat manusia menuju modernisasi.

Kesembilan, Periode formatif adalah periode pembentukan awal pengetahuan keislaman di perguruan tinggi keagamaan Islam. Periode ini dimulai sejak berdirinya PTKI pada tahun 1950an sampai dengan tahun 1980an. Di PTKI pengetahuan tersebut dikelola secara modern dan diperkenalkan dengan pengetahuan modern dalam ruang pendidikan yang diselenggarakan oleh negara yang merupakan manifestasi dari modernitas.

Kesepuluh, Dinamika politik pengetahuan keislaman di perguruan tinggi keagamaan Islam telah melibatkan banyak agen dalam produksi pengetahuan keislaman tersebut. Ia bisa individu, institusi, dan juga gagasan kolektif yang melampaui individualitas dan institusionalitas. Sehingga sampai pada tahapan lahirnya produksi pengetahuan keislaman yang mapan di era kontemporer ini pembentukan intelektual menjadi bagian penting bagi tahapan pergulatan otoritas saintifik dan otoritas religius di PTKI.

Kesebelas, Produksi pengetahuan keislaman di PTKI pada akhirnya merupakan medan pergulatan antara otoritas saintifik dan otoritas religious. Politik otoritas ini sedemikian lekat dalam produksi pengetahuan keislaman di

PTKI hari ini dan secara umum telah melahirkan pengetahuan keislaman yang otoritatif.

Sedangkan masalah pada disertasi ini dibatasi pada pergulatan otoritas saintifik dan religius dalam pengetahuan keislaman yang berkembang di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. Pergulatan pengetahuan keislaman di luar PTKI yang ditampilkan dalam disertasi ini hanya berfungsi sebagai pendukung atas data-data yang telah ada. Juga, dalam penelitian ini tidak diarahkan untuk menyorot aspek ideologis ataupun sub-ideologis yang umumnya menyertai pijakan berpengetahuan dalam konteks keislaman semisal mazhab ataupun sekte tertentu dalam Islam. Dan paling akhir penelitian ini berfokus pada produksi pengetahuan keislaman dan bukan pada aspek tindakan politik dari aktor tertentu.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, di mana terjadi pergulatan antara otoritas religius dan otoritas saintifik dalam konstruksi pengetahuan keislaman di PTKI maka peneliti perlu mengajukan beberapa pertanyaan sebagai rumusan masalah.

1. Bagaimana pembentukan pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Indonesia pada periode formatif?
2. Bagaimana pembentukan intelektual pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam kontemporer?

3. Bagaimana politik otoritas saintifik dan religius berlangsung dalam proses pembentukan pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Indonesia?

D. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengungkap pembentukan pengetahuan keislaman Indonesia di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam pada periode formatif.
2. Untuk menjelaskan pembentukan intelektual pengetahuan keislaman kontemporer di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam.
3. Untuk menemukan implikasi pergulatan otoritas saintifik dan religius dalam pengetahuan keislaman di PTKI.

E. Kegunaan Penelitian

Teoretis

Penelitian disertasi tentang politik pengetahuan keislaman di PTKI yang penulis kaji dari sisi pergulatan otoritas saintifik dan otoritas religius memiliki banyak manfaat untuk melacak jejak perkembangan pengetahuan keislaman Indonesia khususnya di PTKI. Selama ini pengetahuan manusia dianggap sebagai yang alamiah begitu saja, sampai muncul anggapan bahwa pengetahuan bersifat sosial atau sosiologis seperti dalam karya Mannheim⁵⁴ dan selanjutnya Berger dan

⁵⁴ Lihat Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1979).

Luckman. Dalam kajian Mannheim, juga Berger dan Luckman⁵⁵ dipahami sebagai ketidak-alamiah pengetahuan manusia. Ia terkonstruksi secara sosial, dan tidak ada seorang individupun yang berhasil mengembangkan pengetahuannya tanpa ia berakar dalam pengetahuan masyarakat.

Melalui disertasi ini peneliti melanjutkan asumsi-asumsi Foucault bahwa pengetahuan adalah power.⁵⁶ Pengetahuan adalah kuasa. Demikian juga dalam pengetahuan keislaman yang dikembangkan oleh PTKI. Di sana, pengetahuan bukan hanya memiliki kuasa yang bersifat tunggal yang diterjemahkan dalam otoritas saintifik, tetapi juga sekaligus otoritas religius menilik kajiannya yang dikembangkan bersumber dari agama. Peneliti mengurai pergulatan dua otoritas ini dalam pengetahuan keislaman, serta implikasi-implikasi yang ditimbulkan oleh pergulatan dua otoritas ini dalam pengetahuan keislaman di PTKI.

Selain itu, penelitian ini memiliki kegunaan teoretik pula tentang praktik diskursif di perguruan tinggi keagamaan Islam yang pada akhirnya dimenangkan oleh otoritas saintifik dengan orientasi pada pengembangan penggunaan metodologi ilmiah seb.

Praktis

Secara praktis penelitian ini memiliki kegunaan sebagai acuan dalam rangka menimbang ulang jenis pengetahuan keislaman dengan otoritas seperti apa (saintifik atau religius) yang hendak disematkan kedalam PTKI. Pilihan-pilihan

⁵⁵ Berger dan Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Books, 1966).

⁵⁶ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Book, 1980).

atas jenis otoritas yang terkandung di dalamnya menjadikan para pengkaji pengetahuan keislaman di PTKI lebih optimal dan bertanggung jawab dalam mengambil sikap berpengetahuannya.

F. Kerangka Teoretik

Kerangka teoretik yang penulis pergunakan dalam disertasi ini adalah Praktik Diskursif dan Genealogi Foucauldian serta komunitas epistemik. Praktik diskursif bermuasal dari diskursus. Ada banyak pengertian mengenai diskursus, dalam pengertian yang paling luas, diskursus adalah pernyataan yang ditulis atau diucapkan atau disampaikan dengan menggunakan tanda-tanda, dan menandai hubungan yang lainnya dengan strukturalisme dan fokus-fokus dominannya pada bahasa. Namun menurut pengertian Foucault, diskursus merupakan bidang dari seluruh pernyataan (*statement*), kadangkala merupakan sebuah individualisasi golongan pernyataan, dan kadangkala sebagai praktek regulatif yang dilihat dari sejumlah pernyataan.⁵⁷

Asumsi utama dalam diskursus sebagaimana yang dinyatakan oleh Foucault adalah bahwa wacana (*discourse* atau diskursus) adalah cara tunggal agar realitas dapat dipahami secara sempurna. Dengan lain kata realitas tidak dapat dipahami seutuhnya jika seseorang tidak berada dalam sebuah diskursus yang sama. Karena berada dan memerlukan diskursus di mana seseorang terlibat untuk memahami realitas maka diskursus tersebut menerapkan *kekuasaan* kepadanya.

⁵⁷ Dalam Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 61.

Dalam bahasa Pip Jones, “siapa kita—apa yang kita pikirkan, apa yang kita ketahui, apa yang kita katakan—diproduksi oleh berbagai wacana yang kita hadapi dan gunakan.”⁵⁸ Karenanya wacana atau diskursus adalah bagian sentral dari *struggle for knowledge* yang melaluinya banyak hubungan fungsi kekuasaan.⁵⁹

Subyektivitas dan bahkan identitas manusia selalu dicipta oleh diskursus atau wacana yang merupakan tempat di mana subyektivitas dan identitas tersebut dikandung. Diskursus, dengan demikian, menciptakan satu-satunya cara untuk “menjadi” seseorang. Jalinan antara pikiran, bahasa, pengetahuan, dan tindakan—di mana seluruhnya merupakan jejaring diskursus—disebut praktik diskursif.⁶⁰ Oleh karena itu tidak berlebihan jika praktik diskursif merupakan jangkar sosial di mana ia menjadi tambatan bagi seluruh aktivitas sosial.

Dalam koteks ini kuasa dapat dipahami jika ia senantiasa hadir dalam wacana atau diskursus. Dalam hal ini *discursive-practice* (praktik diskursif) yang ditarik dari karya-karya Michael Foucault, akan membuka lebih banyak kemungkinan bagi analisis terhadap wacana serta sebagai bagian dari praksis politik. Salah satu keunggulan dari penghampiran *discursive-practice* adalah kepekaannya terhadap kuasa yang dianggap senantiasa hadir dalam setiap wacana. Dengan menggunakan penghampiran demikian, setiap wacana lantas disikapi sebagai sesuatu yang terbuka untuk dikaji dari segenap sudut baik yang mudah dikenali atau yang tersembunyi dan baik dari posisi yang berkuasa maupun yang

⁵⁸ Pip Jones, Liz Bradbury, dan Shaun de Boutilier, *Introducing Social Theory* (Inggris: Polity Press, 2011), 156.

⁵⁹ Joanne Coysh, *Human Rights Education and the Politics of Knowledge* (New York: Routledge, 2016)

⁶⁰ Pip Jones, Liz Bradbury, dan Shaun de Boutilier, *Introducing Social Theory*. 154.

dikuasai. Upaya penghampiran ini akan membantu menunjukkan bukan saja bagaimana makna diproduksi dan direproduksi dalam wacana, tetapi juga bagaimana suatu wacana-tandingan (*counter-discourse*) dibuat dan ditampilkan. Kuasa, demikian Foucault, dalam dirinya senantiasa juga mengandaikan perlawanan (*resistance*). Lewat wacana tertentu hubungan-hubungan kekuasaan diciptakan dan didistribusikan dalam batang tubuh masyarakat, demikian pula lewat wacana tertentu diandaikan keberadaannya dan bahkan diciptakan. *Dicursive-practice* sebagai cara pemahaman akan membuka banyak kemungkinan bagi kita dalam melakukan eksplorasi yang jauh dalam rangka interpretasi makna yang di dalamnya melibatkan pula proses-proses hegemoni dan hegemoni-tandingan (*counter-hegemony*).⁶¹

Dan kerangka teoretik yang peneliti pakai berikutnya adalah Genealogi. Tahun 1970 Foucault mulai membuat suatu transisi dari arkeologi menuju genealogi.⁶² Dalam genealogi ia menekankan pentingnya memasukkan “kuasa” dalam studi arkeologisnya. Karena baginya pengetahuan yang pada awalnya menjadi obyek arkeologis senyatanya telah disesaki oleh berbagai hasrat kepada ilmu pengetahuan tersebut.⁶³

⁶¹ Muhammad A.S, Hikam, “Bahasa dan Politik: Penghampiran ‘Discursive-Practice’” dalam Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1996) 86. Penulis juga mengambil *insight* dari Yudi Latif tentang praktik diskursif dalam pengertian bahwa diskursus atau wacana merupakan tindakan politik yang senantiasa dihidupi dan dikembangkan oleh agen-agen yang terlibat di dalamnya. Dalam konteks ini misalnya Yudi Latif menjelaskan bahwa ide *kemadjocan* merupakan praktik diskursif yang berkembang sejak munculnya gagasan Politik Etis dari Belanda. Lihat Latif, *Integensia Muslim dan Kuasa* (Bandung: Mizan, 2005), 66.

⁶² Pemikirannya menuju genealogi kekuasaan dimulai dengan kuliahnya sebagai “suara yang tak dikenal” dalam *The Discourse of Language*. George Ritzer, *Postmodern Social Theory* (New York: The McGraw-Hill Companies, Inc. 1997) 77.

⁶³ Steven Best dan Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (London: Macmillan International Higher Education, 1991) 49.

Konsepsi Foucault tentang genealogi ditimba dari ajaran sang nihilis kenamaan yakni Nietzsche. Genealogi kurang lebih bermakna ilmu tentang asal-usul. Nietzsche begitu berhasrat menemukan *origin/ursprung* atau asal-usul karena selama ini asal-usul dimengerti sebagai percobaan untuk mendapatkan esensi benda yang pasti, kemungkinan benda yang paling murni, identitas-identitas benda yang dilindungi dengan hati-hati dan karenanya membutuhkan penghapusan tiap topeng demi pengungkapan terakhir suatu asal-usul. Padahal dalam pandangan Nietzsche yang ditemukan mulanya dari sejarah benda-benda bukanlah identitas asal-usulnya yang tak dapat digugat, tetapi *it is the dissension of other things, it is disparity*.⁶⁴

Berikutnya, lanjut Foucault, perjalanan Nietzsche sampai pada “bahwa dalam terbukanya suatu tabir, kebenaran adalah kebenaran sejati dan kita telah cukup lama hidup tanpanya.” Dengan demikian kebenaran secara meyakinkan adalah semacam kesalahan yang tak dapat disangkal, karena ia diperkuat dalam bentuk yang tak dapat diubah dalam proses pematangan sejarah yang panjang.⁶⁵

Demikian, genealogi Foucault fokus pada asal usul (dalam kondisi sejarah yang kongkrit) dan (terutama keterputusan) perkembangan rezim-rezim kekuasaan/ilmu pengetahuan.⁶⁶ Genealogi merupakan sejarah intelektual yang sifatnya sangat khas, “cara mengaitkan muatan-muatan sejarah ke dalam

⁶⁴ Novella Parchiano, “Sejarah Pengetahuan Michel Foucault” dalam Listiyono Santoso, dkk. *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Arruzz, 2006) 168.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ritzer, *Postmodern Social Theory*, 78.

trayektori yang tertata dan teratur yang bukan penyingkapan sederhana asal-muasalnya atau realisasi niscaya dari tujuan dan maksudnya.⁶⁷

Genealogi berkebalikan dengan reragam studi sejarah lain yang meyakini bahwa hukum atau keniscayaan berada pada posisi yang sentral. Dalam perspektif genealogis, semuanya adalah mungkin. Secara inheren genealogi bersikap kritis, melibatkan “interogasi yang tak kenal lelah terhadap hal-hal yang diimani sebagai takdir, keniscayaan, natural atau netral.”⁶⁸

Dalam mengeksplorasi genealogi Foucault mengidentifikasi empat domain di mana diskursus/wacana terutama sekali dianggap membahayakan: politik (kekuasaan), seksualitas (atau hasrat), kegilaan, dan secara umum apa yang dianggap benar atau palsu. Foucault, sebagaimana ia mengikuti Nietzsche, mengidentifikasi domain terakhir sebagai “kehendak untuk kebenaran” atau “kehendak untuk berkuasa.”⁶⁹

Foucault mengaitkan ilmu pengetahuan dengan kekuasaan; Foucault menolak ide ilmu pengetahuan yang dikejar demi kepentingan sendiri, bukan demi kepentingan kekuasaan. Sains adalah contoh ranah yang dilibatkan untuk membedakan yang benar dan yang palsu. Selanjutnya pengetahuan menyingkirkan kandungan alternatif seperti yang “palsu.” Dalam hal ini kehendak untuk kebenaran diasosiasikan dengan kehendak untuk berkuasa; ranah keilmuan yang berusaha untuk mencapai hegemoni atas ranah-ranah yang lain.⁷⁰

⁶⁷ George Ritzer dan Jeffrey Stepnisky, *Sociological Theory, Tenth Edition* (Los Angeles: SAGE Publication, 2018) 654.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ritzer, *Postmodern Social Theory*, 79

⁷⁰ Ibid.

Bagi Foucault, pertanyaan, “*apa itu kuasa*” bersifat sekunder dibandingkan pertanyaan “*bagaimana kuasa itu dilaksanakan.*” Jadi, titik tembak Foucault dalam analisisnya tentang kuasa bukan pada hakekat atau esensi kuasa tetapi pada teknik kuasa. Secara simplistik, K. Bertens menulis beberapa *point* yang bisa dicatat dalam konteks kuasa Foucault, yaitu: 1. kuasa bukanlah milik melainkan strategi, 2. kuasa tak dapat dilokalisasi tetapi terdapat dimana-mana, 3. kuasa tak selalu bekerja melalui penindasan dan represi tetapi terutama melalui normalisasi dan regulasi, 4. kuasa tak bersifat destruktif melainkan produktif. “Kita harus berhenti melukiskan akibat-akibat kuasa dengan cara negatif: seolah-olah kuasa ‘meniadakan’, ‘merepresi’, ‘mensor’, ‘mengabstraksikan’, ‘menyelubungi’, ‘menyembunyikan’. Pada kenyataannya kuasa memproduksi. Kuasa memproduksi realitas; kuasa memproduksi lingkup objek dan ritus-ritus kebenaran. Baik manusia perorangan maupun pengetahuan yang dapat diperoleh daripadanya, termasuk produksi ini”, kata Foucault.⁷¹ Subjek, dengan demikian merupakan “karya” kuasa, yang sekaligus agen kuasa. Dalam konteks kuasa inilah pembicaraan subyek sebagai ‘being’ yang dikonstruksi oleh diskursus mengambil bentuknya. Subyek dengan demikian adalah produk kuasa.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang keilmuan yang berkembang di Universitas Islam negeri setidaknya telah dikaji oleh beberapa pihak. Penelitian Ari Anshori terkait dengan paradigma keilmuan yang dikembangkan oleh Universitas Islam Negeri dengan

⁷¹ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX : Prancis*, (Jakarta : Gramedia, 1996), 321-324.

merunut perkembangan teori dan konsep hubungan sains dan agama dalam perspektif Barat dan Islam. Ia menyimpulkan bahwa yang terjadi dalam paradigma keilmuan perguruan tinggi Islam bukanlah Islamisasi pengetahuan bukan pula saintifikasi Islam tetapi rekonsiliasi dan harmonisasi tradisi muslim dan sains modern atau integrasi dan interkoneksi sains.⁷²

Khozin juga melakukan penelitian dalam bidang kajian sejenis. Dalam penelitiannya ia berkesimpulan bahwa pengembangan ilmu di UIN Malang memiliki dasar-dasar filosofis dan berimplikasi terhadap struktur kurikulumnya serta memiliki langkah-langkah dan ditujukan untuk melahirkan lulusan yang berkepribadian Ulul Albab.⁷³ Sedangkan penelitian Waryani Fajar Riyanto dengan menggunakan teori sistem mencoba merekonstruksi sejarah studi Islam yang berkembang di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. Studi ini pada akhirnya membuka filsafat studi Islam yang ia sebut Teoantropo-kosmosentrik sistemik. Di bagian paling akhir ia bahkan mengklaim bahwa Indonesia adalah kiblat ketiga studi Islam dunia.⁷⁴

Berikutnya adalah penelitian Mohammad Muslih yang mengkaji tentang tren pengembangan ilmu Universitas Islam Negeri Yogyakarta dan Universitas Islam Negeri Malang. Dalam tulisan tentang tren pengembangan ilmu di Universitas Islam Negeri Malang ia berkesimpulan bahwa keilmuan yang

⁷² Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam: Membaca Integrasi Keilmuan atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, dan UIN Malang* (Jakarta: al-Wasat, 2018).

⁷³ Khozin, *Pengembangan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Konstruksi Kerangka Filosofis dan Langkah-langkahnya* (Jakarta: Kencana, 2016).

⁷⁴ Waryani Fajar Riyanto, *Studi Islam Indonesia (1950-2014): Rekonstruksi Sejarah Perkembangan Studi Islam Integratif di Program Pasca Sarjana Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) dan Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2014)

berkembang bersifat satu-padu antara pengetahuan agama dan sains-teknologi. Hal ini tentu bersesuaian dengan konsep pohon ilmu yang dikembangkan oleh Imam Suprayogo, rektor pertama UIN Malang. Namun demikian ia berkesimpulan bahwa kesatu-paduan pengetahuan keislaman dengan sains-teknologi lebih bersifat justifikasi. Ayat-ayat al-Qur'an dan hadith dijadikan pembener terhadap temuan-temuan yang diklaim sebagai saintifik. Karenanya ia juga mengkhawatirkan akan menghasilkan pengetahuan yang pseudosaintifik dan bersifat ideologis.⁷⁵ Sebaliknya dalam penelitiannya di UIN Yogyakarta ia menyimpulkan bahwa selain pengembangan keilmuan di sana sudah sesuai dengan petunjuk “spider-web” karya Amin Abdullah, tren pengembangan ilmu yang bercorak memperkokoh, mengembangkan, dan mem-breakdown paradigma keilmuan yang dikembangkannya baik dalam rangka meningkatkan keilmuan pada disiplin tertentu, maupun pada wilayah yang bersifat teknis-metodologis. Berbeda dengan yang di UIN Malang, kesatu-paduan ilmu di UIN Yogyakarta dengan al-Qur'an dan Hadith setara atau sejajar dengan konsep, teori dan temuan sains. Dengan demikian hubungan keduanya bersifat saling memverifikasi dan saling memfalsifikasi.⁷⁶

Kajian tentang tradisi akademik perguruan tinggi meliputi tradisi menulis, membaca, meneliti, kritik buku, terjemah dan lain sebagainya ditelaah dengan baik oleh Akh. Minhaji dalam bukunya *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*. Dalam

⁷⁵ Mohammad Muslih, “Tren Pengembangan Ilmu di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang” dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* (Vol. 6, No. 1, Juni 2016).

⁷⁶ Mohammad Muslih, “Tren Pengembangan Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta” dalam *jurnal Epistemé*, (Vol. 12, No. 1, Juni 2017).

buku ini ia juga menyajikan tradisi akademik McGill University khususnya yang berkaitan dengan *Institute of Islamic Studies*.⁷⁷ Selanjutnya Akh. Minhaji juga menguraikan tentang Islam versus Barat yang pada uraiannya tersebut ia mengupas pula tentang ilmu perspektif Barat dan ilmu perspektif Islam. Kajian yang dilakukan dalam buku *Agama, Islam, dan Ilmu: Visi dan Tradisi Akademik PTAIN/S* ini mengkaji secara filosofis-ontologis pengetahuan yang berkembang di perguruan tinggi keagamaan Islam. Pada kesimpulannya ia berharap bahwa Islam akan mengisi kehampaan spiritual sebagai akses negatif dunia modern-industrial.⁷⁸

Kajian lain tentang perguruan tinggi keagamaan Islam juga dilakukan oleh Fuad Jabali dan Jamhari. Buku yang bertitel *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* menguraikan bagaimana modernisasi merupakan gagasan utama yang dikembangkan oleh *policy makers* terkait dengan pembaruan Islam di Indonesia melalui perguruan tinggi keagamaan Islam. Buku tersebut menguraikan dengan baik bagaimana IAIN menjadi *melting pot* tempat bermuaranya beragam pandangan dan pendekatan studi Islam.⁷⁹ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad juga menelaah dinamika pengetahuan keislaman di Indonesia melalui bukunya yang bertajuk *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Dalam buku tersebut ia menetapkan bahwa terjadi pergeseran orientasi studi Islam di Indonesia. Ia

⁷⁷ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: SUKA Press, 2013).

⁷⁸ Akh. Minhaji, *Agama, Islam, dan Ilmu: Visi dan Tradisi Akademik PTAIN/S* (Yogyakarta: SUKA Press, 2017).

⁷⁹ Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002).

menguraikan bahwa hal itu terjadi karena alumni Barat yang begitu dominan dalam tradisi berpengetahuan di perguruan tinggi keagamaan Islam.⁸⁰

Artikel berjudul *Islamic Higher Education in Indonesia* ditulis oleh Mitsuo Nakamura dan Setsuo Nishino menjabarkan tentang bangkitnya kembali Islam melalui kemunculan IAIN yang ada di Indonesia. Semangat Islam yang ada pada IAIN ini membawa spirit modernis Islam yang meningkatkan kembali ibadah umat muslim seperti cara berdakwah, zakat dan ritual Islam lainnya.⁸¹ Selanjutnya, tulisan Hiroko Kinoshita dengan judul *Islamic Higher Education in Contemporary Indonesia: Through the Islamic Intellectual of al-Azharite Alumni* memaparkan bahwa peran IAIN cukup signifikan dalam memberikan ide pembaharuan bagi perkembangan pendidikan tinggi di Indonesia. Khususnya di UIN Jakarta, melalui program studi Dirasat Islamiyah, sistem pendidikan al-Azhar ditansplanti pada pendidikan kontemporer di Indonesia.⁸² Zamakhsyari Dhofier menulis artikel dengan judul *The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia* dengan menempatkan persoalan pada intelektualisasi pada *Islamic studies* yang ada di perguruan tinggi Islam di Indonesia. Proses intelektualisasi ini dinyatakan oleh penulis bahwa perlu adanya keseimbangan antara spiritual dan materi. Oleh karena itu muncul-lah perubahan sikap beragama pada orang urban yang merupakan

⁸⁰ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2017).

⁸¹ Mitsuo Nakamura dan Setsuo Nishino, "Islamic Higher Education in Indonesia" dalam *Higher Education Policy* (Vol. 6 No. 2, 1993).

⁸² Hiroko Kinoshita, *Islamic Higher Education in Contemporary Indonesia: Through the Islamic Intellectual of al-Azharite Alumni* (Kyoto: Kyoto University GCOE Working Paper Series, 2009).

proses intelektualisasi dari perkembangan diri manusia. Apa yang terjadi dalam pengetahuan yang berlangsung di IAIN adalah dalam trayek tersebut.⁸³

Artikel Jurnal yang berjudul *Islamic and Religious Studies: Challenges and Opportunities for Twenty-First Century Indonesia* ditulis oleh Mark Woodward ini menerangkan bagaimana tantangan serta peluang studi agama di abad 21. Salah satu fokus penulis adalah adanya pluralisme, yang merupakan suatu kepercayaannya. Oleh karena itu, peran *religious studies* harus jelas sebagai basis akademik, dan telah menjadi alternatif keilmuan baru seperti pada bidang keagamaan. Untuk itu ia menggariskan bahwa studi keagamaan haruslah dipahami sebagai wacana akademis tentang agama dan harus dibedakan dengan jelas dengan lintas garis keyakinan pemeluk agama.⁸⁴

Artikel dengan judul *Islamic Higher Education and Social Cohesion in Indonesia* karya Richard G. Kraince menjelaskan tentang peran pendidikan tinggi Islam sebagai perekat sosial. Seperti halnya pendidikan yang lain, IAIN juga sebagai agen untuk mempromosikan toleransi, pluralisme, kesetaraan gender, dan nilai-nilai sosial. IAIN mempunyai peran signifikan dalam menjaga hubungan harmonis dalam masyarakat.⁸⁵

Artikel dengan judul *The Institut Agama Islam Negeri at the Crossroads: Some Notes on the Indonesian State Institutes for Islamic Studies* oleh Johan

⁸³ Zamakhsyari Dhofier, "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia" dalam *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter*, (20:58, 1992).

⁸⁴ Mark Woodward, "Islamic and Religious Studies: Challenges and Opportunities for Twenty-First Century Indonesia" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 03, No. 01, 2009).

⁸⁵ Richard G. Kraince, "Islamic Higher Education and Social Cohesion in Indonesia" dalam *Prospects* (Vol. 37 No. 3, 2007).

Meuleman menjelaskan perjalanan serta fungsi IAIN bagi perkembangan Islam di Indonesia. Bentuk IAIN menjadi mirip dengan Al Azhar saat pendiriannya karena mengadopsi Fakultas Ushuluddin maupun Syariah. Sementara itu ketika sudah menjadi UIN maka ilmu-ilmu sekuler mulai muncul dalam institusi ini. Kajiannya telah meneguhkan bahwa IAIN berada dalam persimpangan tradisi keilmuan pribumi dan asing, kenegaraan dan masyarakat sipil, serta pengetahuan umum dan agama.⁸⁶

Abdullah Saeed menulis artikel dengan judul *Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia*. Ia menguraikan bahwa proyek reformasi IAIN dapat dilihat sebagai contoh bagaimana institusi pendidikan tinggi Islam yang pada dasarnya tradisional diubah menjadi institusi berwawasan modern, yang berhasil mengintegrasikan shari'ah dan etos modern. Ia menengarai bahwa integrasi seperti itu hanya mungkin terjadi jika ada kepemimpinan teologis yang positif dalam lingkungan politik dan intelektual yang jelas. Integrasi tersebut harus dilandasi oleh pemahaman tentang perubahan sosial, toleransi beragama, dan keterkaitannya dengan pembangunan nasional.⁸⁷

Dalam konteks komunitas epistemik khususnya dalam pengetahuan keislaman beberapa artikel berikut ini merupakan kajian sangat memadai. Artikel

⁸⁶ Johan Meuleman, "The Institut Agama Islam Negeri at the Crossroads" dalam Johan Meuleman, ed., *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity* (New York: RoutledgeCurzon, 2002).

⁸⁷ Abdullah Saeed, "Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia" dalam *Indonesia and the Malay World* (Vol. 27, No. 79, 1999).

yang ditulis oleh Akh Muzakki dengan judul “*Current Debate in the Post-Soeharto Indonesian Islam: Examining the Intellectual Base of Liberal and Anti-Liberal Islamic Movement*” membahas tentang basis intelektual pada dua kelompok ekstrem yang saling berlawanan, yaitu JIL (Jaringan Islam Liberal) dan MD (Media Dakwah). Kemunculan keduanya merupakan respon kebebasan dari rezim Suharto, yang masa itu banyak dilakukan tekanan oleh militer. Di era Pasca-Suharto, kedua aliran ini bebas mengekspresikan basis intelektualnya. JIL dengan model basis intelektual yang bebas dan modern, yang ingin menerapkan pembelajaran Islam Modern di Indonesia. Sementara MD, sebaliknya, termasuk kelompok yang konservatif, yang ingin memurnikan kembali ajaran Islam di Indonesia. Kajian ini menempatkan posisi intelektual sebagai hal penting yang mempengaruhi situasi dan kondisi perjalanan pada setiap zaman.⁸⁸ Artikel lain dengan penulis yang sama, Akh. Muzakki, berjudul *Is Education Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia*, menjelaskan tentang komunitas epistemik. Kajian ini dipaparkan oleh penulis melalui renungan apakah pendidikan mempengaruhi pola pikir seseorang. Sehingga penulis perlu untuk membandingkan pendidikan yang berbasis liberal dan anti-liberal. Hasilnya, bahwa seseorang liberal maupun anti-liberal tidak hanya ditentukan oleh pendidikannya saja tetapi lebih banyak oleh keterpaparan sosial dan juga latar belakang sosialnya. Di sinilah komunitas epistemik bekerja.⁸⁹

⁸⁸ Akh. Muzakki, “Current Debate in the Post-Soeharto Indonesian Islam: Examining the Intellectual Base of Liberal and Anti-Liberal Islamic Movement” dalam *Jurnal Al-Jami‘ah* (Vol. 45, No. 02, 2007).

⁸⁹ Akh. Muzakki, “Is Education Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia” dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 01, No. 02, 2007).

Berikutnya, artikel *Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Discourse in Indonesia* yang ditulis oleh Carool Kersten menjelaskan bahwa diskursus tentang Islam telah memunculkan beragam pemikiran para tokohnya. Mulai dari yang membahas wacana secara filsafat, Post-tradisional, Post strukturalis sampai pada Post-modern. Pemikiran-pemikiran seperti ini berkembang pesat di Indonesia pada saat itu.⁹⁰

Artikel dengan judul *Indonesias New Muslim Intellectuals* yang ditulis oleh Carool Kersten ini membahas tentang kemunculan intelektual muslim yang menawarkan komederanan. Seperti yang disebutkan oleh penulis bahwa tokoh intelektual muslim baru terutama di Indonesia ditandai dengan kemunculan pemikiran Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Dalam konteks ini mereka berdua merupakan pendobrak pemikiran Islam modern dan telah berhasil mengkonstruksi komunitas epistemiknya.⁹¹

Berikutnya, beberapa artikel berikut mengkaji tentang politik pengetahuan keislaman. Artikel yang ditulis oleh John T. Sidel, *The Changing Politics of Religious Knowledge in Asia: The Case of Indonesia* ini menjelaskan bahwa telah terjadi perubahan pengetahuan keagamaan secara politik. Maka tidak heran, muncul gerakan liberal, anti-liberal, konservatif, dan lain-lain. Asumsi utama yang dikembangkannya adalah *knowledge is power*. Dalam hal ini ia berasumsi monopoli agama lama, batas-batas agama lama, dan jangkar lama dari agama telah

⁹⁰ Carool Kersten, "Islamic Post-Tradisionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia" dalam *Sophia* (Vol. 54 No. 4, 2015).

⁹¹ Carool Kersten, "Indonesia's New Muslim Intellectuals" dalam *Religion Compass* (Vol. 3 No. 6, 2009).

lenyap. Hal ini diakibatkan oleh demokratisasi agama yang juga telah menghasilkan ketidakpastian yang meresahkan (*unsettling uncertainties*). Karenanya demokratisasi pengetahuan termasuk pengetahuan agama menempatkan pengetahuan keislaman berada pada posisi ‘politik’ yang sesungguhnya.⁹²

Selanjutnya artikel berjudul *Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization* oleh Bassam Tibi memaparkan tentang benturan dua kubu pengetahuan keislaman, yaitu Islam modern dan Islam fundamental. Dalam konteks ini melahirkan klaim pengetahuan yang berbeda yang pada akhirnya menimbulkan polemik bagi fundamentalis yang menganggap bahwa Islam modern telah ter-Baratkan. Oleh karena itu fundamentalis mengklaim gerakan *de-Westernisasi* sebagai gerakan politik pengetahuan keislaman.⁹³

Globalization and the Politics of Religious Knowledge Pluralizing Authority in the Muslim World karya Peter Mandaville menjelaskan tentang otoritas keagamaan dalam dunia Islam, ada liberal reformis dan literal ekstrimis. Dalam era Globalisasi, pluralisasi pengetahuan keislaman lebih tepat digunakan daripada mempertahankan ortodoksi yang sudah lama dipertahankan. Karena di era global, Islam dipolitisasi dalam masyarakat. Sehingga pengetahuan pluralisasi

⁹² John T. Sidel, “The Changing Politics of Religious Knowledge in Asia: the Case of Indonesia” dalam Saw Swee-Hock dan Danny Quah. (Eds.) *The Politics of Knowledge*. (Singapore: ISEAS, 2009).

⁹³ Bassam Tibi, “Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization” dalam *Theory, Culture & Society* (Vol. 12, No. 01, 1995).

membutuhkan otoritas yang dapat menekan terjadinya kontestasi/pertentangan dalam masyarakat muslim. Pada akhirnya klaim sumber otoritas yang monolitik dalam Islam tidak pernah ada. Yang terjadi hanyalah perluasan dan intensitas mengikuti perkembangan zaman.⁹⁴

Media Zainul Bahri menulis *Expressing Political and Religious Identity: Religion-Science Relations in Indonesian Muslim Thinkers 1970-2014*. Dalam artikel tersebut ia mengurai hubungan antara agama dan sains yang memunculkan perdebatan dua kubu antara tokoh agama dan ilmuwan. Beberapa tokoh yang ingin menjembatani atau mengintegrasikan hubungan agama dan sains ini beragam, ada yang memunculkan ide ayatisasi, obyektifikasi Islam, Islamisasi pengetahuan, sampai pada integrasi-interkoneksi. Perebutan identitas yang secara politis ini membawa pada sebuah eksistensi pemikiran yang dianggap benar. Dalam konstruksi yang dibangun Bahri gerakan tersebut memunculkan tiga agenda yakni politik identitas keislaman yang diperkuat, perlawanan terhadap sekularisasi Barat dan sikap dakwah yang defensif. Dengan ini kebangkitan Islam dengan seluruh aspeknya sedang diperjuangkan.⁹⁵

Penelitian yang tentang perkembangan pengetahuan keislaman yang berlangsung di luar PTKI dikaji oleh Imron Mustofa dan Tiar Anwar Bachtiar, Rumadi, dan Shonhadji Sholeh. Imron Mustofa mengambil *Islamic Worldview* dari kelompok Insists sebagai basis dari proses islamisasi Ilmu pengetahuan.

⁹⁴ Mandaville, "Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World" dalam *Theory, Culture and Society* (Vol. 24 No. 2, 2007).

⁹⁵ Media Zainul Bahri, "Expressing Political and Religious Identity: Religion-Science Relations in Indonesian Muslim Thinkers 1970-2014" dalam *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* (Vol. 5, No. 01, 2018).

Penelitian ini lebih mengamini gagasan yang semula disebarakan oleh Syed M. Naquib al-Attas.⁹⁶ Sedangkan Tiar Anwar Bachtiar mengkaji kritik terhadap Islam liberal yang dilakukan sejak H.M. Rasjidi sampai INSIST. Ia menjelaskan konstestasi paham Islam liberal dan para pengkritiknya mulai dari intensitas dan bahkan pada kualitasnya. Pada masa-masa akhir, atau di periode INSIST kualitas kritik yang lebih akademis dan dukungan sosial yang semakin menguat.⁹⁷ Sedangkan Penelitian Rumadi mengulas perkembangan pemikiran anak muda NU yang menjadi aktivis NGO. *Istiqamah* dalam ke-NU-an meskipun tampak melampaui tradisi tetapi sesungguhnya tetap dalam koridor *al-muḥafadhah ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhzu bi al-jadīd al-aṣlah*, adalah hasil utama dari penelitian ini. Intelektualisme baru yang dikembangkan secara metodologis dari pemikiran Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī menjadi kajian utama penelitian ini.⁹⁸ Sedangkan Penelitian Shonhadji Sholeh berkisah tentang anak-anak muda NU yang mengasah intelektualitasnya melalui eLSAD di Surabaya, LKiS Yogyakarta dan LAKPESDAM NU Jakarta. Dalam buku ini diulas, sesungguhnya telah terjadi tiga perubahan wacana dari kelompok Nahdliyyin baru ini yakni, pertama: perubahan wacana tentang *ahl al-sunnah wa al-jama’ah*, kedua, perubahan wacana tentang berbagai masalah kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan, ketiga: perubahan

⁹⁶ Imron Mustofa, *Gagasan Islamisasi Ilmu (Studi Tentang Kerangka Metodologi Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSISTS))* (Disertasi UINSA; 2018).

⁹⁷ Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia: Kritik-kritik terhadap Islam Liberal dari H.M Rasjidi sampai INSIST* (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2017)

⁹⁸ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2008).

wacana terhadap persoalan-persoalan global. Pos-tradisionalisme adalah istilah yang disematkan atas gagasan yang diusung oleh anak muda NU ini.⁹⁹

Kajian yang penulis kembangkan tentu bersinggungan baik langsung dan tidak langsung dengan beberapa penelitian tersebut di atas. Namun demikian penulis meyakini bahwa kajian yang menguraikan tentang politik pengetahuan keislaman Indonesia di mana pengetahuan keislaman Indonesia diurai dalam perspektif genealogi Foucauldian untuk memastikan pergulatan dua otoritas, saintifik dan religius, belumlah ada.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian dalam disertasi ini adalah penelitian yang bersifat historiografis yang dimulai dari awal mula masuknya pengetahuan keislaman ke Indonesia sampai sekarang ini. Karenanya penelitian ini lebih bersifat kepustakaan (*library research*) dengan mengkaji beragam data terkait dengan tema penelitian ini, baik yang berasal dari sumber utama (*primary sources*) maupun sumber pendukung (*secondary sources*).

2. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan pendekatan multidisipliner yang mencakup ilmu-ilmu keislaman, ilmu sosial dan sejarah. Sebagai yang utama kajian ini merupakan riset dalam bidang studi Islam yang menempatkan perihal keislaman

⁹⁹ Shonhadji Soleh, *Arus Baru NU* (Surabaya: JP Books, 2004)

sebagai bidang utamanya. Ilmu sosial dan sejarah atau historiografis digunakan untuk menambahkan tinjauan berbagai sudut pandang ilmu yang dianggap relevan dengan kajian ini.¹⁰⁰

Ilmu sosial atau sosiologi yang digunakan dalam penelitian ini mencakup kerangka teoretik praktik diskursif, genealogi, dan komunitas epistemik yang ketiga-tiganya merupakan teori yang dikreasikan oleh Michel Foucault. Teori-teori ini dipergunakan mengikuti kebutuhan akan karakteristik penelitian untuk mengungkapkan politik pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di mana di dalamnya pergulatan otoritas saintifik dan religius berlangsung.

Metode sejarah (*historical method*) yang digunakan mencakup tahapan-tahapan: pengumpulan sumber (heuristik), kritik dan verifikasi, penafsiran (interpretasi) dan penulisan (historiografi). Sumber utama (*primary sources*) penelitian ini ialah tulisan-tulisan (teks-teks) yang diproduksi oleh figur-figur ilmuwan dari PTKI atau komunitas ilmiah lainnya yang dapat diklasifikasikan sebagai *epistemic community*.¹⁰¹ Tulisan-tulisan tersebut meliputi buku, artikel dalam majalah atau jurnal, dan makalah yang disampaikan dalam seminar.

¹⁰⁰ Lihat Khoirun Niam dan Masdar Hilmy, *Kajian Islam Multidisipliner* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2020), 29.

¹⁰¹ *Epistemic community* atau komunitas epistemis komunitas yang disatukan oleh nalar epistemik yang sama. Sebelumnya diasumsikan bahwa individu atau personal-lah yang memiliki kemampuan berpikir. Dalam konsepsi filosofis berlandas pada filsafat *cogito* Cartesian. Dalam ujaran Descartes yang terkenal yakni *cogito ergo sum* (saya berpikir maka saya ada) mengandaikan bahwa berpikir bersifat sangat personal, tanpa budaya, tanpa kelas, tanpa gender, tanpa ras dan sebagainya. Namun pemahaman terkini tentang berpikir adalah berdasar kesepakatan-kesepakatan setidaknya terhadap cara, norma, metode berpikir tertentu. Lihat Hugh T. Miller dan Charles J. Fox, "The Epistemic Community" dalam *Administration & Society: January 2001*, 676. Tentang *epistemic community* dapat dilihat dalam Rizal Mallarangeng, *Mendobrak Sentralisme Ekonomi Indonesia 1986-1992* (Jakarta: Gramedia, 2008). Dalam perspektif Mallarangeng ini kemunculan sekelompok aktor sporadis dalam terikat dalam gagasan Liberalisme Ekonomi dan bergerak menentang gagasan lama, sentralisme, merupakan komunitas epistemis yang bisa dibaca dalam perspektif Kuhnian sebagai *Sift Paradigm*.

3. Data dan Sumber Data

Data dari penelitian ini adalah dokumen-dokumen pengetahuan yang menggambarkan politik pengetahuan keislaman. Politik pengetahuan keislaman merupakan sebuah proses pergulatan otoritas saintifik dan religius di perguruan tinggi keagamaan Islam Indonesia. Kedua otoritas tersebut berkontestasi dalam pengetahuan yang selama ini disebut sebagai pengetahuan keislaman.

Sumber utama dari penelitian ini adalah jurnal-jurnal ilmiah yang dikelola oleh Perguruan Tinggi Keagamaan Islam utamanya Jurnal internasional dari PTKI, meliputi *Jurnal Studia Islamika* dari Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* dari Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Journal of Indonesian Islam* dari Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* dari Institut Agama Islam Negeri Salatiga, dan *QIIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* dari Institut Agama Islam Negeri Kudus.

Menempatkan jurnal-jurnal internasional dari PTKI tersebut sebagai sumber utama bukan tanpa alasan. Dari artikel yang dimuat dalam jurnal-jurnal internasional tersebut bisa dilihat dan dianalisis karakteristik pengetahuan keislaman yang merupakan produksi pengetahuan mereka. Pada akhirnya akan dinilai apakah pengetahuan yang diproduksi dan termaktub dalam artikel-artikel tersebut lebih mencerminkan otoritas saintifik ataupun otoritas religius.

Namun demikian sumber data lainnya semisal buku-buku dan dokumen lainnya juga merupakan hal penting untuk dipertimbangkan dalam penelitian ini.

Dengan demikian data utama dari penelitian ini digali dari data kepustakaan yang mendokumentasikan proses produksi pengetahuan keislaman di PTKI.

4. Tekni Pengumpulan, Pengecekan dan Analisis Data

Data yang diperoleh dari pelbagai sumber tersebut kemudian diverifikasi, baik orisinalitas, kredibilitas maupun relevansinya. Data yang orisinal, kredibel dan relevan dengan fokus penelitian ini kemudian ditafsirkan dan dianalisis. Dalam studi sejarah intelektual, analisis dilakukan terhadap teks atau analisis tekstual (*textual analysis*), dan analisis intertekstual atau antar-teks (*inter-textual analysis*) dilakukan untuk mengaitkan satu teks dengan teks yang lain agar diketahui relasi dan interrelasi dan kemungkinan adanya saling pengaruh mempengaruhi. Selain itu, analisis konteks (*contextual analysis*) juga dilakukan untuk meletakkan teks-teks yang menjadi data penelitian dalam konteks sejarah, sosial dan politiknya.

I. Sistematika Pembahasan

Kajian tentang politik pengetahuan keislaman yang terkonsentrasi pada pergulatan otoritas saintifik dan religius di PTKI dimulai dengan latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, penelitian terdahulu, metode penelitian serta sistematika pembahasan.

Bab kedua berisi otoritas religius, otoritas saintifik, Politik Pengetahuan keislaman dalam Praktik diskursif, Genealogi dan Komunitas Epistemik Dalam Politik Pengetahuan keislaman dan otoritas dalam komunitas epistemik.

Bab ketiga mengkaji formasi pengetahuan keislaman Indonesia tradisional dan modern yang meliputi pengetahuan keislaman pra-perguruan tinggi keagamaan Islam, formasi pembaharuan dan modernisme Islam di Indonesia, institusionalisasi pengetahuan keislaman “resmi”, pemikiran Islam kontemporer, pergeseran kiblat pemikiran Islam.

Bab keempat berisi tentang formasi intelektual dalam politik pengetahuan keislaman di PTKI yang meliputi: pertautan pengetahuan keislaman dengan ilmu sosial humaniora, reaksi institusional pertautan pengetahuan keislaman dengan pengetahuan Barat, studi Islam berparadigma ilmu sosial dan humaniora dalam jurnal ilmiah, meneguhkan pengetahuan keislaman saintifik dalam paradigma ilmu sosial dan humaniora, komunitas epistemik sebagai formatur pengetahuan keislaman.

Selanjutnya bab kelima memuat tentang politik kebenaran dalam formasi pengetahuan keislaman di PTKI yang meliputi: serangan terhadap otoritas religius tradisional, pengetahuan keislaman dalam jeratan diskursif, pergulatan otoritas saintifik dan otoritas religius dalam pengetahuan keislaman, dan otoritas saintifik sebagai *the reigning truth*.

Bab keenam adalah penutup yang berisi kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi dan rekomendasi.

BAB II

OTORITAS SAINTIFIK DAN RELIGIUS DALAM PENGETAHUAN KEISLAMAMAN

A. Otoritas Saintifik

Sains terlahir dalam peradaban manusia semenjak abad 14 dan 15 di Eropa. Kisah Galileo dari Galilei umumnya menjadi pedoman awal mula lahirnya sains dalam peradaban manusia modern. Yaitu pada masa ketika peradaban manusia dikuasai oleh Gereja. Thomas Kuhn mencatat bahwa asimilasi mekanika Galileo dan Newton melahirkan serangkaian debat yang sangat terkenal dengan aliran Aristoteles, Descartes dan Leibniz tentang standar yang sah bagi sains.¹ Yang ingin disampaikan di sini adalah betapa Kuhn mengabarkan telah terjadi pertentangan paradigma dari dua kelompok utama ini. Satu diwakili oleh paradigma Aristotelian dan satunya Galilean. Pertentangan dua paradigma ini berikutnya menjadi mainstream paradigma dalam alur ilmiah.

Paradigma berikut ini mengacu pada nama Galileo dari Galilei atau yang sering disebut Galileo Galilei. Premis dasar pemikiran mutakhir tersebut di muka ini disebut ‘paradigma Galilean’. Disebut demikian karena seorang pemikir bernama Galileo dari Galilea (1564-1642) inilah yang dianggap sebagai perintisnya. Galileo adalah salah satu figur yang paling penting dalam awal sejarah sains modern. Dia memberi kontribusi yang sangat signifikan dalam fisika dan

¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962) 48.

astronomi; ia adalah orang pertama yang menggunakan teleskop untuk observasi astronomis, ia sangat yakin terhadap nilai eksperimen dalam fisika; ia mengakui kekuatan matematika dalam merumuskan hukum fisiknya. Karyanya jelas mewakili kombinasi observasi obyektif dan analisis teoritis rasional yang sekarang menjadi karakteristik pendekatan ilmiah bagi pengetahuan. Ini membuka jalan bagi perumusan sistematis terhadap hukum dasar mekanika fisika yang kemudian dicapai oleh Isaac Newton (1642-1727).²

Tokoh ini amat masyhur bukan hanya lantaran penemuan paradigmatiknya yang bertahan atau dipertahankan hingga sekarang, tetapi lantaran juga ia telah menjadi simbol bagi pertentangan sains terhadap agama.³ Isu yang menyebabkan konflik Galileo dengan Gereja adalah teori Copernicus bahwa matahari, bukan bumi, yang merupakan pusat dari sistem planet kita; matahari masih berdiri sementara bumi berputar mengelilinginya dan berputar pada porosnya. Sebelumnya Nicolas Copernicus telah menerbitkan *De Revolutionibus Orbium Coelestium* tahun 1543 dan diterima oleh otoritas Gereja. Bahkan buku tersebut didedikasikan untuk Paus Paulus III. Selama bertahun-tahun buku itu dibaca secara bebas oleh orang Katolik, tetapi menjelang akhir abad keenam belas, mungkin sebagai bagian dari reaksi mereka terhadap Reformasi Protestan, para teolog Katolik mulai mempertanyakan apakah teori Copernican bid'ah, tidak konsisten dengan kitab suci. Di beberapa tempat dalam Perjanjian Lama tersurat dan tersirat sifat tak Bergeraknya bumi dan mobilitas matahari. Dalam Kitab Joshua, misalnya,

² Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science* (London: Routledge), 19.

³ Finocchiaro menyebutkan bahwa "Galileo as a Symbol of Science Versus Religion". Lihat Maurice A. Finocchiaro, *Defending Copernicus and Galileo* (London: Spingler, 2010), 291.

diceritakan bagaimana Joshua berdoa kepada Allah, meminta bahwa matahari dihentikan dalam gerakan normal sehari-hari dari timur ke barat untuk tetap memberikan cahaya bagi kelanjutan pertempuran di mana pasukannya terlibat di dalamnya. Galileo yakin bahwa Copernicus benar tetapi, mengingat permusuhan dari otoritas Gereja, ia memilih lebih baik tidak mengatakannya.⁴

Namun demikian mazhab paradigmatiknya-lah yang terus menerus didaras dalam rangka mengurai ragam pengetahuan yang tidak tunggal. Jika paradigma Aristotelian yang mengacu pada Aristoteles lebih mengurai bahwa semesta bersifat *pre-established*, Harmony, Teleologik dan karenanya Finalistik, maka paradigma Galilean bersifat sebaliknya. Paradigma Galilean malah menunjukkan bahwa semesta bersifat *Chaostic, Random, Mechanistic, dan Causalistic*.⁵

Premis dasar Galilean ini berpangkal dari anggapan yang jelas berbeda dan berseberangan dengan paham paradigmatik yang Aristotelian atau Leibnizian itu. Yakni, bahwa alam semesta itu pada hakikatnya merupakan himpunan fragmen (yang kelak distilahi 'variabel') yang jumlahnya tak terhingga, yang secara interaktif berhubungan yang berlangsung secara berterusan tanpa mengenal titik henti, sampai kelak tiba pada titik akhirnya. Semesta adalah jaringan kausalitas, eksis di tengah alam indrawi yang objektif, berada di luar rencana dan kehendak siapapun, yang karena itu tak sekali-kali tunduk kepada imperatif alami yang berlaku universal.⁶

⁴ Gordon, *The History*, 20.

⁵ Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge, 1971), 2-7.

⁶ Ibid, 7.

Prototipe dari pandangan Galilean adalah berkaitan dengan hukum yang menghubungkan dengan fenomena dari hal-hal tertentu yang terukur secara numerik dari hal-hal umum yang berbeda yang dapat ditentukan. Disinilah ia berbeda dengan penjelasan yang sifatnya teleologis.⁷ Di sini dapat diyakini jika hukum yang menghubungkan selalu bersifat mekanistik. Sebab dan akibat adalah ungkapan yang mewakili bagaimana fenomena semesta dijelaskan oleh paradigma ini.

Lebih lanjut dari sebatas mereproduksi, penguasaan atas berbagai relasi kausal antar-faktor variabel ini dapat pula dilakukan untuk menciptakan relasi-relasi baru dalam mengkombinasikan antar-variabel yang akan melahirkan fakta-fakta baru yang pada umumnya tidak prediksi sebelumnya. Dari pengetahuan tentang dan penguasaan atas berbagai kausa (sebab) dan efek (akibat) yang tak kunjung berakhir inilah lahirnya ilmu pengetahuan (*science*: sains) berikut beragam metodenya untuk memanipulasi relasi sebab-akibat ke arah purwaragamnya yang tak hanya bernilai ilmiah/saintifik tetapi juga teknologik.⁸

Karenanya kausalitas selalu bermakna deterministik. Determinisme kausalitas ini membincang mekanisme absolut yang berlangsung dalam langgam proses yang ditentukan oleh sebab dan akibat. Yang disebut sebagai sebab selalu merupakan peristiwa faktual dan empirikal, sedangkan yang disebut sebagai akibat adalah selalu bersifat konseptual dan logikal.⁹ Karenanyalah paradigma Galilean ini dalam periode berikutnya diambil alih dan dikembangkan oleh positivisme.

⁷ Ibid., 170

⁸ Gordon, *The History*, 22.

⁹ Von Wright, *Explanation...*, 34.

Berpikir positivistik berarti berpikir non-teleologis (*teleos* = berarah ke suatu tujuan yang final), sehingga terjadinya setiap akibat pastilah secara logis dan lugas diterima sebagai konsekuensi terjadinya suatu sebab. Karenanya, bermula dari paradigmanya yang nonteleologik seperti itu, kelompok positivis tak menerima istilah *rule of man* atau *rule of human being* atau *rule of "other beings"* (yang supranatural sekalipun). Sebagaimana halnya dengan seluruh kejadian yang berlangsung di alam semesta yang tunduk pada suatu hukum yang sifatnya universal dan objektif, kehidupan manusiapun seharusnya dapat dijelaskan dalam wujudnya sebagai proses-proses aktualisasi hukum kausalitas yang universal itu pula.¹⁰

Positivisme bertumpu pada beberapa asumsi dasar yang menghubungkan Saint-Simon, Comte, Durkheim, dan James. Pertama, Positivisme menghindari penyebab pertama, dengan mempertahankan bahwa ilmuwan masyarakat harus mengumpulkan bukti yang ada untuk membangun argumen. Jadi sambil menghindari diskusi tentang penyebab pertama, mitos genesis dan mitos penciptaan, Positivisme membutuhkan epistemologi yang dapat membedakan antara fenomena primer dan sekunder. Kedua, Positivisme bersandar pada teori tentang sifat manusia dan teori emosi, daripada pada konten atau doktrin ideasional tertentu. karena mereka berakar pada reaksi manusia universal, tampak objektif dan eksternal, memperoleh kekuatan yang tidak dapat dimiliki oleh ide individu. Ketiga, Positivisme menunjuk sebagai realitas fundamental yang dipelajari oleh sains positif tentang kekuatan-kekuatan yang mendasari tindakan

¹⁰ Ibid., 35.

manusia. Postulat ini, prinsip ini, pada gilirannya mengimplikasikan batasan yang jelas pada kemampuan individu qua individu untuk berpikir tentang apa yang menggerakkan dirinya. Keempat, positivis menilai dan percaya bahwa mereka dapat memahami realitas fundamental apa pun yang mereka tunjuk melalui pemeriksaan efeknya. Jadi ada ketegangan fungsionalis yang kuat dalam Positivisme.¹¹

Ilmu atau sains sebagai sebuah institusi tempat jutaan manusia di muka bumi ini menemukan profesinya merupakan perkembangan yang sangat mutakhir. Baru bermula di abad kedua puluh, setidaknya di Eropa, profesi sains telah dibandingkan dengan pentingnya profesi yang jauh lebih tua yakni hukum dan gereja. Seorang bernama Whewell untuk pertama kalinya menggunakan kata *scientist* (ilmuwan) pada tahun 1840 untuk menggambarkan seorang kultivator ilmu pengetahuan.¹² Sains atau ilmu pengetahuan ini pada dasarnya berbeda dengan apa yang biasanya disebut sebagai profesi bebas. Karena praktiknya dalam ilmu pengetahuan tidak memiliki nilai ekonomi secara langsung. Pengacara dapat berpraktik dan memberikan penilaian hukum di persidangan, seorang dokter dapat menyembuhkan, seorang insinyur dapat merancang jembatan atau mesin cuci dan seterusnya sehingga memiliki nilai ekonomis secara langsung. Sedangkan produksi ilmu pengetahuan yang terpisah, terlepas dari penerapan langsung tertentu.

¹¹ Benjamin Kilborne, "Positivism and Its Vicissitudes: The Role of Faith in the Social Sciences" dalam *Journal of the History of the Behavioral Sciences* (Vol. 28 No. 4, 1992), 366-367.

¹² J. D. Bernal, *Science in History: Volume 1: The Emergence of Science* (Middlesex: Penguin Books Ltd, 1965) 32.

Sehingga untuk menjadi bernilai secara ekonomi ia perlu berkolaborasi dengan beberapa profesi lainnya.¹³

Ilmu adalah suatu struktur yang dibangun di atas fakta-fakta, demikian J.J. Davies menyatakan dalam *On the Scientific Method*.¹⁴ Chalmers mengutip kalimat Davies tersebut dalam rangka menunjukkan bahwa salah satu kelompok yang mengklaim ilmu pengetahuan selaras klaim mereka, yakni induktivisme.¹⁵ Bagi kelompok ini ilmu pengetahuan selalu berangkat dari observasi dan fakta-fakta yang diteliti. Namun dalam bab-bab selanjutnya Chalmers mengajukan argumentasi sebaliknya bahwa observasi-observasi yang dilakukan oleh para peneliti selalu bergantung pada teori.¹⁶

Selanjutnya beberapa hal berikut menjadi sikap ilmiah, setidaknya menurut Scott Gordon.¹⁷ Pada bagian sumber pengetahuan saintifik ia menukil pandangan Galileo yang menolak tatanan hirarkhis dalam organisasi sosial sains. Artinya ia menolak adanya otoritas yang mengatur kebenaran saintifik sehingga perbedaan dan perdebatan pandangan sains dapat diselesaikan oleh penilaian yang superior. Bagi Galileo perbedaan pandangan diselesaikan melalui observasi dan eksperimen dan bukannya melalui otoritas sebagaimana yang biasa terjadi di Gereja.

¹³ Ibid., 32-33.

¹⁴ Dalam AF Chalmers, *What is This Thing Called Science?* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 1999) 1-2.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid, Itulah mengapa secara filosofis, kategorial pengetahuan positivistik memiliki polemik sendiri apakah ia menganut mazhab rasionalisme ataukah empirisme, deduktif ataukah induktif. Lihat TZ. Lavine, *From Socrates to Sartre: the Philosophic Quest* (New York: Bantam Books, 1984).

¹⁷ Beberapa hal tersebut secara umum meliputi Pertama, sumber pengetahuan saintifik, kedua, demarkasi sains, ketiga, idealisme Platonik dan esensialisme Aristoteles, keempat, pandangan Homerik tentang peristiwa dan kelima adalah ide tentang kemajuan. Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science* (New York: Routledge, 1991) 24-31.

Pandangan Galilean seperti ini membantu menegakkan prinsip kebebasan intelektual. Begitu kekuatan otoritas dipatahkan dibidang sains maka menjadi mungkin untuk diterapkan di area lain termasuk dalam ilmu-ilmu sosial.¹⁸ Selanjutnya prinsip demarkasi sains yang mudah diterima oleh seluruh ilmuwan adalah pengujian empiris. Alasan mengapa kimia dan fisika disebut sebagai sains adalah karena keduanya mengandung teori dan proposisi yang dapat diuji.¹⁹

Demikianlah perdebatan tentang apa sesungguhnya yang diklaim sebagai ilmu pengetahuan seringkali terlibat dalam tautologis yang akut. Namun demikian setidaknya seorang Immanuel Wallerstein meyakinkan kita bahwa apa yang disebut dengan ilmu saat ini dibangun di atas dua premis. Yang pertama model Newtonian yang menegaskan adanya garis yang selaras antara masa lampau dengan zaman sekarang. Penalaran seperti ini biasanya disebut dengan quasi-teologis: seperti kepastian Tuhan, kita dapat memastikan pengetahuan kita. Sedangkan yang kedua adalah nalar dualisme Cartesian yang berkeyakinan bahwa ada pemisahan tegas antara alam dan manusia, benda dan jiwa, dunia fisik dan dunia sosial/spiritual.²⁰

Pergulatan tentang apa yang disebut sebagai ilmu yang telah dimulai di abad tujuhbelas dengan fokus dan obyek pengetahuan yang sama yaitu alam, telah melahirkan yang bersifat empiris-eksperimental disamping pengetahuan yang sebelumnya telah ada yaitu filsafat yang juga memiliki obyek pengetahuan tentang

¹⁸ Ibid., 24-25.

¹⁹ Ibid., 26.

²⁰ Immanuel Wallerstein, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Satanford: Stanford University Press, 1996). 4.

alam. Namun demikian, karena filsafat seringkali mengangkut kebenaran yang bersifat *apriori* maka ia seringkali dianggap sebagai pengetahuan yang sifatnya imajiner/khayali. Selanjutnya monopoli nama ilmu dimiliki oleh ilmu alam dan dengan demikian mengeliminasi filsafat alam yang dianggap imajinatif tadi.²¹

Setelah Ilmu (sains: *science*) adalah hak eksklusif ilmu pengetahuan alam, mulailah muncul pengetahuan yang diajukan sebagai alternatif atasnya. Seni (*arts*), ilmu-ilmu kemanusiaan (*humanities*) kesusasteraan atau *belles-lettres*, filsafat, kebudayaan adalah nama-nama pengetahuan yang diajukan sebagai *counter-hegemonic* atas sains. Nama-nama tersebut tidak pernah disepakati secara tunggal untuk disandingkan secara oposisional terhadap sains atau ilmu tadi. Tapi justru disanalah kejelasannya bahwa ‘perjuangan epistemologis’ atas pengetahuan yang *legitimate*, bukanlah tentang siapa yang mengendalikan pengetahuan tentang alam (ilmuwan alam sudah lebih dulu mengklaim menjadi pemegang hak eksklusif atas wilayah ini), tetapi adalah tentang siapa yang akan menjadi pengendali pengetahuan dunia manusia.²² Dalam konteks ini, revolusi epistemologis yang memperkenalkan dan mengkonsolidasikan konsep universalisme ilmiah berlangsung terus menerus.²³

Selama abad ke 14 dan ke 15 di Eropa, perubahan besar mulai terjadi dalam konsepsi manusia tentang dunia dan tempatnya di dalamnya. Perubahan ini meliputi banyak aspek—artistik, budaya, ekonomi, politik, sastra, dan

²¹ Ibid., 7-8.

²² Ibid., 8-9.

²³ Immanuel Wallerstein, *European Universalism: the Rhetoric of Power* (New York: The New Press, 2006) 52.

intelektual—yang ditangkap oleh para sejarawan dengan istilah tunggal ‘Renaissance’. Renaissance ini tidak diragukan lagi memiliki kontribusi terpenting bagi pembentukan peradaban Barat Modern dan mengarah pada era sains dan teknologi tinggi di mana kita sekarang hidup. Selanjutnya ilmu sosial terinspirasi oleh pencapaian ilmu-ilmu alam dan berusaha menerapkan konsep-konsep yang berhasil digunakan oleh ilmu-ilmu alam pada sosialitas manusia.²⁴

Galileo bersiteguh bahwa sumber pengetahuan tentang fenomena alam adalah pemeriksaan langsung terhadap fenomena itu sendiri.²⁵ Tentu saja hal ini berseberangan dengan otoritas religius yang mapan bahwa persoalan benar salah bergantung padanya. Dan penolakan Galileo ini mengarah pada bahwa perbedaan pandangan tentang fenomena lama haruslah diselesaikan dengan observasi dan eksperimen dan bukannya kepada otoritas religius. Dalam pandangan Scott Gordon, pematahan argumentasi kewenangan otoritas religius dalam persoalan fenomena alam menjadi pijakan dasar bagi terbebasnya manusia dari cengkeramannya dibidang pemikiran dan kehidupan manusia lainnya.²⁶ Begitupun yang terjadi dengan ilmu-ilmu sosial dengan bentuk apapun.²⁷ Artinya memang pengetahuan yang dilahirkan oleh peradaban Barat ini terlahir sebagai antitesa bagi otoritas religius yang terlalu berkuasa. Selanjutnya memang para ilmuwan bersitegang tentang apakah metode ilmiah dapat diterapkan pada semua bidang pemikiran dan pengalaman atau tidak.

²⁴ Scott Gordon, *The History and Philosophy*, 16.

²⁵ Ibid., 24

²⁶ Ibid., 25.

²⁷ Ibid.

Diakhir abad ke delapanbelas dan awal abad ke sembilanbelas, kebutuhan negara modern terhadap ilmu pengetahuan meningkat drastis. Karenanya mereka kemudian berusaha menghidupkan kembali lokus kelembagaan dalam produksi pengetahuan, yaitu universitas.²⁸ Pada saat itulah sejarah ilmu pengetahuan di Eropa ditandai dengan pembagian pengetahuan dalam disiplin-disiplin ilmu dan penciptaan struktur-struktur institusional secara permanen. Namun demikian ilmu alam agaknya tidak terlalu membutuhkan universitas untuk eksistensi mereka karena negara dan kerajaan telah cukup memajukan pengetahuan jenis ini. Tetapi pengetahuan-pengetahuan lainnya seperti sejarah, seni, sastra (ilmu-ilmu kemanusiaan) sangat bergantung akan eksistensi universitas tersebut. Berkumpunya ilmu alam dan ilmu-ilmu humaniora dalam satu wadah tersebut telah menjadikan universitas sebagai tempat utama munculnya tensi yang simultan antara ilmu alam dan ilmu humaniora.²⁹

Ilmu-ilmu sosial modern berkembang sebagai disiplin ilmu sekuler, baik memenuhi kriteria sains atau tidak.³⁰ Penamaan ilmu-ilmu sosial saja sebetulnya sejak awal mengandung kontroversialitas. *Sciences of man, moral sciences, moral and political sciences, behavioral sciences, dan human sciences* adalah nama-nama yang dipakai oleh para pendahulu dan juga pesaing bagi jenis pengetahuan yang tidak setara dengan *natural science* ini.³¹ Penamaan ilmu sosial (*social science*) itu

²⁸ Immanuel Wallerstein, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford: Stanford University Press, 1996). 10.

²⁹ Ibid., 12.

³⁰ Scott Gordon, *The History and Philosophy*, 26.

³¹ Theodore M. Porter dan Dorothy Ross, "Introduction: Writing the History of Social Science" dalam Theodore M. Porter dan Dorothy Ross, *The Cambridge History of Science; Volume 7, The Modern Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) 1.

sendiri diperkenalkan tepat sebelum revolusi Prancis. Dalam konteks ini ilmu sosial bertujuan untuk memahami kekuatan kemajuan dan ketidakstabilan mereka yang bergulat dalam politik dengan cara yang tidak direduksi menjadi dimensi individualistis, psikologis maupun domain negara dan pemerintah. Dalam hal ini ia memberikan model yang bertahan lama untuk penyelidikan ilmiah tentang wilayah manusia.³² Selanjutnya dalam bahasa Inggris *Social Sciences* muncul pada akhir abad ke sembilanbelas, terutama di Amerika Serikat. Frasa ini dipakai secara umum dalam visi Comte tentang sosiologi.³³ Dalam bahasa Prancis malah menawarkan istilah yang menarik yakni *sciences humaines* atau *human sciences*. Istilah seperti ini mengulang kembali pada masa akhir abad tujuhbelas, setidaknya sinonim dengan *sciences de l'homme (sciences of man)*.³⁴ Pada intinya seluruh penamaan yang beragam terhadap pengetahuan sosial dengan aneka sudut pandang yang berbeda pula sesungguhnya telah menunjukkan kompleksitas pengetahuan ini.

Meskipun ilmu sosial dituduh tidak ilmiah, ilmu sosial telah menggunakan cita-cita ilmiah dengan sangat serius, dan jika cita-cita tersebut gagal sebagai deskripsi, ia mempertahankan potensi normatif tertentu. Metode ilmiah misalnya, telah menjadi minat khusus para ilmuwan sosial yang mencari penguasaan dan kepastian sains sejati.³⁵ Dengan begitu ilmu sosial tidak akan kehilangan otoritas sebagai pengetahuan yang ilmiah, apapun yang terjadi.

³² Ibid., 2.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 5.

B. Otoritas Religius

Dalam terminologi paling umum, Islam adalah agama samawi sama dengan dengan agama-agama samawi lainnya seperti Yahudi dan Nasrani. Sebagai agama yang terlahir belakangan, Islam diklaim sebagai agama penyempurna bagi agama-agama samawi sebelumnya. Agama-agama sebelumnya, Yahudi dan Nasrani sudah melanglang dan menyejarah dalam peradaban manusia dalam rentang waktu yang panjang. Pergulatan kedua agama tersebut, khususnya Kristen atau Nasrani telah menguasai imperium Romawi di Eropa. Sebagai salah satu agama terbesar di muka bumi, tentu saja di dalam Islam terdapat otoritas yang mengharuskan pemeluknya untuk mentaatinya.

Islam terlahir di Arab dengan Muhammad saw. sebagai nabinya. Risalah yang dibawanya adalah risalah ilahiyah yang mulanya disterilkan dari kekuasaan. Risalah ini lebih banyak berbicara tentang *tawhid* dan etika ketimbang kuasa. Namun secara sosial, masyarakat Arab memaknainya secara berbeda mengingat betapa berkuasanya agama-agama pra-Islam. Sebagaimana dikutip oleh Muhammad ‘Abid al-Jabiri:

تذكر المصادر التاريخية ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعا سياسيا واضحة هو القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على "كنوز"هما. يروي المؤرخون عن شخص اسمه عفيف الكندي أنه قال: كنت امراء تاجرا قدمت مكة، أيام الحج، فأتيت العباس (عم النبي، فبينما نحن عنده إذ خرج رجل فقام تجاه الكعبة يصلي، ثم خرجت امرأة تصلي معه، ثم خرج غلام يصلي معه، فقلت: يا عباس ما هذا الدين؟ فقال: هذا محمد بن عبد الله ابن أخي زعم أن الله أرسله وان كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه، وهذه امراته خديجة أمنت به، وهذا الغلام علي بن أبي طالب آمن به. وايم الله ما اعلم على ظهر الأرض أحدا على هذا الدين إلا هؤلاء الثلاثة، فقال عفيف: ليتني كنت رابعا

Demikianlah, sumber-sumber sejarah menyebut sesuatu yang bermanfaat bahwa Dakwah Nabi Muhammad semenjak awal mengandung proyek politik yang jelas yaitu eliminasi terhadap dua negara Persia dan Romawi dan menguasai “harta kekayaan” dua negara tersebut. Para sejarawan meriwayatkan dari seseorang yang bernama ‘Afif al-Kindi yang

menyatakan: “saya seorang laki-laki pedagang kaya sedang mengunjungi Makkah, pada hari-hari Hajji, saya datang ‘Abbas (paman Nabi), ketika saya sedang disampingnya tiba-tiba keluar seorang laki-laki dan berdiri dihadapan Ka’bah dan bersolat, kemudian keluar seorang perempuan dan sholat bersamanya, kemudian keluar anak laki-laki dan sholat bersamanya, saya tanyakan: hai ‘Abbas, agama apa ini? Ia menjawab: ini adalah Muhammad bin ‘Abdullah putra saudara saya, ia mengira bahwa Allah telah menjadikannya rasul dan kekayaan Kisra dan Qaishor akan ditaklukkannya, ini adalah istrinya Khadijah yang beriman kepadanya, dan anak laki-laki ini adalah ‘Ali bin Abi Thalib yang juga percaya kepadanya, dan demi Allah saya tidak tahu seorangpun diatas bumi ini yang mengikuti agama ini kecuali mereka bertiga, ‘Afif mengatakan: andaikan aku menjadi yang keempat”³⁶

Secara teoritik agama adalah sumber kuasa yang paling kuno dalam peradaban manusia. Karenanya, kala Islam lahir, nyaris ia tidak bisa dipahami tanpa kuasa yang akan menyertainya. Mengingat kekuasaan negara dan agama yang berkembang dan membesar saat itu adalah agama dan negara yang menyatu dan sulit dibedakan antara keduanya. Bahkan konstruksi kuasa masa lampau selalu melekatkan kekuasaan spiritual atau keagamaan di dalamnya.

Dalam kasus Islam, struktur otoritas yang hirarkhis yakni antara Allah dan rasulnya, Muhammad, dan antara Muhammad, sebagai Utusan Allah dan Komunitas Islam (ummah). Otoritas Allah atas dunia ini diyakini sebagai mahakuasa; Otoritas Muhammad konsekuensinya juga demikian, yakni komprehensif dan mencakup semua. Di sisi lain, *nexus* perintah/ketaatan, kehidupan total seorang Muslim, dalam semua keragamannya, tunduk pada otoritas ini, demikian menurut Dabashi.³⁷

³⁶ Abu al-Hasan Ali bin Muhammad al-A‘t‘ir, *al-Kamil fi al-Tarikh: Vol. 13*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 37.

³⁷ Hamid Dabashi, *Authority in Islam: from the Rise of Muhammad to the Establishment of the Ummayyads* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1989), 2.

Masih menurut Dabashi,³⁸ gambaran kuasa Allah yang meliputi segalanya dan kharisma Nabi Muhammad termaktub dalam al-Qur'an, Surat al-A'raf, ayat 158.³⁹ Melalui agensi kerasulan, kemahakuasaan Allah di translasi menjadi otoritas komprehensif dalam diri Muhammad saw. Karenanyalah kompleksitas hubungan Allah-Muhammad demikian membebani setelah periode kenabian berakhir. Hal ini terjadi karena otoritas ala Muhammad saw. ini adalah otoritas yang menginterupsi otoritas mode patrimonial tradisional dari masyarakat Arab tribal.⁴⁰ Selanjutnya otoritas ini secara estafet bergulir kepada *al-Khulafa' al-Rashidun*, atau periode yang pada umumnya disebut sebagai kekhalifahan.

Apa sifat kekhalifahan awal? Kaum Islamis pada umumnya percaya bahwa itu adalah institusi yang murni politis. Menurut Nallino, tidak ada khalifah yang pernah menikmati otoritas agama; menurut Islamis lain, beberapa khalifah memang mengklaim otoritas tersebut, tetapi hanya dengan cara pengembangan sekunder dan hanya dengan keberhasilan yang terbatas. Namun demikian keyakinan tersebut kurang akurat.⁴¹ Satu sisi benar bahwa otoritas keagamaan lebih merupakan hak istimewa para sarjana atau Ulama' daripada khalifah dalam Islam klasik, tetapi menurut Patricia Crone, hal tersebut tidak sebagaimana

³⁸ Ibid.

³⁹ Ayat tersebut berbunyi sebagai berikut:

فَلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ
النَّبِيِّ الْأُمِيِّ الَّذِي يُمْنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Terjemah Kemenag 2002

158. Katakanlah (Muhammad), "Wahai manusia! Sesungguhnya aku ini utusan Allah bagi kamu semua, Yang memiliki kerajaan langit dan bumi; tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Yang menghidupkan dan mematikan, maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, (yaitu) Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya). Ikutilah dia, agar kamu mendapat petunjuk."

⁴⁰ Dabashi, *Authority in Islam*, 1.

⁴¹ Dalam Patricia Crone dan Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) 1.

permulaan kekhalifahan Islam berlangsung. Kekhalifahan awal disusun menurut garis otoritas yang sangat berbeda yang terkonsentrasi di dalamnya; yakni khalifah yang dibebani dengan definisi hukum Islam, inti dari agama Islam, dan tanpa kesetiaan kepada khalifah, tidak ada Muslim yang bisa mencapai keselamatan. Singkatnya, kita akan berargumen bahwa kekhalifahan awal disusun menurut garis yang dekat dengan Islam Syiah.⁴²

Demikianlah, segera setelah kewafatan Nabi, otoritas politik Nabi beralih pada para Khalifah. Namun demikian otoritas religius berpencar kepada para Sahabat yang ‘mengingat’ apa yang telah disampaikan oleh Nabi dari Allah swt. dan juga ucapan, tindakan serta ketetapan Nabi yang terus ditularkan secara berantai ke banyak pihak. Siapapun yang berpengetahuan tentang semua hal itu maka seseorang itu mendapatkan otoritas religius. Singkatnya, masih menurut Crone dan Hinds, otoritas politik masih terkonsentrasi pada satu orang, sedangkan otoritas religius telah berpencar sedemikian rupa kepada orang yang berpengetahuan tentang agama tersebut yang disebut sebagai Ulama’.⁴³ Meskipun, dalam kasus al-Khulafa’ al-Rashidun para pemimpin politik ini juga seorang yang berpengetahuan atau Ulama’.

Namun di sinilah letak problematikanya otoritas dalam Islam, setidaknya menurut Arkoun. Ia melihat bahwa otoritas secara tradisional dilihat sebagai berasal dari khalifah, tetapi sesungguhnya otoritas ilahiyah berada dalam teks.⁴⁴

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 2.

⁴⁴ Dalam Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: the Search for Islamic Authenticity* (Colorado: Westview Press, 1997) 166.

Hal ini senada dengan yang dikemukakan Khalid Abou El Fadl, bahwa otoritas dalam Islam bersemayam dalam teks.⁴⁵ Menurut Arkoun, keterikatan Islam pada teks menempatkan otoritas di tangan para Ulama, yang tidak hanya menciptakan kebenaran yang bersifat tunggal, bahkan beragam. Namun sebaliknya, tanpa kekuasaan negara, otoritas teks waktu itu juga kurang berguna.⁴⁶ Selanjutnya teks-teks tersebut membentuk peradaban pengetahuan sendiri dalam Islam.

Menurut Franz Rosenthal, dalam peradaban Islam, secara normatif, pengetahuan dalam Islam adalah pengetahuan religius. Pengetahuan hakiki adalah pengetahuan yang bersumber dari Tuhan. Dan al-Qur'an sebagai sumber utama pengetahuan manusia senantiasa mengingatkan tentang pengetahuan ilahiyah.⁴⁷ Karenanya dalam pengertian ini semua pengetahuan manusia meskipun tentang manusia haruslah memiliki relasi dengan Tuhan. Karenanya pula pengetahuan tentang Teologi, Mistisisme, Yurisprudensi dan seterusnya haruslah diambil dari al-Qur'an.⁴⁸

Dalam Islam, era sebelum Islam disebut dengan zaman Jahiliyyah. Sebuah masa yang dikonstruksi oleh masyarakat Arab-Islam atas peradaban yang ingin mereka tanggalkan. Makna jahiliyyah sendiri secara etimologis adalah kebodohan. Maknanya masyarakat Arab-Islam, utamanya sepeninggal Nabi Muhammad dan berkuasanya para al-Khulafa' al-Rashidun menyadari untuk melenyapkan kondisi

⁴⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), 34-49.

⁴⁶ Dalam Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity*, 166.

⁴⁷ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007) 30.

⁴⁸ Ibid., 32

ke-jahiliyyah-an itu.⁴⁹ Sebuah kondisi nir-pengetahuan yang menjadi biner oposisional dari Islam yang bergelimang pengetahuan. Karenanya keislaman sesungguhnya adalah keber-pengetahuan.

Franz Rosenthal mengurai tentang Jahiliyyah secara agak berbeda. Menurutnya Jahiliyyah lebih bermakna sebagai oposisi dari kata *al-ḥilm*. Karenanya Jahiliyyah lebih mendekati makna barbaritas ketimbang ketidaktahuan atau *ignorance*.⁵⁰ Di tempat yang berbeda, secara lebih terperinci al-Jabiri menguraikan bahwa jika mengikuti petunjuk-petunjuk yang digambarkan oleh al-Qur'an kata Jahiliyyah bisa dimaknai sebagai dua hal yakni pertama adalah pola kehidupan masyarakat Badui yang terkenal kebodohnya dan yang kedua adalah peradaban masyarakat Arab yang terpelajar, sebagaimana yang dikutip al-Jabiri dari Mustafa Abd Raziq bahwa masyarakat Arab pra Islam telah menjadi pasar pemikiran dan kebudayaan serta mampu menciptakan perdebatan dan pengkajian yang disebut sebagai *Jidal al-Diniy*.⁵¹

Masyarakat Islam sedemikian antipati terhadap peradaban Jahiliyyah ini sehingga membuat 'Umar ibn al-Khattab menetapkan hari hijrahnya Nabi Muhammad sebagai awal penanggalan Hijriyyah bagi masyarakat Arab. Awal Hijrahnya Nabi adalah awal sejarah Arab, atau awal setiap sejarah. Hari itu adalah hari yang memisahkan mereka yang Islam dengan masa pra-Sejarah.⁵²

⁴⁹ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-'Arabiyyah: 2009), 59.

⁵⁰ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*. 32.

⁵¹ Al-Jabiri, *Takwin*, 58.

⁵² Ibid.

Dalam konstruksi sejarah, pengetahuan keislaman Arab adalah *al-‘aql al-mukawwan* atau *La Raison constituee* atau nalar terbentuk. *La raison constituee* adalah asas serta kaidah yang dimunculkan oleh kebudayaan Arab untuk mereka yang terikat dengannya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan atau sebagai sistem epistemik yang tidak bisa dielakkan.⁵³ Di sini bisa juga dibandingkan dengan episteme atau komunitas epistemik Foucauldian, di mana kita secara ‘tidak sadar’ mengikuti satu pola pemikiran tertentu. Dalam bahasa yang lebih kuat disebut oleh Syed Farid Alatas sebagai *the captive mind*.⁵⁴ Dari sanalah muncul dan berkembangnya otoritas Islam yang telah berkelindan dengan *turath* yang menghuni ruang kesadaran dan pikiran masyarakat Islam saat itu.

Otoritas religius yang berwujud pengetahuan ini yang dari masa ke masa memancarkan keabadiannya pada peradaban Islam di manapun tempatnya. Ortodoksi Pengetahuan Islam bermula sejak masa kodifikasi. Demikian al-Jabiri dengan penuh keyakinan telah memproklamirkannya. Dalam *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabiyy* al-Jabiri bahkan menyebut masa *tadwīn* tersebut sebagai *al-itar al-marja‘iy*. Dari sanalah pengetahuan Arab Islam dibukukan dan dibakukan. Pendeknya, pada masa itu pengetahuan Arab Islam telah mencapai titik paripurnanya sehingga setiap perkembangan pemikiran Arab Islam (*al-‘Aql al-Mukawwan*) hanyalah bersifat repetitif dan tautologis.⁵⁵ Inilah nalar Islam klasik

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Syed Farid Alatas, *Alternative Discourse in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism* (Singapore: SAGE Publications Asia-Pacific Pte Ltd, 2006).

⁵⁵ Abdul Mukti Rouf, *Kritik Nalar Arab: Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī* (Yogyakarta: LKiS, 2018) 278-9.

yang menurut Arkoun sebagai ortodoksi sunni yang secara dominatif telah berhasil merepresi segala bentuk pemikiran dan pemahaman Islam yang berbeda.⁵⁶

Era kodifikasi (*‘Asr al-Tadwīn*) sebagai basis referensial (*al-Iṭār al-Marja‘iy*) menjadi sumber otoritas tunggal yang menilai masa lalu dan masa depan pengetahuan keislaman. Pendeknya justru dengan pijakan masa inilah kebenaran ortodoksi pengetahuan Islam ditentukan. Bahkan tidak pada masa awal Islam atau masa kenabian.

Epistemologi Arab, termasuk Bayani, ‘Irfani dan Burhani tidaklah sepi dari ideologi, yang pada gilirannya menghegemoni kesadaran dan bahkan ketaksadaran epistemik bagi bangsa Arab.⁵⁷ Karenanya ia menyebutnya sebagai *al-‘Aql al-‘Arabiy* atau Nalar Arab di mana ia adalah produk dari perangkat nalar yang meliputi kondisi sosial, ekonomi, agama dan politik disekitarnya.

Pada masa kodifikasi inilah pengetahuan Arab Islam dimapankan sedemikian rupa. Utamanya yang menjadi sorotan al-Jabiri adalah nalar Bayani dan ‘Irfani. Nalar Bayani didasarkan pada epistemologi yang mengaplikasikan metode analogi dan memproduksi pengetahuan secara analogis. Secara kronologis, nalar bayani ini terbentuk oleh pembakuan dan pembukuan bahasa Arab Badui sebagai bahasa yang dianggap murni dan asli. Konsekuensinya kemudian adalah pola-pola berbahasa yang berlaku pada masa jahiliyah dijadikan standar dan ukuran bagi bangsa Arab untuk merumuskan bahasa-bahasa baru. Hal ini berarti alam pikiran dan lingkungan sosial yang melingkupi bahasa ini ikut andil dalam

⁵⁶ Lee, *Overcoming Tradition and Modernity*. 156.

⁵⁷ Ibrahim Abu Rabi’, “*Toward a Critical Arab Reason: the Contributions of the Moroccan Philosopher Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī.*” Dalam *Islamic Studies* (Vol. 42 No. 1) 71.

menentukan pikiran orang yang menggunakan bahasa tersebut sehingga tidak sinkronnya antara *al-ma'na* dan *al-lafaz*, karena itulah bahasa menjadi ahistoris. Dari sini timbul *tashbih* dan *qiyas* yang kemudian menjadi bagian penting bagi pembentukan nalar bayani.

Realisasi proyek kebahasaan ini dengan sempurna telah dilakukan oleh al-Khalil Ibn Ahmad al-Farahidi. Ia mengumpulkan bahasa dan membuat kamus (*qamus al-'Ain*) sebagai prinsip metodis yang dipegang dalam mengembangkan dan menetapkan sistem terhadap bahasa yang bercerai-berai. Yang ia pegang adalah prinsip nalar matematis yang tidak bertentangan dengan *sense of music* sehingga memungkinkan baginya untuk menarik wazan-wazan sya'ir Arab. Dengan kepekaan *sense of music* dan dengan nalar matematisnya, al-Khalil menetapkan kategori-kategori teoritis-aksiomatis yang tidak memiliki asal-usul dalam realitas kebahasaan. Kemudian dari sana disusun kosakata bahasa, dengan mula-mula bertolak dari kemungkinan kognitif (*imkān al-zihni*) dengan tanpa memperhatikan kemungkinan riilnya (*imkān al-waqi'i*). Ia kemudian menyusun huruf hija'iyah satu dengan lainnya menjadi kata yang terdiri dari dua huruf, tiga huruf, empat huruf atau lima dengan memanfaatkan seluruh kemungkinan yang ada. Contoh, *Bada, Daba, Abada, Adaba, Bada'a, Dada, Daaba, daba* dan seterusnya. Berikutnya ia meneliti gabungan huruf-huruf tersebut. Jika didapati kata itu digunakan dalam kenyataan semisal *Daraba* maka kata itu dikukuhkan dalam bahasa Arab. Jika tidak dipergunakan oleh orang Badui, maka kata itu ditinggalkan seperti lafal *Jasha* karena dianggap tidak *fusha'*. Dengan apa yang

dilakukan oleh al-Khalil ini, ia telah menjadikan sebuah bahasa sebagai kreasi kognitif dan bukan hasil interaksi dengan realitas empiris.⁵⁸

Di tangan al-Farahidi terjadi pembakuan dan pemurnian bahasa arab sebagai bahasa resmi masing-masing dalam konteks bentuk formal (*lafz*) dan makna. Pembakuan bahasa ini kemudian membawa pengaruh dalam disiplin ilmu fiqh dan ushul al-fiqh. Terjadi pembakuan cara-cara berfikir menyangkut hubungan antara bentuk formal atau *lafz* dan makna, dan antara bahasa dengan teks suci. Melalui al-Shafi'i hukum-hukum bahasa Arab dijadikan acuan untuk menafsir teks-teks suci terutama hukum qiyas.⁵⁹

Bagi al-Jabiri, pola pemikiran seperti ini adalah pola rasional yang terbatas pada proses analogi saja. Inilah yang kemudian dianggapnya sebagai proses reduksi nalar yang berlaku bagi bangsa Arab. Meski ia tidak berada dalam posisi menolak nalar Bayani ini, tetapi ia berusaha memberikan masukan yang lebih rasional dengan cara memasukkan nalar Burhani sebagaimana yang akan kita lihat nanti.

Nalar 'Irfani mencakup disiplin-disiplin ilmu yang menjadikan *al-'ulūm al-awā'il* (ilmu-ilmu kuno) yang terdiri dari tradisi Persia Kuno, Hermetisme, dan Neo-Platonisme sebagai sumber pemikirannya. Hal ini terdapat pada tradisi pemikiran Shi'ah, para filosof Shi'ah 'Isma'iliyyah seperti *Ikhwan al-Safa'* serta

⁵⁸ al-Jabiri, *Takwin*, 80-83.

⁵⁹ Kalau dalam kodifikasi bahasa Arab yang dijadikan acuan adalah model bahasa Arab Baduwi. Maka dalam konteks usul-nya al-Shafi'i yang dijadikan acuan adalah nash atau teks suci. Dan dengan begitu qiyas atau analogi yang mempertautkan asal dengan suatu kasus baru *far'* adalah metode yang dianggap sah bagi al-Shafi'i. Ibid, 163-174. demikian juga terjadi pada ilmu kalam, qiyas menjadi penting dalam teologi al-'Ash'ari yang secara metodologis sama dengan teologi Mu'tazilah. Al-Jabiri mencontohkan al-Rasi, tokoh Mu'tazilah, yang mendasarkan epistemologisnya pada al-Qur'an, akal dan ijma'. Al-Rasi menggarisbawahi tugas akal hanya pada fungsi mengembalikan satu cabang hukum ke hukum asal. Sehingga hampir semua teolog melakukan analogi dengan cara *al-istidlal bi al-shahid 'ala al-gha'ib*. Idem, 118-124.

dalam tradisi Sufi. Penamaan nalar ‘Irfani ini menunjukkan bahwa nalar ini diperoleh tidak melalui akal tetapi menggunakan gnosis.⁶⁰

Bagi pemilik nalar ‘Irfani, mereka mengakui lemahnya akal untuk mengetahui Tuhan melalui perenungan terhadap alam. Hal ini berbeda dengan tradisi ilmu kalam yang menggunakan alam semesta sebagai cara untuk menemukan Tuhan (*al-istidlāl bi al-shahid ‘ala al-ghaib*) dalam tradisi ‘Irfani. Tuhan tidak bisa diketahui melalui perenungan terhadap alam. Dalam tradisi ini pengetahuan manusia tentang alam haruslah berjalan melalui hubungannya secara langsung kepada Allah.⁶¹

Khaled Abou El Fadl mengurai bagaimana otoritas teks pada akhirnya akan melahirkan otoritarianisme. Pertama-tama El Fadl menguraikan bahwa otoritas dalam Islam bersumber dari Allah, al-Qur’an dan Nabi.⁶² Allah-lah sumber kedaulatan yang tak terbantahkan.⁶³ Firman Allah telah tertuang dalam al-Qur’an sehingga seluruh kehendak Tuhan sudah dianggap termaktub di dalamnya.

Otoritas religius secara berkesinambungan membangun dirinya melalui ortodoksi. Meskipun seorang Ignaz Goldziher berkeberatan dengan ortodoksi jika diterapkan dalam Islam. Hal ini karena menurutnya bahwa dogma dalam Islam tidak dapat dibandingkan dengan bagian manapun dari gereja Kristen, tidak ada perdebatan sinode tentang lambang Iman yang benar, dan tidak ada fungsi gerejawi yang mewakili kriteria ortodoksi. Tidak ada eksegesis yang secara eksklusif

⁶⁰ Ibid., 150.

⁶¹ Ibid., 159.

⁶² El Fadl, *Speaking in God’s Name*. 45.

⁶³ Ibid.

ditorisasi oleh teks suci, dan seterusnya.⁶⁴ Namun demikian menurut Farouk Mitha, ortodoksi Islam berlangsung dalam hukum dan teologi Islam. Al-Ghazali misalnya menurut Mitha menggunakan istilah *takfir* untuk memetakan batas-batas posisi sebuah ortodoksi.⁶⁵ Karenanya Mitha membedakan antara otoritatif praktis (*practical authoritativeness*) yang bertolak belakang dengan ekspresi teoritis (*theoretical expression*) dari ortodoksi.⁶⁶ Karenanya secara teoritis benar yang dikatakan oleh Goldziher namun secara praktis sejarah Islam dipenuhi dengan contoh kekuatan dan aktor yang berusaha menegaskan ortodoksi.⁶⁷

C. Politik Pengetahuan Islam dalam Praktik Diskursif

Sheldon S. Wolin dalam menguraikan kaitan politik pengetahuan dengan perguruan tinggi secara piawai ketika menyatakan bahwa pendidikan adalah sekutu alami bagi demokrasi dengan asumsi bahwa demokrasi telah meletakkan kekuatannya pada opini publik dan karenanya opini publik harus tercerahkan, dan pendidikan adalah tempat di mana opini publik dikembangkan.⁶⁸ Karenanya pada gilirannya tercipta demokratisasi pendidikan dan pendidikan demokrasi. Pilihan terhadap pengetahuan apa yang semestinya dikonsumsi, direproduksi serta diproduksi dalam sebuah lembaga pendidikan sepenuhnya adalah tindakan politik.⁶⁹

⁶⁴ Dalam Farouk Mitha, *Re-reading al-Ghazālī: Orthodoxy, Reason and Authority in the Kitab al-Mustazhiri* (Thesis: Institute of Islamic Studies McGill University, 1993), 130.

⁶⁵ Ibid., 131.

⁶⁶ dalam Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Sheldon S. Wolin, "Higher Education and the Politics of Knowledge", dalam *Democracy* (Vol. 1 No. 2, 1981) 38.

⁶⁹ Ibid.

Terkait dengan politik pengetahuan juga terjadi dalam arena dan lokus negara. Kontestasi dan konsolidasi pengetahuan religius berlangsung melalui agen-agen pengetahuan keislaman yang terinstitusionalisasi dalam beragam organisasi kemasyarakatan dan juga sekaligus partai politik yang menjadi perpanjangan tangan dari organisasi keagamaan tersebut. John T Sidel dalam *The Changing Politics of Religious Knowledge in Asia: The Case of Indonesia* mengajukan asumsi utama dan pertamanya adalah *knowledge is power*. Dalam hal ini ia berasumsi monopoli agama lama, batas-batas agama lama, dan jangkar lama dari agama telah lenyap. Hal ini diakibatkan oleh demokratisasi agama yang juga telah menghasilkan ketidakpastian yang meresahkan (*unsettling uncertainties*).⁷⁰ Karenanya demokratisasi pengetahuan termasuk pengetahuan agama menempatkan pengetahuan keislaman berada pada posisi ‘politik’ yang sesungguhnya. Ia bergulat dengan ragam pengetahuan di luar pengetahuan keislaman semisal ketika UU pornografi dan pornoaksi digulirkan. Pengetahuan keislaman lebih banyak menjadi standar bagaimana undang-undang ini seharusnya dibuat. Para politisi muslim menggunakan agama sebagai basis referensial bagi undang-undang tersebut. Disisi lain, pengetahuan agama Islam di dalam dirinya sendiri, yang kita yakini ada banyak friksi di dalamnya, juga mengalami kontestasi dan konsolidasi di berbagai lininya.

Di Indonesia terjadi naik turun pola kekerasan atas nama agama yang mencerminkan pergeseran dalam struktur otoritas keagamaan serta serangkaian

⁷⁰ John T. Sidel, “The Changing Politics of Religious Knowledge in Asia: the Case of Indonesia” dalam Saw Swee-Hock dan Danny Quah. (Eds.) *The Politics of Knowledge*. (Singapore: ISEAS, 2009), 166.

ketidakpastian tentang hirarkhi dan batas batas kendali atas produksi pengetahuan religius. Terdapat upaya yang masif untuk menggabungkan antara pengetahuan dan kekuasaan atas nama agama. Menguatnya pendidikan keagamaan di bawah NU dan Muhammadiyah dan masuknya generasi-generasi muda Islam di Perguruan Tinggi umum yang populer adalah cerminan dari pergeseran ini. Di sisi lain, MUI memfatwakan haramnya pluralisme, sekularisme dan liberalisme yang jelas telah memukul orientasi liberalis dan sekularis di Indonesia. Akibatnya produksi dan sirkulasi pengetahuan keislaman di Indonesia mengalami pergeseran yang signifikan.⁷¹

Selanjutnya politik pengetahuan berlangsung dalam konteks epistemologis. Menurut Celine-Marie Pascale dalam “Epistemology and the politics of knowledge” cara mengetahui yang diistimewakan bagi akademisi dalam budaya dominan berlanjut menjadi sebuah situs kontensi dan resistensi—khususnya bagi mereka yang disebut sebagai ‘yang lain’ dalam diskursus mereka.⁷²

Kerja praktis riset saintifik harus mereproduksi asumsi budaya spesifik di antara kelompok-kelompok dominan mengenai bagaimana dunia ini ada dan bagaimana cara kerjanya. Landasan epistemologis dari riset sosial berkembang sebagai bentuk pengetahuan yang legitimas yang diproduksi oleh dan untuk mereka yang berkuasa. Karenanya, mengutip Foucault, riset sosial itu sendiri

⁷¹ Ibid., 174.

⁷² Celine-Marie Pascale, “Epistemology and the Politics of Knowledge” dalam Michaela Benson dan Rolland Munro (eds.) *Sociological Routes and Political Root* (a Sociological Review Monograph, 2011) 154.

merupakan sebuah relasi kekuasaan yang memproduksi (dan diproduksi oleh) ‘domain obyek dan ritual kebenaran’ (*domains of objects and rituals of truth*).⁷³

Pengetahuan, kognisi dan persepsi merupakan produksi budaya serta individu; mereka historis sekaligus kontemporer. Bahkan hubungan seseorang dengan diri sendiri sekalipun harus dipahami sebagian besar dalam kerangka hubungan sosial dan sejarah budaya yang lebih luas. Akibatnya, ontologi dan epistemologi sosial adalah sistem representasi, terutama narasi dan wacana.

Dalam ilmu sosial terjadi perluasan wacana sains yang menawarkan kemungkinan mengembangkan alat analisis untuk secara efektif mengeksplorasi hubungan kekuasaan dan *privilege*, memeriksa hubungan keropos di antara fenomena sosial, memikirkan sifat evidensi secara berbeda, dan menempatkan konteks lokal dalam konteks budaya dan sejarah yang lebih luas dari yang mereka munculkan. Untuk memperluas paradigma penelitian sosial diperlukan tantangan terhadap binari dominan dalam mana ilmu sosial dikonstruksi: seni/sains, obyektif/subyektif, teori/metode, dan saintifik/ideologis. Ilmu sosial yang lebih inklusif akan mengenali berbagai gaya penyelidikan yang menggunakan berbagai proses sistematisasi, yang masing-masing paling tepat untuk tujuannya sendiri-sendiri.⁷⁴

Karenanya memproduksi pengetahuan selalu merupakan tindakan politik, di mana ideologi budaya dirasionalisasi dan dinaturalisasi. Apa yang cenderung dilihat oleh peneliti dalam budaya dominan ketika melihat kehidupan sosial adalah

⁷³ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), 194.

⁷⁴ Celine-Marie Pascale, “Epistemology and the Politics of Knowledge,” 163.

produk dari sistem klasifikasi yang mewujudkan logika yang mengekspresikan pandangan hegemoni kehidupan sosial. Dan kita sangat menyadari bahwa pengetahuan dan kebenaran adalah relasi polemis dan strategis dari kekuasaan.⁷⁵

Maerk mengajukan asumsi mendasar bahwa modernitas adalah proses tunggal di mana Eropa adalah paradigmanya. Karenanya model Eropa akan menjadi obyek bagi imitasi kreatif dan pada akhirnya menjadi salah satu dari sekian banyak model yang muncul. Selanjutnya ia membedakan dua kelompok ilmuwan (selatan) berkenaan dengan produksi pengetahuan. Yang pertama adalah positivis global yaitu para ilmuwan yang bersiteguh bahwa masalah lokal tertentu selalu sama dengan masalah lokal di bagian lain di dunia ini. Sedangkan kelompok kedua adalah relatifis termodifikasi yang meyakini bahwa akademisi di daerah berkembang harus menginterogasi teori, meta-teori, metodologi, meta-metodologi yang diimpor dari negara-negara industri, dan bukannya secara pasif menerimanya dan menganggap relevan dengan dengan realitas lokal.⁷⁶ Dalam artikel tersebut Maerk menjelaskan tentang distribusi pengetahuan yang tidak merata dengan absennya teoritisasi non eropa dalam referensi-referensi mereka. Hanya saja sudah mulai terjadi indegenisasi pengetahuan yang dilakukan oleh para relatifis yang dimodifikasi.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Johannes Maerk, "Politics of Knowledge Production in Higher Education" dalam *Megatrend Review* (Vol. 9, No. 4, 2012) 162.

D. Genealogi dan Komunitas Epistemik dalam Politik Pengetahuan keislaman

Genealogi Foucault dipergunakan untuk menekankan peran aktif peneliti dalam membangun representasi akhir yang diambil dari data. Karya genealogis Foucault menjauhkan seseorang dari pencipta makna, sehingga berbeda dengan hermeneutika, tetapi sebagai gantinya malahan menunjukkan peran praktik historis dan diskursus dalam memproduksi subyektifitas dan makna.⁷⁷

Karenanya genealogi menurut Foucault adalah “*writing the history of the present*” menulis sejarah masakini. Yang dimaksud adalah bahwa dalam genealogi Foucault memilih sejarah sebagai piranti bagi pembersihan pemikiran dari narsisme transendental dan menghindari metafisika.⁷⁸ Dalam konteks ini Foucault menghindari genealogi atas tuntutan kebenaran absolut yang telah direpresentasikan oleh metafisika dalam rentang waktu panjang pengetahuan manusia. Dan dalam pengetahuan diklaim oleh positivisme.

Namun demikian, dalam membangun historisisme Foucault tidak begitu saja tunduk pada kontinuitas sejarah, justru sebaliknya ia menekankan diskontinuitas dalam pemikirannya. Masa kini bukanlah rentetan yang dihasilkan oleh masa lalu secara absolut, tetapi justru ia adalah ‘subversi’ terhadap masa lalu.⁷⁹

⁷⁷ Wendy Bastalich, “Reading Foucault: Genealogy and Social Science Research Methodology and Ethics” dalam *Sociological Research Online* (Vol. 14 No. 2, 2009).

⁷⁸ Michael Donnelly, “Foucault’s Genealogy of the Human Sciences” dalam *Economy and Society* (Vol. 11, No. 4, 1982) 364. Dalam hal ini Foucault disebut oleh Donnelly sebagai orang yang setia dengan semangat positivisme Comte atau lebih tepatnya pengikut prosedur umum tradisi Perancis tentang sejarah ilmu pengetahuan.

⁷⁹ *Ibid.*, 365.

Terdapat tiga varitas argumen dalam *Discipline and Punish* yaitu pertama; analisis genealogis yang melacak ulang ‘kelahiran penjara’ atau sebagaimana Foucault juga meletakkannya untuk mengkonstruksi sebuah ‘sejarah dari jiwa modern dan dari sebuah kuasa baru untuk menghakimi’ (yakni obyek dan sarana penghukuman melalui disiplin); kedua; penjelasan evolusioner atau difusionis bagaimana disiplin ‘telah ditakdirkan untuk menyebarkan ke seluruh tubuh sosial’ melalui mekanisme panoptikisme yang dapat digeneralisasikan secara tak terbatas. Ketiga, deskripsi fungsionalis dari penjara abad ke sembilanbelas di Prancis.⁸⁰ Dari ketiga hal tersebut, genealogi lebih bertanggung jawab untuk melaksanakan beban historis formal buku tersebut. Karenanya argumen genealogi bersifat diskriptif. Ia menghindari teori kausal berskala besar. Bahkan berusaha untuk merongrong penjelasan kausalitas dengan rekonstruksi konjungtur. Ia menelusuri kembali elemen yang berbeda (dengan waktu dan dinamikanya yang berbeda) yang ada dalam konjungtur, tanpa menyiratkan kebutuhan atau kovarian yang seragam.

Disiplin merupakan figur teknologi politik yang mungkin dan harus terlepas dari penggunaan tertentu, ia adalah skema yang ditakdirkan untuk menyebar ke seluruh tubuh sosial. Selain kekuasaan yang melulu sentralistik terhadap negara, telah terjadi pengembangan teknik kekuasaan yang paralel dan perlu yang berorientasi pada individu dan dimaksudkan untuk memerintah mereka secara terus menerus dan permanen. Hal ini berlangsung melalui mekanisme disiplin.⁸¹ Disiplin untuk Foucault adalah sejenis kekuatan, dan juga modalitas. Ia

⁸⁰ Ibid., 370-371.

⁸¹ Ibid., 377.

terdiri dari seperangkat instrumen, teknik, prosedur, level aplikasi, target. Ia bisa juga dianggap sebagai “fisika” kekuasaan, “anatomi” kekuasaan, atau teknologi kekuasaan. Disiplin adalah teknik untuk memastikan penataan kelompok manusia dengan tujuan berikut: untuk menggunakan kekuasaan dengan biaya terendah dan efisiensi dan efektivitas maksimum, untuk meningkatkan kepatuhan dan kegunaan orang yang disiplin.⁸²

Menurut analisis Foucault, disiplin muncul selama abad 18-19 di Eropa Barat pada konjungtur historis dua proses: (a) Peningkatan populasi nasional, dan peningkatan populasi institusi yang perlu dikendalikan (seperti sekolah, rumah sakit, penjara, tentara, dll.) (B) Pertumbuhan dalam aparatus produktif (produksi komoditas, dan “produksi” kesehatan, pendidikan). Aparatus produktif tersebut pada gilirannya menghasilkan kekuasaan. Karenanya, bagi Foucault, Tidak ada hubungan kekuasaan tanpa konstitusi korelatif dari suatu bidang pengetahuan, atau pengetahuan apapun yang tidak mengandaikan dan pada saat yang sama merupakan hubungan kekuasaan (*there is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time power relations*).⁸³

Karena kuasa atau power memiliki selalu terkait dengan pengetahuan, dan pengetahuan merupakan representasi dari kebenaran maka menjadi penting untuk mengurai apa yang dimaksud dengan kebenaran. Menurut Foucault, kebenaran adalah sesuatu yang bersifat duniawi, ia hanya terlahir dari beragam bentuk

⁸² Ibid.

⁸³ Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995) 27.

kendala setiap masyarakat memiliki ‘politik umum’ tentang kebenaran: yaitu jenis-jenis wacana yang diterima dan berfungsi sebagai benar; mekanisme dan contoh yang memungkinkan seseorang untuk membedakan pernyataan benar dan salah, cara dimana masing-masing diberi sanksi⁸⁴

Bagi Foucault, Genealogi tidak menemukan mereka dalam titik awal istimewa tertentu, tidak ada momen asali yang murni, juga tidak ada titik penciptaan. Semua tersebar dan tanpa pusat ataupun kesatuan.⁸⁵ Dalam genealogi Foucault menelusuri praktik dan bukannya asal muasal keluarga. Kedua, pertanyaan tentang siapa seseorang adalah pertanyaan kolektif, bukan individual. Produk dari genealogi bukanlah saya tapi kita. Ketiga, tidak sebagaimana genealogi keluarga yang bersifat tunggal, genealogi praktik selalu beragam. Kita terlibat banyak praktik yang berbeda dan tak satupun yang menempati posisi istimewa. Keempat, genealogi Foucault terkait dengan politik kebenaran. Ikatan antara politik dan epistemologi menjadi ketertarikan utama bagi Foucault.⁸⁶

Genealogi tidak sedang berusaha menemukan karakter asli sebuah praktik atau institusi. Esensi dalam Genealogi ini terjebak dalam tradisi metafisik. Muasal dan awal dari sebuah praktik tidak memberikannya hak istimewa sehingga menghasilkan karakter esensial. Kedua, tidak ada karakter esensial dalam praktik, yang ada adalah warisan sejarah yakni peran-peran yang dimainkan, persimpangan dengan praktik-praktik lainnya.⁸⁷

⁸⁴ Dalam Todd May, *The Philosophy of Foucault* (Chesham: Acumen, 2006) 40.

⁸⁵ Ibid., 63.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., 65.

Sejarah yang efektif memiliki tiga kegunaan yang membuatnya bertentangan dengan tujuan tradisional dan modalitas historiografi. Yang pertama adalah parodik (*parodic*), yang diarahkan menghadapi realitas, menentang sejarah sebagai kenang-kenangan atau pengakuan. Yang kedua bersifat disosiatif, yang diarahkan pada identitas, menentang sejarah sebagai tradisi yang berkelanjutan atau yang sedang berlangsung. Yang ketiga adalah pengorbanan (*sacrificial*) ditujukan untuk melawan kebenaran, menentang sejarah sebagai kebenaran, dan pengorbanan ini dibentuk oleh keseluruhan subyek pengetahuan.⁸⁸ Ketiga hal ini memutus mata rantai sejarah dengan ingatan atau sebagai hal yang sifatnya metafisik dan atau antropologis.⁸⁹

Masalah kebenaran adalah pusat perhatian genealogis. Karenanya bagi Foucault genealogi adalah semacam sejarah spekulatif yang menggambarkan pertempuran yang sedang berlangsung melawan rezim kebenaran yang dominan demi kepentingan kebenaran yang akan, jika diterapkan, membebaskan wacana lain yang lebih marjinal dan hubungan kekuasaan.⁹⁰ Dengan demikian Genealogi harus dilihat sebagai upaya untuk membebaskan pengetahuan sejarah dari penundukan sehingga mampu menentang dan berjuang melawan paksaan wacana teoritis, kesatuan, formal dan ilmiah.⁹¹ Secara historis yang disebut dengan

⁸⁸ Spiegel, "Foucault and the Problem of Genealogy" dalam *The Medieval History Journal* (Vol. 4 No. 1, 2001) 12.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Deborah Cook, "History as Fiction: Foucault's Politics of Truth" dalam *Journal of the British Society for Phenomenology* (Vol. 22 No. 3, 1991) 143.

⁹¹ Ibid.

kebebasan dan kebenaran berfungsi untuk melegitimasi kepentingan khusus dan dominan dalam rezim kekuasaan yang berbeda.⁹²

Makna orisinal dari kata otoritas bermuasal dari studi ilmu politik.⁹³ Kata ini berasal dari kata Latin *auctoritas*, *auctor*, yang diturunkan dari kata kerja *augere* (untuk meningkatkan, meningkatkan, memperkuat). *Auctor* punya yang utama arti penulis, pencipta, promotor, penambah. Dalam Hukum Dua Belas Tabel (transkripsi paling kuno dari Hukum Romawi, 450 SM) *auctor* adalah nama yang diberikan kepada penjual yang menjamin bahwa dia adalah pemilik sah dari barang yang dia jual. Jadi, kata *auctoritas* terhubung dengan atribusi tanggung jawab sendiri dan digunakan untuk menjamin efisiensi fungsi sipil. Misalnya, oleh *tutoris auctoritas*, seorang tutor menjamin muridnya, selama murid tidak bisa memutuskan dan bertanggung jawab untuk dirinya sendiri. Selain itu, *auctor* adalah istilah yang digunakan untuk menunjukkan seseorang yang menciptakan kondisi yang diperlukan untuk melakukan hal tertentu; “peningkatan” semacam ini disebut *auctoritas*. Menjadi instruktur bagi orang lain juga berarti konseling dia. Saran ini normatif: tidak seperti membuat perintah eksplisit tetapi memiliki kekuatan perintah yang sama, mengingat *auctor* memiliki lebih banyak pengalaman.⁹⁴

Konsep otoritas seringkali dikaitkan dan disalah artikan dengan konsep kekuasaan. Otoritas dianggap sebagai komponen dari kekuasaan (*power*) dan

⁹²Ibid.

⁹³Morselli Davide dan Stefano Passini, “New Perspective on the Study of the Authority Relationship: Integrating Individual and Societal Level Research” dalam *Journal for the Theory of Social Behaviour* (Vol. 41 No. 3, 2011) 291-307.

⁹⁴ Ibid.

pengaruh sosial sebagai pelaksanaan kekuasaan. Padahal keduanya sama sekali berbeda. Kekuasaan (*power*) mengacu pada kapasitas untuk mempengaruhi orang lain, otoritas menyangkut legitimasi untuk menggunakan kekuasaan tersebut.⁹⁵ Karenanya ketaatan kepada otoritas dan ketaatan pada kekuasaan memiliki bobot psikologis yang berbeda. Hal ini bisa diilustrasikan dengan konteks demokrasi. Di mana demokrasi didasarkan pada otoritas yang diakui sah oleh warga negara dan karena itu warga negara mematuhi. Namun untuk menjamin keberlangsungan demokrasi lembaga-lembaga demokrasi juga memakai kekuasaan dengan segala bentuknya agar sebuah otoritas bisa dijalankan fungsinya.⁹⁶ Dalam konteks ini, konsepsi Foucault tentang otoritas dan kekuasaan agak berbeda. Sebagaimana dikemukakan Conolly, otoritas adalah ketertundukan pada suatu perintah karena orang berpikir bahwa itu adalah suatu hal yang tepat untuk dilakukan sekalipun hal itu bertolak belakang dengan kepentingannya.⁹⁷ Karenanya secara jelas tidak ada perbedaan antara kekuasaan dan otoritas karena semua kekuasaan bertumpu pada basis pengetahuan yang memberikan otoritas untuk pelaksanaannya dan hak orang-orang tertentu untuk menjalankannya.⁹⁸ Dalam konteks seperti inilah konsepsi Foucauldian memasuki arena ilmu politik secara lebih segar ketimbang konsepsi ilmu politik dengan definisi kekuasaan secara tradisional.⁹⁹ Sedangkan praktik diskursif menurut Foucault adalah kekuasaan yang beroperasi hampir

⁹⁵ Ibid., 293.

⁹⁶ Ibid., 294.

⁹⁷ Paul L. Brass, "Foucault Steals Political Science" dalam *Annual Review of Political Science* (Vol. 3, 2000), 321.

⁹⁸ Ibid., 322

⁹⁹ Ibid.

secara tidak disadari. Tanpa ada yang membayangkan bahwa seseorang tersebut sedang menjalankan atau menjalani kekuasaan.¹⁰⁰

Pengetahuan dengan demikian ditempa oleh tatanan, stabilitas, otoritas, dan kekuatan dari pengaturan pengetahuan, demikian pernyataan Edward Said yang menggemakan semangat Foucault.¹⁰¹ Berbagai bentuk dan domain pengetahuan diberkahi dengan status yang tidak setara. Ilmu alam secara tradisional dan pada derajat yang lebih lunak hingga saat ini menempati posisi terdepan. Dan bentuk pengetahuan yang kurang eksaks derajatnya diturunkan pada kadar yang lebih rendah dan seterusnya. Dalam versi tradisional dunia pengetahuan, kesepakatan semacam itu dicapai melalui proses pencarian konsensus yang relatif damai dan harmonis. Namun demikian tidak hari ini. Pengetahuan membutuhkan sebuah legitimasi seperti halnya kekuasaan. Karenanya, klaim atas sebuah kredibilitas yang layak sebagai sebuah pengetahuan mutlak diperlukan.¹⁰²

Karenanya pengetahuan dikonstruksi secara politik (*politically constructed*). Ia selalu merupakan hasil dari konsolidasi dan kontestasi dari beragam otoritas yang melekat dalam pengetahuan yang tak terpisahkan sebagaimana dalam *power-knowledge*-nya Foucault. Sebagaimana akan kita lihat dalam bab-bab berikutnya, termasuk pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam juga mengalami proses politik yang lebih rumit.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Dalam Hans N. Weiler, "Whose Knowledge Matters? Development and the Politics of Knowledge" dalam Hanf, T., Weiler, H. N. & Dickow, H. (Eds.), *Entwicklung als Beruf* (Baden-Baden, Nomos, 2009) 2.

¹⁰² Dalam Ibid.

Pengetahuan keislaman yang secara tradisional formasinya terbentuk dari proses ortodoksi yang menggambarkan bagaimana klaim atas kebenaran berlangsung dan mengukuhkan diri dalam kesadaran berpengetahuan umat Islam, di banyak tempat telah menahbiskan dirinya sebagai pemenang. Di Indonesia misalnya ia terjelma dalam lembaga-lembaga keagamaan semisal NU dan Muhammadiyah dan juga MUI dengan sandaran otoritas yang tunggal dan mutlak. Setidaknya tiga organisasi keagamaan ini masih terus ‘berebut’ otoritas yang didulang dari masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Tetapi sebagai organisasi yang mapan ketiga organisasi ini telah mematrikan otoritasnya sedemikian rupa dengan komunitas epistemiknya masing-masing. Mereka melanggengkan pengetahuan keislamannya dengan cara melalui *mode of thought* yang didukung komunitas epistemik yang solid.

Kajian tentang komunitas epistemik cukup banyak dilakukan oleh para sarjana sebagai bagian dari studi ilmiah. Penulis Indonesia yang menggunakan teori komunitas epistemik sebagai basis analisisnya adalah Rizal Mallarangeng dan Akh. Muzakki. Rizal Mallarangeng dalam bukunya, *Mendobrak Sentralisme Ekonomi*¹⁰³ menggunakan komunitas epistemik untuk menjelaskan para teoritis ekonomi-politik yang saling terikat dalam komunitas epistemik yang mempengaruhi kebijakan ekonomi nasional dalam kurun waktu Orde Baru. Ia mengintrodusir istilah “komunitas epistemik liberal”, yaitu sebuah institusi yang berfungsi untuk menjadi infrastruktur bagi gagasan, sebuah variabel perantara

¹⁰³ Rizal Mallarangeng, *Mendobrak Sentralisme Ekonomi: Indonesia 1986-1992* (Jakarta: Kepustakaan populer gramedia, 2008).

yang memainkan peran yang sangat penting untuk mengimplementasikan gagasan menjadi sebuah kebijakan.

Akh. Muzakki dalam tulisannya *Is Education Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia* dan *Current Debates in the Post-Soeharto Indonesian Islam: Examining the Intellectual Base of Liberal and Anti-Liberal Islamic Movement*, juga menjelaskan komunitas epistemik yang memiliki pengaruh dominan dalam mengkonstruksi pemikiran sebuah komunitas. Dalam hal ini adalah komunitas Islam Liberal.¹⁰⁴

Pada mulanya istilah komunitas epistemik diintrodusir oleh Peter M. Haas sebagai alat untuk menggali pengaruh para ahli berbasis pengetahuan dalam pembuatan kebijakan internasional. Kontrol atas produksi pengetahuan memungkinkan komunitas epistemik untuk mengartikulasikan hubungan sebab dan akibat dan dengan demikian membingkai isu-isu untuk perdebatan kolektif dan mengeksplor proyek kebijakan mereka secara global.¹⁰⁵

Komunitas epistemik ini pada gilirannya membentuk otoritas baru bagi ide atau pengetahuan. Seluruh kebenaran otoritatif yang bermanifestasi dalam produksi pengetahuan haruslah berada dalam kerangka kontrol komunitas epistemik ini. Maka sejatinya komunitas epistemik adalah tentang politik gagasan, atau politik pemikiran atau politik pengetahuan. Dalam konteks ini komunitas

¹⁰⁴ Akh. Muzakki, "Current Debate in the Post-Soeharto Indonesian Islam: Examining the Intellectual Base of Liberal and Anti-Liberal Islamic Movement" dalam *Jurnal Al-Jami'ah* (Vol. 45, No. 02, 2007). Lihat juga Akh. Muzakki, "Is Education Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thinking in Indonesia" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 01, No. 02, 2007).

¹⁰⁵ Lihat Peter M. Haas, "Policy Knowledge: Epistemic Communities" dalam Neil J. Smelser dan Paul B. Baltes (eds) *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, (Amsterdam: Elsevier, 2001).

epistemiknya adalah ilmuwan atau akademisi atau dosen Perguruan Tinggi Keagamaan Islam yang memproduksi dan diproduksi pengetahuan keislaman. Dalam komunitas epistemik inilah klaim otoritatif dari pengetahuan keislaman—khususnya di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam mendapatkan landasan pembenarannya.

Dalam komunitas epistemik ini sesungguhnya berlangsung pergulatan beragam aktor epistemik. Para aktor ini mengklaim, menarik, dan menentang otoritas melalui penggunaan diskursus yang membangun versi-versi realitas dan situasi yang dihadapi.¹⁰⁶ Demikian pula dalam pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. Wacana tentang relevansi, keilmiahan, dan tuntutan pengetahuan berstandar internasional menjadi perihal penting yang dikedepankan untuk mendapatkan pengetahuan yang benar-benar otoritatif.

Dalam tradisi Weberian, otoritas berbeda dengan kekuasaan (*power*) yang menunjukkan kekuasaan aktor untuk melaksanakan keinginannya meskipun ada perlawanan, apapun caranya, sedangkan otoritas menandakan dominasi yang sah: kemampuan seseorang dalam suatu organisasi untuk memberi perintah yang cenderung dipatuhi orang lain.¹⁰⁷ Sedangkan otoritas di sini selalu bersifat relasional. Seseorang atau sesuatu itu otoritatif hanya jika orang mengakui otoritasnya, memperlakukannya sedemikian rupa, misalnya menunjuknya sebagai fakta ketika mengusulkan atau memutuskan bagaimana bertindak.¹⁰⁸ Dalam

¹⁰⁶ Pertti Alasuutari, “Authority as Epistemic Capital” dalam *Journal of Political Power* (Vol. 11 No. 2, 2018) 165.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 167.

¹⁰⁸ *Ibid.*

konteks ini Foucault lebih rinci lagi karena otoritas adalah jalinan antar otoritas, antar aktor. Semua otoritas terjalin antara satu dengan lainnya meskipun dengan kadar yang berbeda-beda. Justru keterjalinan ini dapat memahamkan kita bahwa otoritas tunggal tidak bermakna tanpa otoritas-otoritas lainnya yang ikut saling menopang dan menguatkan.¹⁰⁹

Biasanya otoritas tersebut berimplementasi saat aktor tersebut menggunakan beraneka ragam strategi.¹¹⁰ Pertama, seorang aktor membuat dan memanfaatkan asumsi bahwa ia mampu menyelesaikan sesuatu, seperti menggunakan insentif, hukuman atau bahkan kekerasan fisik. Otoritas semacam ini biasanya disebut dengan otoritas berbasis kapasitas (*capacity-based authority*). Strategi lainnya adalah mengkonstruksi atau memikat bagi aktor-aktor terkenal dan penilaian mereka terhadap realitas, misalnya bagi ahli ilmu pengetahuan. Ini biasanya disebut dengan otoritas ontologis (*ontological authority*). Yang ketiga, menggunakan konsepsi umum tentang orang-orang penting, organisasi, teks atau prinsip yang dianggap mendefinisikan hak dan kewajiban individu misalnya hukum dan aturan lokal menentukan posisi individual dalam sebuah organisasi. Ini disebut dengan otoritas moral (*moral authority*). Terakhir aktor menciptakan atau memanfaatkan kekaguman luar biasa yang melekat pada suatu organisasi atau individu, misalnya pemimpin politik atau agama yang terkenal. Ini disebut otoritas kharismatik (*charismatic authority*).¹¹¹

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Harus disadari sebelumnya bahwa yang dimaksud dengan strategi tidaklah melulu harus tindakan yang diperhitungkan dengan matang. Seringkali yang bersifat strategis itu bersifat intuitif dan terikat secara budaya (*cultural-bound*). Ibid.

¹¹¹ Ibid., 168.

BAB III

PERIODE FORMATIF PENGETAHUAN KEISLAMAN

TRADISIONAL DAN MODERN

A. Pengetahuan Keislaman Pra-Perguruan Tinggi Keagamaan Islam

Pengetahuan keislaman memasuki Indonesia tentu saja mengikuti penyebaran Islam ke Indonesia dengan segala historisitasnya. Secara tradisional ia berkembang kurang lebihnya sealur dengan penyebaran agama Islam. Namun begitu reragam formasi pengetahuan keislaman tradisional inipun bergantung sepenuhnya dengan karakteristik ‘pembawa’ Islam itu sendiri. Ada yang melalui kekuasaan,¹ ada yang melalui pinggiran atau periferial dengan pesantren sebagai basisnya,² dan beragam cara lainnya.

Untuk keperluan bab ini, pengetahuan keislaman hanya akan dibahas dalam dua fase yakni masa pra-perguruan tinggi dan masa perguruan tinggi. Hal ini untuk lebih memudahkan kajian bahwa dua fase ini dibelah oleh retakan epistemologis yang secara perlahan akan mengarahkan pada pengetahuan keislaman seperti apa yang kemudian didaku sebagai pengetahuan yang ‘benar.’

1. Pengetahuan Keislaman Tradisional

¹ Jajat Burhanuddin, *Islam dan Kekuasaan: Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia* terj. Testriono Olman Dahuri dan Irsyad Rhafsadi (Jakarta: Mizan, 2013)

² Clifford Geertz, “Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker” dalam *Comparative Studies in Society and History*, (Vol. 2, No. 2, 1960).

Taufik Abdullah menyebut ada lima gelombang pemikiran keislaman di Nusantara ini. Dengan pendekatan sosio-historis Taufik Abdullah menjelaskan perkembangan Islam sebagai sikap dari komunitas muslim dalam menjadikan Islam sebagai jalan hidup. Gelombang pertama berlangsung sepanjang abad 13 Masehi sampai abad 16 Masehi. Gelombang pertama ini merupakan periode *formative*. Pada gelombang pertama ini Islam sungguh masih sangat baru masuk di Nusantara. Secara politik masih kalah jauh dengan kekuatan dan kekuasaan Hindu-Budha yang telah mapan sebelumnya, sampai secara perlahan menetapkan dirinya dalam konstelasi kekuasaan di kerajaan Malaka yang dipimpin oleh seorang Muslim. Dalam masa ini tradisi pengetahuan keislaman menyangkut batas antara dunia dan akhirat, peradaban lama dengan peradaban keislaman. Penerjemahan syair syair kenabian dan seterusnya menjadi bagian dari prestasi intelektualitas keislaman pada masa itu.³

Gelombang kedua adalah mulai masuknya teks-teks keagamaan yang resmi yang kemudian memasuki kehidupan masyarakat pada umumnya dan menggantikan keberagamaan populer atau *folk religion*. Penghayatan keberislaman yang menitikberatkan pada perilaku kontemplatif yang tercermin dari karya Hamzah Fansuri dan Syamsudin al-Sumatrani di Sumatera dan termasuk Syekh Siti Jenar di Jawa juga merupakan bagian dari gelombang pengetahuan keislaman saat itu.⁴

³ Taufik Abdullah, "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah: Sebuah Sketsa", *Prisma* III (3) (1991), 16-26.

⁴ Di masa itu pula sesungguhnya juga terjadi perumusan otoritas kekuasaan Islam yang dimasukkan sebagai kerja intelektual Islam semisal karya *Taj al-Salatin* yang ditulis oleh Buchari al-Jauhari yang berisi teori bernegara kuno di Nusantara ini. Secara umum pandangan kenegaraan dalam karya

Intensitas penyelarasan keyakinan keagamaan dengan tata kehidupan sosial mewarnai gelombang yang ketiga. Fiqh dan Shari'ah menjadi pilihan untuk diberlakukan dalam kehidupan sosial. Pergeseran menuju *official religion* dari *folks religion* adalah gejala yang paling umum pada periode gelombang ini. Di samping itu juga terjadi institusionalisasi pemikiran sufistik dalam bentuk-bentuk tarekat.⁵

Pengetahuan ala pesantren ini berpusat pada apa yang disebut dengan pengajian. Ragam aktivitas pengajian ini sangat variatif. Mulai dari mengaji *Iqra'*, menghafal beberapa surat al-Qur'an, membaca al-Qur'an dengan beragam skill-nya, dilanjutkan dengan mengaji kitab-kitab fiqh, tauhid, tafsir, tarikh, tasawuf dan etika Islam dengan beragam metodenya.⁶ Pendeknya pengajian adalah terminologi dari proses reproduksi pengetahuan keislaman yang dilaksanakan di pesantren.

Pengajian-pengajian tersebut bertitik sentral pada kitab kuning. Karena pengetahuan yang bertumpu pada kitab kuning tersebut dalam sejarahnya telah berhasil membentuk masyarakat yang bermoral dan beradab dengan tingkat kecerdasan dan kesalehan yang beragam mulai dari *talib/muta'allim* (santri) sampai pada *'alim/mu'allim* (kiai). Kitab kuning tersebut sebagai salah satu unsur

tersebut selaras dengan teori-teori kenegaraan Sunni tradisional. Lihat Ibid. Taufik Abdullah, "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah: Sebuah Sketsa", *Prisma* III (3) (1991), 21.

⁵ Taufik Abdullah, "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah: Sebuah Sketsa", *Prisma* III (3) (1991), 22. Pada periode ini pesantren bersinggungan dengan pelembagaan tarekat-tarekat dengan warna syari'ah yang kental (ortodoks) sebagai antitesis dari gerakan *pure-syari'ah* yang dikembangkan oleh kelompok puritan.

⁶ Zamakhsyari Dhofier, "Traditional Islamic Education in the Malay Archipelago: Its Contribution to the Intregation of the Malaya World" dalam *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies*. (Vol. 19 No. 53, 1990) 21.

mutlak dari pengajaran/pendidikan pesantren adalah sedemikian pentingnya dalam membentuk kecerdasan intelektual dan moral.⁷ Karenanya kitab kuning atau al-kutub al-qadimah ini dianggap sebagai kekayaan yang amat besar yang diwariskan oleh peradaban Islam.⁸

Ali Yafie mengklaim bahwa pada mulanya, apa yang disebut dengan ilmu pada angkatan awal kaum muslimin adalah ilmu hadith atau sunnah yaitu kumpulan pengetahuan tentang ajaran nabi Muhammad baik ucapan maupun perbuatan/restunya dan sebagainya yang semuanya diposisikan sebagai penjelasan atau penafsiran atas ajaran al-Qur'an. Jadi sunnah adalah induk dari ilmu-ilmu *shar'iyah*.⁹

Masih menurut Ali Yafie pada dasarnya ilmu pengetahuan yang diintrodusir oleh al-Qur'an adalah pengetahuan untuk mengenal Allah, alam/makhluk dan diri manusia sendiri. Sedangkan nabi Muhammad saw. bertugas sebagai *al-balagh al-mubin*, penyampai informasi atau pesan dan menginterpretasikan al-Qur'an tersebut. Selanjutnya, kesatuan dari hal tersebut dikenal dengan 'syari'ah' (ajaran Islam). Karenanya buku pertama dan utama dalam Islam adalah al-Qur'an sebagai sumber dari segala pengetahuan dan ilmu. Selanjutnya berkembang interpretasi/sunnah Rasul yang kemudian di-*tadwin* pada

⁷ Ali Yafie, "Kitab Kuning, Produk Peradaban Islam" dalam *Majalah Pesantren P3M* (Vol. VI No. 01, 1989) 3.

⁸ *Ibid.*, 5.

⁹ *Ibid.*

masa-masa berikutnya. Lalu dari sana berkembang beragam pengetahuan yang mengkonstruksi disiplin pengetahuan sendiri-sendiri.¹⁰

Asal muasal pengetahuan yang termaktub dalam *al-kutub al-qadimah* atau yang belakangan disebut dengan *Kitab Kuning* adalah pengetahuan yang bersanad kepada Rasulullah. Pengetahuan ini disampaikan oleh Nabi dengan cara *oral* atau *syafawiyah*. Hanya beberapa sahabat Nabi yang menguasai tulis menulis sehingga model transmisi melalui *lisan* ini begitu dominan.¹¹ Para sahabat Nabi dengan demikian, karena langsung mendapat pengajaran dari Nabi, mereka menguasai beragam pengetahuan seperti ḥadīth, tafsīr, tashrī‘, tārīkh dan lain sebagainya sebagai satu kesatuan.¹²

Berikutnya perkembangan pengetahuan keislaman begitu luar biasa. Ali Yafie menggambarkan perkembangan pengetahuan *Fiqh* misalnya sebagai pengetahuan yang berpangkal pada *Kitab Allah* dan *Sunnah* Rasulullah pada abad pertama Hijriyah. Berikutnya pada masa sahabat berkembang Yurisprudensi dan interpretasi para Ulama’ Shahabat dan Tabi‘in. Pada akhir abad tersebut berkembang registrasi ilmu fiqh yang pada melahirkan kitab *al-Muwatta’* yang di-*tasnif* oleh Imam Malik. Kitab tersebut disusun secara sistematis mulai dari

¹⁰ Ali Yafie, “Kitab Kuning, 5-6. Dengan mengutip Ibn Khaldun, Ali Yafie menyebut beberapa cabang pengetahuan yang menjadi disiplin sebagai berikut: *Ilmu Tafsir, Ilmu Qiraat, Ilmu hadīth, Ilmu Fiqh, Ilmu Faraid, Ilmu Ushul al-Fiqh, Ilmu Jadal, Ilmu Khilafiyat, Ilmu Kalam, Ilmu Tasawuf, Ilmu Ta‘bir al-Ru‘ya, Ilmu Matematika, Ilmu Aljabar, Ilmu Rekayasa, Ilmu Ukur, Ilmu Bangun Angkasa, Ilmu Data Perbintangan, Ilmu Logika, Ilmu Kedokteran, Ilmu Pertanian, Ilmu Teologi, Ilmu Sihir, Ilmu Nomorologi, Ilmu Alfabetologi, Ilmu Kimia, Ilmu Filsafat, Ilmu Falak, Ilmu Astronomi, Ilmu Guna-guna, Ilmu Nahwu/Sharf, Ilmu Balaghah, Ilmu Bayan, Ilmu Isytiqaq, Ilmu ‘Arudl/Syi’ir, Ilmu Kesusastraan Umum, Ilmu Puisi.*

¹¹ A. Chozin Nasuha, “Epistemologi Kitab Kuning” dalam dalam Majalah Pesantren Jakarta P3M no 01 vol. Vi/1989, 12.

¹² A. Chozin Nasuha, “Epistemologi Kitab Kuning” 12

masalah ibadah, mu'amalah, munakahah, jinayat dan lain sebagainya. Berikutnya memasuki era *daur al-tadwin* yang ditandai dengan registasi dan pengelompokan masalah serta kodifikasi hukum. Karenanya Fiqh mulai berdiri sendiri dan secara teknis terpisah dari induknya yaitu hadith atau sunnah. Kajian-kajian fiqh berikutnya menjadi terbatas pada aspek-aspek hukum dan para ulama yang mempelajarinya mendapatkan gelar khusus pula yakni *Fuqaha*.¹³

Era kodifikasi (*‘asr al-tadwin*), menurut al-Jabiri, merupakan *al-itar al-marji‘i* atau basis referensial yang selain mengikat seluruh kebudayaan Arab selanjutnya juga menentukan cara pandang kita tentang hal yang sebelumnya. Gambaran era Jahiliyyah dan era Umayyah dilihat dalam perspektif kodifikasi.¹⁴ Pendeknya era kodifikasi ini

Selanjutnya al-Jabiri, dengan mengutip al-Dzahabi, menyatakan bahwa pada tahun 143 H. para Ulama mulai mengkodifikasikan hadiths, fiqh dan tafsir. Ibn Juraih menulis buku di Makkah, Imam Malik menulis al-Muwatta’ di Madinah, Auza’i di Syam, Ibn Abi ‘Urubah dan Hamad di Salmah dan lainnya di Basrah, Mu’ammar di Yaman, Sufyan Thauri di Kufah. Ibn Ishaq juga menulis buku dan Abu Hanifah juga menulis dalam kajian Fiqh. Berikutnya Hashim dan Laits, Ibn Luhai’ah, Ibn Mubarak, Abu Yusuf dan Ibn Wahab. Namun pada masa itu yang terjadi bukan hanya kodifikasi ilmu tetapi juga klasifikasi (*tadwin al-‘ilm wa tabwibihi*). Pada masa itu pula buku-buku tentang bahasa Arab dan sejarah juga

¹³ Ali Yafie, “Kitab Kuning, 8.

¹⁴ Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah: 2009), 62.

dikodifikasikan. Hal ini memberi pengertian bahwa sebelum era ini, semuanya berbicara berdasar hafalan atau mempelajari catatan yang tidak teratur.¹⁵

Dari sana ilmu fiqh memantapkan diri menjadi satu disiplin ilmu yang kokoh. Berikutnya muncul dua aliran utama dalam ilmu fiqh ini yakni *ahl al-hadith* dan *ahl al-ra'y* yang pada gilirannya melahirkan beragam mazhab.¹⁶ Di akhir abad kedua hijriyah muncul reformulasi dalam penulisan dan penyusunan ilmu fiqh semisal al-Muwatta' nya Imam Malik dan al-Umm-nya Imam al-Shafi'i.¹⁷ Lambat laun seiring dengan perkembangan pengetahuan dan perkembangan masyarakat, lahirlah kitab-kitab *mukhtasar* yang berupa *matn*. Muncul *syarah*, *hasiyah*, dan *taqirrat*. Dinamika ilmiah yang berkelanjutan tersebut menunjukkan adanya koreksi terus menerus dan evaluasi berkelanjutan dengan tetap berpijak pada *amanat al-naql*.¹⁸

Dalam perspektif lain, berlangsungnya klasifikasi pengetahuan yang telah berlangsung sejak era kodifikasi tadi, telah menetapkan ketentuan tentang validitas pengetahuan tersebut. Dengan mengikuti para ahli hadith, para ulama' menetapkan syarat-syarat ke-sahih-an sebuah ilmu yang ditentukan oleh para ulama' itu sendiri dan bukannya karena pengetahuan tersebut sah secara pasti (*'ala wajh al-qat'iy*).¹⁹

Teks itu sendiri tidak memiliki suara: teks menjadi relevan secara sosial melalui pengucapan, kutipan, tindakan membaca, referensi dan interpretasi.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ali Yafic, "Kitab Kuning, 8

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 9.

¹⁹ AL-Jabiri, *Takwin al-'Aql*. 63.

Karenanya, mereka yang mereproduksi dan menginterpretasi teks memiliki otoritas teks yang mereka kuasai.²⁰ Karenanya makna atau pengetahuan yang berwujud menjadi otoritas diambil alih melalui teks. Hal ini selanjutnya disebut sebagai tindakan politik.²¹

Dari sinilah berlangsung Kitab Kuning yang dalam pengertian Affandi Mochtar sebagai bagian dari Arabisasi. Ia menilai bahwa pengajaran keislaman melalui kitab kuning merupakan cerminan bahwa pesantren telah menempatkan diri sebagai bagian dari keislaman universal. Keislaman yang senantiasa terjalin dengan sumber asalnya yang berbahasa Arab.²²

Dalam perspektif substansi pengetahuan, Masdar F. Mas'udi memiliki keyakinan bahwa ilmu keislaman hanya bisa didapatkan dari jalur pengalihan, pewarisan, transmisi dan bukannya sesuatu yang diciptakan atau diproduksi.²³ Hal ini lantaran ilmu dipandang sebagai sesuatu yang suci dan karenanya tidak diperkenankan bersifat spekulatif dan 'akal-akalan'. Pandangan-pandangan seperti ini berpangkal dari keyakinan yang bersumber dari hadits: *al-'Ulama' warathat al-anbiya'* (Ulama' adalah pewaris para nabi).²⁴ Dalam konteks pewaris para Nabi, ilmu dan sekaligus para 'ulama dalam relativitas tertentu memiliki sakralitas yang memperkokoh keyakinan akan kebenaran otoritatif sebuah pengetahuan keislaman.

²⁰ Michael Lambek, "Certain Knowledge, Contestable Authority: Power and Practice on the Islamic Pheriphery" dalam *American Ethnologist*. Vol 17 (1990) no. 01. 23.

²¹Ibid.

²² Affandi Mochtar, *Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren* (Bekasi: Pustaka Isfahan, 2008) 52.

²³ Dalam Ibid.

²⁴Ibid., 53.

Kontribusi Pesantren dalam membentuk konstruksi pengetahuan keislaman di Indonesia memang tidak dapat dianggap enteng. Meskipun pesantren *salaf* berkembang dengan ciri khas tradisionalitasnya, namun sejarah mencatat bahwa peranan pesantren telah mewarnai perjalanan sejarah pengetahuan keislaman di Indonesia. Bahkan alumni-alumni pesantren dianggap pengetahuan keislamannya lebih mumpuni jika dibandingkan dengan para siswa lulusan MAN (Madrasah Aliyah Negeri) dan mahasiswa Perguruan Tinggi Agama Negeri. Dengan peraturan SKB 3 menteri, di mana pemerintah memberikan pengakuan terhadap kompetensi para lulusan pesantren yang ijazahnya boleh digunakan untuk masuk di Perguruan Tinggi Negeri, jelaslah bahwa eksistensi pesantren telah mendapatkan pengakuan atau yang legalitas dari negara. Sebagai contoh, pesantren tersebut adalah Pesantren Ploso, Pesantren Sidogiri, Tebu Ireng, Sarang, dan Lirboyo. Dengan sistem kurikulum yang mandiri tanpa menginduk pada pemerintah, pesantren-pesantren salaf tersebut mampu menghasilkan lulusan yang *faqih* dan *'alim* dalam urusan agama dibanding lulusan Madrasah Aliyyah Negeri dan PTKIN.²⁵

Dimensi pengetahuan keislaman dalam pesantren menurut Martin van Bruinessen dalam tulisannya: *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in The Pesantren Milieu*, mengungkapkan bahwa salah satu ciri khas pendidikan di pesantren yang bertahan selama berabad-abad adalah model pengajian dengan

²⁵ Lihat lengkapnya dalam M. Ridlwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal; Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005) 90-102.

menggunakan kitab kuning (*yellow book*).²⁶ Melalui kitab kuning inilah para kyai dan santri mengakses dan memahai berbagai bidang pengetahuan keislaman yang ada. Masih menurut Van Bruinessen, dia membuat suatu kesimpulan bahwa pengajaran kitab kuning di pesantren salaf diajarkan dengan berbagai bidang ilmu yang berbeda-beda.

2. Pengetahuan Keislaman Modern

Akibat dari persentuhan dunia Islam termasuk Indonesia dengan modernitas telah memunculkan pelbagai hal yang menjadi akibat yang pasti dari modernisasi tersebut. Yang utama dari akibat modernisasi tersebut adalah rasionalisme. Bahkan J. Kautsky Jr. menegaskan bahwa modernisasi adalah proses yang melaluinya suatu masyarakat mencapai keyakinan melalui kontrol rasional dan ilmiah dari lingkungan fisik dan manusia serta aplikasi teknologi yang sesuai dengan tujuannya.²⁷

Namun banyak pihak mengatakan bahwa sejak awal sejarah manusia tercatat, telah terjadi proses antagonisme antara agama dengan kebebasan berpikir secara rasional. Sehingga sangat sulit bagi seseorang untuk taat beragama di satu sisi dan di sisi yang lain menjadi pemikir bebas atau seorang rasionalis. Antagonisme antara agama dan kebebasan berpikir di pihak lain ini pada akhirnya menuntut banyak pemikir untuk memilah-milah antara mana yang agama dan

²⁶ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used In The Pesantren Milieu*. Comments on a new collection in the KITLV Library, Source: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 146, 2/3de Afl. (1990), 226-269.

²⁷Dikutip oleh M. Rusli Karim, *Agama: Modernisasi dan Sekularisme* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 25.

mana yang menjadi urusan akal. Sebagian merumuskan dan mengajukan pemikiran bahwa agama tidak bertentangan dengan akal dan bahkan agama memiliki dimensi rasionalitas tersendiri. Namun sebagian dari pemikiran ini pada gilirannya menggerogoti sakralitas agama.

Problematika antagonistik antara rasionalisme dengan agama ini muncul dan bersumber dari proses modernisasi dengan sekularisasi sebagai induknya. Teori tentang sekularisasi dapat dilacak sejak abad pencerahan yang secara sederhana mengatakan bahwa modernisasi menyebabkan merosotnya agama baik dalam ranah individual maupun ranah sosial.²⁸ Teori tentang sekularisasi ini memiliki tiga pengertian yaitu “*laicization*”, perubahan agama dan keterlibatan agama. Yang paling ditakuti biasanya adalah ketika sekularisasi mencapai pada perubahan yang ketiga, yang manifestasinya dapat berbentuk: jatuh bangunnya komunitas agama; perubahan dalam struktur organisasi; serta perubahan dalam sistem moral, keyakinan dan ritual.²⁹ Namun demikian, preposisi bahwa modernitas menyebabkan agama menjadi menurun, malah menyebabkan sebagian pemikir beranggapan bahwa sekularisasi adalah jalan yang tepat, setidaknya karena sekularisasi dianggap dapat membersihkan fenomena agama yang terbelakang, tahayul dan reaksioner. Sebagian lain para pemikir beranggapan bahwa modernitas sebagai induk sekularisasi adalah musuh dan berusaha untuk

²⁸Peter L. Berger, “Desekularisasi Dunia: Tinjauan Global,” *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia* ed. Peter L. Berger, ter. Hasibul Khoir (Yogyakarta: Arruzz, 2003), 17. Berger dalam kesempatan lain mengatakan bahwa ide tentang sekularisasi memiliki riwayat yang panjang. Ide tentang sekularisasi mengacu pada proses-proses yang sangat penting yang secara empiris terdapat dalam sejarah modern Barat. Dengan demikian sekularisasi pada awalnya adalah pelepasan tindakan sosial dari institusi religius. Baca Idem, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial* ter. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), 126.

²⁹Tiga teori sekularisasi ini adalah dari K. Dobbelaere yang dikutip oleh Rusli Karim, *Agama*, 36.

menentanginya. Tegasnya ada dua pilihan strategi menurut Berger yaitu *adaptation* atau *rejection*.³⁰

Pilihan untuk mengadopsi modernitas meniscayakan bahkan mengharuskan rasionalisme sebagai *conditio sine quo none*. Apapun agama dan keyakinan yang melatari kehidupan sebuah bangsa, rasionalisme mengajukan dirinya untuk menjadi gerbang dalam rangka memasuki wilayah modernitas dengan segala konsekuensi positif dan negatifnya.

Karenanya banyak ilmuwan yang mengkaji agama memiliki pandangan yang sama, bahwa hampir semua agama tergerak merespon modernitas dan berinisiatif bagi kemunculan modernisme dan beragam pembaharuan dengan sikap yang berbeda-beda. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa agama mempunyai lingkup yang sangat luas dan besar, karenanya memunculkan anomali sikap yang beragam tentang bagaimana masing-masing agama merespon modernitas.³¹

Pembaruan pemikiran Islam mulai berlangsung pada abad 17-19 M. Pengaruhnya mulai terasa di Indonesia sejak awal abad ke-20 saat Muhammadiyah dan Persatuan Islam diperkenalkan. Kedua organisasi ini mengusung purifikasi atau pemurnian akidah sebagai tema utama gerakan mereka. Mirip dengan pembaruan Ahmad bin Abdul Wahhab dan Muhammad Abduh, awal mula modernisme Islam Indonesia juga dicirikan dengan semangat untuk melepaskan diri dari belenggu ortodoksi dengan membuka pintu *ijtihad* dan menghalau *taqlid*,

³⁰Ibid., 18.

³¹ Reuven Kahane, "Religious Diffusion and Modernization: a Preliminary Reflection on the Spread of Islam in Indonesia and its Impact on Social Change" dalam *European Journal of Sociology* (Vol. 21, No. 1, 1980) 116.

mengambil spirit *qiyas* supaya bisa memperoleh spirit hukum yang dikandung oleh teks hukum; dan serta mengikis ketergantungan Hadis agar bisa mendahulukan al Quran dan Sunnah Nabi.³²

Visi modernitas yang dikembangkan oleh Muhammadiyah dan Persis selama hampir satu setengah dekade mengakibatkan ketegangan dengan kelompok tradisionalis, yaitu para kiai pesantren. Kelompok kiai tradisional ini beranggapan bahwa *ijtihad* yang terkait masalah dasar dalam hukum tidaklah mungkin dan juga tidak diperlukan. Mereka beranggapan bahwa para ulama pendiri madzhab yang empat memiliki keahlian yang belum tertandingi sejak abad kesepuluh, sehingga akurasi di bidang hukum Islam tidak bisa diragukan begitu saja. Dengan alasan tersebut para ulama tradisionalis menggunakan *taqlid* untuk prinsip-prinsip hukum yang diajukan oleh para imam mazhab. Perseteruan ini pada saat berikutnya “memaksa” para kiai untuk mendirikan sebuah organisasi sosial keagamaan yang pada akhirnya sangat berpengaruh di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU), yang didirikan pada tahun 1926 sebagai puncak akumulatif reaksi kaum tradisionalis terhadap gerakan modernis seperti Muhammadiyah.³³

Sejumlah cendekiawan Indonesia mempermasalahkan kesimpulan bahwa budaya abangan pada dasarnya adalah pra-Islam dan berusaha untuk menunjukkan bahwa budaya Jawa, bahkan budaya abangan, jauh lebih Islami daripada yang diperkirakan sejak lama. Sebagian kebingungan tentang keislaman budaya Jawa

³² Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. (Jakarta: Paramadina, 1999) 45.

³³ Ayu Sutarto, *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K.H. Abdul Muchith Muzadi*. (Surabaya: Khalista, 2008) 27.

muncul dari perpecahan mendasar lain dalam masyarakat Muslim di Indonesia, perpecahan antara Modernis Islam dan tradisional Islam. Islam tradisional di Indonesia telah lama dijiwai dengan sensibilitas sufi, dan banyak pesantren tradisional telah menempatkan tasawuf sebagai tempat yang sangat penting dalam program pengajaran mereka. Terkait dengan ini, Islam tradisional di Indonesia, seperti di kebanyakan negara Muslim, telah memelihara, atau setidaknya terbuka, banyak aspek dari Islam awam, atau Islam dari ‘tradisi kecil’. Oleh karena itu, budaya santri tradisional memiliki hubungan yang lebih erat dengan budaya abangan dibandingkan dengan budaya santri Modernis.³⁴

Di sisi lain, Kaum Modernis Indonesia cenderung sangat curiga terhadap banyak aspek budaya tradisional, khususnya aspek Sufi-nya, dan jika mereka terbuka terhadap mistisisme, menolak mentah-mentah praktik tradisional seperti ziarah (ziarah ke kuburan) dan doa untuk orang mati. Akibatnya, hubungan antara kaum Modernis dan tradisional di Indonesia menjadi sangat tidak nyaman. Ditekan untuk mendapatkan jawaban tentang apa yang membedakan mereka dari tradisional, kaum Modernis akan selalu menjawab bahwa mereka tidak terikat oleh *taqlid*, oleh ketergantungan pada madzab, dan bebas untuk mengambil keputusan sendiri tentang berbagai masalah melalui praktik *ijtihad*.³⁵

Beberapa studi ke-Islaman memandang bahwa gerakan pembaharuan Islam pada abad ke 17 cenderung menekankan pada pemikiran mistisisme yang

³⁴ Greg Barton, “Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual ulama: the Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in neo-Modernist Thought” dalam *Islam and Christian-Muslim Relations* (Vol. 8, No. 3, 1997) 324.

³⁵ Ibid.

dikembangkan oleh seorang sufi tertentu pada periode tertentu. Mistisisme sendiri adalah suatu paham yang memberikan ajaran yang serba mistis atau ajaran yang bersifatnya rahasia atau tersembunyi, gelap atau terselubung dalam kekelaman. Menurut Azyumari Azra, tahapan gerakan pembaharuan Islam di Indonesia jika dilihat dari lingkungan situasi perkembangannya dapat dibagi menjadi 2 periode besar yaitu periode pertama perempatan kedua abad ke 17 sampai akhir abad ke 18. Pada periode ini, Islam sudah mempunyai landasan atau dasar yang kuat di seluruh nusantara. Meskipun secara pemikiran dan pemahaman ke-Islamannya berkembang bersama dengan mistisisme. Kedua, pada masa akhir abad ke-18 dan awal abad ke 19 inilah para pemikir dan cendekiawan Muslim memiliki arus pemikiran yang sama-sekali baru. Mereka bergerak dengan membawa paham modernisme, rasional, dan mengkritisi berbagai bentuk mistisisme dan perilaku umat Islam yang dianggapnya banyak tercampur dengan budaya-budaya lokal yang cenderung musyrik, jumud, khurafat dan menghambat kemajuan Islam.³⁶

Karena kaum Modernis di Indonesia sebagai sebuah kelompok berpendidikan lebih tinggi, lebih banyak kelas menengah dan lebih urban, hingga saat ini mereka mendominasi wacana Islam Indonesia, baik melalui tulisan-tulisan mereka sendiri maupun melalui persahabatan mereka dengan para sarjana asing yang telah, dengan sedikit pengecualian, datang untuk melihat Islam Indonesia dari sudut pandang Modernis.³⁷

³⁶ Lihat tulisan Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. (Jakarta: Prenada Media dan PPIM UIN Jakarta). Lihat juga Carool Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, (London: Hurst & Company, 2015) 175-180.

³⁷ Ibid. 325.

B. Formasi Pembaharuan dan Modernisme Islam di Indonesia

Mulanya gerakan modernisasi muncul dan mengembangkan diri di jantung wilayah Islam yakni Timur Tengah. Lambat laun gerakan ini berpengaruh besar terhadap kebangkitan Islam di Indonesia. Ide-ide pembaharuan utamanya yang berasal dari Mesir, masuk ke Indonesia melalui tiga jalur, yaitu haji dan mukim, publikasi, dan pendidikan. Sedangkan sebab terjadinya gerakan pembaharuan ini adalah adanya kesadaran atas realitas dunia Islam yang sedang dalam kemunduran, keterbelakangan dan kejumudan pada satu sisi, dan kemajuan dunia Barat modern di sisi lain.³⁸ Sedangkan salah satu tujuan utama dari pembaharuan pemikiran Islam adalah melakukan koreksi terhadap Islam tradisionalis.

Ide ide pembaharuan di Indonesia terjadi pada abad ke 18-19 dan 20 yang hampir semuanya merupakan influensi dari gagasan para tokoh yang semula belajar di Mekkah. Tokoh- tokoh tersebut tidak lain adalah KH. Ahmad Dahlan (Muhammadiyah), K.H. Hasyim Asy'ari (pendiri Nahdlatul Ulama), Ahmad Surkati (penggagas Al-Irshad),³⁹ dan Zamzam (tokoh Persis).⁴⁰ Tokoh-tokoh tersebut menjadi *mujaddid* pada zamannya karena pengaruh dari berbagai ide pembaharuan di Timur Tengah tersebut.⁴¹

³⁸ Murodi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Semarang: Karya Toha Putra, tt) 195. Lihat pula Kastolani, *Islam dan Modernitas: Sejarah Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2019) 19.

³⁹ Lihat Azyurmadi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milinium Baru*, (Jakarta: Logos 1990). Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintas Sejarah Pertumbuhan dan perkembangan*, (Jakarta: lembaga studi Islam dan Kemasyarakatan, 1995).

⁴⁰ Sugijanto Patmo, “Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia dari Masa ke Masa: Sebuah Pengantar” dalam *Jurnal Humaniora* (Vol. 19, No. 2, 2007) 151-160.

⁴¹ Tokoh-tokoh Islam Indonesia yang mendirikan pesantren merupakan Alumni-alumni dari Mekkah. Mereka bersamaan naik haji dan tinggal beberapa tahun untuk belajar mendalami ilmu

Mulanya, pada tahun 1905 di Jakarta muncul organisasi Jami'atul Khair, yang pada kebanyakan beragotakan keturunan Arab. Organisasi ini dianggap sangat penting karena dalam faktanya organisasi disusun dalam bentuknya yang modern dalam masyarakat Islam (lengkap dengan anggaran dasar, daftar anggota yang tercatat, rapat-rapat berkala) dan serta mendirikan sekolah dengan cara-cara yang telah modern. Dalam agendanya, Jami'atul Khair melakukan pembaharuan dalam hal pengajaran bahasa Arab, pendidikan Agama Islam, penyiaran agama, dan lebih berorientasi pada usaha mewujudkan Ukhuwah Islam.⁴²

Namun demikian yang tidak kalah pentingnya adalah bahwa kemunculan Ahmad Surkati dengan al-Irshadnya dalam mereaksi elitisme kelompok *sayyid* Arab yang terkumpul di organisasi Jami'atul Khair. Surkati memperkenalkan kelompok Arab lain yang lebih demokratis dan simpatik dalam mensosialisasikan tradisi Arab di Indonesia.⁴³

Berikutnya organisasi Muhammadiyah terlahir dari KH. Ahmad Dahlan yang pengetahuan keislamannya juga bersumber dari Mekkah. Di dalam Muhammadiyah didirikan lembaga-lembaga pendidikan Islam bagi kalangan non-priyayi yang kurang mendapatkan akses pendidikan formal serta untuk

agama. Setelah tamat mereka kembali ke Indonesia membawa warna baru bagi pendidikan Islam. Tokoh tersebutlah yang mendirikan pesantren seperti pesantren Tebuireng yang didirikan oleh KH. Hasyim 'Asy'ari, pesantren Al-Mushatafiyah Purba baru Tapanuli selatan yang dirikan oleh Syaikh Mustafa Husein tahun 1913. lihat Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: lembaga studi Islam dan Kemasyarakatan, 1995)

⁴² Lihat Azyurmadi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos 1990). Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintas Sejarah Pertumbuhan dan perkembangan*, (Jakarta: lembaga studi Islam dan Kemasyarakatan, 1995).

⁴³ Irsyad Zamjani, *Sekularisasi Setengah Hati: Politik Islam Indonesia dalam Periode Formatif* (Jakarta: Dian Rakyat, 2009) 60.

menggerogoti dominasi pendidikan sekuler Barat.⁴⁴ Berkembangnya lembaga pendidikan dan sosial secara masif tersebut membuktikan bahwa mereka dapat menampilkan diri sebagai penantang bagi organisasi dan pendidikan sekuler.⁴⁵

Yang juga menarik adalah kemunculan *Jong Islamieten Bond* (JIB) pada 1 Januari 1925 di Yogyakarta. Dengan tujuan untuk mengamalkan dan mengajarkan serta menampilkan Islam yang simpatik, kelompok ini bergerak di antaranya melalui penerbitan majalah *Het Licht (An-Nur)* yang mengkaji perdebatan keislaman. Kelompok ini pada akhirnya menjadi semangat baru bagi tumbuh kembangnya cita-cita modernisme Islam, termasuk dalam wilayah intelektualitas Islam. Mentor mereka, H. Agus Salim menanamkan semangat kritisisme terhadap anggota kelompok ini. “Anda sudah mempersatukan diri untuk mempelajari Islam. Menurut keyakinan saya, Islam tahan terhadap penyelidikan yang kritis, malah mengharapkan diselidiki yang sungguh-sungguh”⁴⁶

Secara garis besar, ide-ide pembaharuan Islam yang berkembang di Indonesia masuk melalui tiga jalur utama, yang pertama adalah jalur haji dan jalur mukim (menetap di Timur Tengah). Para tokoh- tokoh Islam Indonesia pada saat itu, ketika mereka ziarah haji di Makkah, sebagian besar dari mereka juga bermukim sementara untuk memperdalam pengetahuan dan ilmu agama. Dan ketika kembali ke tanah air, pengetahuan mereka tentang ilmu keagamaan atau

⁴⁴ Ibid., 59.

⁴⁵ Dalam hal ini Muhammadiyah bisa disebut sebagai pelopornya. Pada tahun 1925 organisasi ini telah memiliki 29 cabang dengan 4000 jumlah anggota. Pada tahun tersebut organisasi ini memiliki delapan *Hollands Inlandse School*, sebuah sekolah guru di Yogyakarta, 32 sekolah dasar lima tahun, sebuah *Schakelschool* dan 14 madrasah. Ibid., 62. Lihat juga Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980)

⁴⁶ Dalam Irsyad Zamjani, “Sekularisasi ..., 64.

ilmu lainnya meningkat dan berkembang. Ide-ide yang mereka dapatkan tak jarang mempengaruhi orientasi dakwah di Indonesia. Yang kedua adalah melalui jalur publikasi. Pada waktu itu para muslim di Indonesia sangat tertarik untuk menerjemahkan majalah-majalah atau jurnal-jurnal terbitan Mesir maupun Beirut ke dalam bahasa Indonesia. Bukan tanpa alasan mereka menerjemahkannya. Karena di jurnal-jurnal atau majalah-majalah tersebut berisikan ide-ide pembaharuan Islam.⁴⁷ Yang ketiga ialah peran para mahasiswa yang menimba ilmu di Timur Tengah. Pada awalnya para pemimpin gerakan pembaharuan di Indonesia sebagian besar alumni Mekkah.

Secara umum alasan berkembangnya pembaharuan Islam di Indonesia adalah respon terhadap kemunduran Islam sebagai agama di Indonesia. Karena pada praktek-prakteknya yang menyimpang, keterbelakangan para pemeluknya dan adanya invansi politik, kultural dan intelektual dari dunia Barat. Dengan berkembangnya gerakan pembaharuan di Indonesia, secara umum pada awal abad ke 20 M tersebut, corak gerakan keagamaan dapat di petakan sebagai berikut:⁴⁸

1. *Tradisional konservatis*, yaitu kelompok yang berusaha menetapkan tradisi lokal. Menolak westernisasi yang dalam pemahaman dan pengamalannya dianggap dapat menetapkan tradisi yang bersifat

⁴⁷ Tercatat beberapa tokoh maupun organisasi masyarakat yang terlibat dalam upaya memodernisasikan umat Islam, seperti Jamaluddin al-Afghani, M. Abduh, M. Rasyid Ridha dan lain-lain. Adapun di Indonesia, Muhammadiyah adalah salah satunya, untuk melawan tradisionalisme Islam, Muhammadiyah tidak menggunakan cara-cara otoriter, melainkan dengan menggunakan pendekatan yang lebih rasionalis. Dengan pendekatan seperti itulah Muhammadiyah melawan berbagai praktek keagamaan yang tidak ada aturannya dalam alQuran maupun Sunnah Nabi.

⁴⁸ Lihat Achmad Jaenuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), 50.

lokal tersebut. Pendukung kelompok ini utamanya didominasi oleh kelompok ulama, ahli tarekat, dan penduduk desa yang secara umum masih kental dengan tradisi lokal.

2. *Reformis modernis*, kelompok ini menegaskan relevansi islam dalam semua aspek kehidupan baik yang bersifat individu atau privat maupun yang bersifat umum atau publik. Islam bagi kelompok ini dianggap memiliki karakter lentur atau fleksibel yang bisa beradaptasi terhadap zaman yang terus berkembang.
3. *Radikal puritan*, ini adalah kelompok yang yakin terhadap penafsiran yang *genuin* daripada ide-ide pembaharuan ala Barat, penafsiran bagi kelompok ini diyakini sebagai perihal yang lebih murni Islami. Di sisi lain mereka juga menyepakati bahwa Islam harus memiliki fleksibilitas dalam menghadapi arus zaman yang terus berubah, tetapi mereka tidak bersedia mengikuti kecenderungan kelompok modernis. Kelompok ini juga bersikap kritis terhadap pemikiran dan implementasi keislaman kelompok tradisional.

C. Institusionalisasi Pengetahuan Keislaman “Resmi”

Sebelumnya, uraian tentang proses terbentuknya PTI (perguruan Tinggi Islam) atau lebih familiarnya sekarang disebut dengan istilah PTKI (Perguruan Tinggi Keagamaan Islam) telah dijelaskan. Selanjutnya berikut ini merupakan uraian tentang proses dialektika pergulatan pengetahuan yang terjadi dalam rentang sejarah perjalanan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia secara bertahap

dan lebih rinci. Proses tarik-ulur hegemoni pengetahuan klasik dan modern yang kemudian secara terus-menerus membentuk pola pendidikan Islam di perguruan Tinggi Islam dewasa ini menjadi fokus di bagian ini. Sebelum memaparkan proses dialektika pengetahuan dan intervensi politis pengetahuan di PTKI dari berbagai kepentingan, penulis akan memberikan uraian sejarah mengenai proses berdirinya Perguruan Tinggi Islam di Indonesia sebagai pengantar sekaligus pengantar pembahasan guna menjadi acuan awal proses pemahaman dan diskusi dalam bagian ini.

Proses awal pergulatan dakwah Islam melalui pendidikan di Indonesia memang tercatat menggunakan pendekatan klasik-tradisional yang kemudian terlembagakan dengan nama pesantren.⁴⁹ Pendidikan pesantren diklaim memiliki karakter *indigenious* sehingga meskipun bersifat informal ia dapat diterima secara luas oleh umat Islam di Indonesia. Juga, pesantren sesungguhnya memiliki karaktersistik yang mencerminkan keunikan yang khusus sehingga Abdurrahman Wahid kemudian menyebutnya sebagai subkultur.⁵⁰

Seiring dengan waktu, eksistensi dan produk pesantren tradisional telah mengilhami para intelektual muslim di Indonesia untuk mewujudkan suatu konsep pendidikan Islam yang semakin matang dan modern. Hatta, Natsir, Dr. Satiman dan para tokoh bangsa menyadari akan pengaruh pentingnya pendidikan Islam tradisional. Mereka bertiga menyadari bahwa pendidikan modern yang

⁴⁹ Amiruddin, *Dinamika Lembaga Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia*, MIQOT Vol. XLI No. 1 Januari-Juni 2017. h. 99

⁵⁰ Abdurrahman Wahid, "Pesantren Sebagai Sebuah Subkultur" dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren Dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974)

berkembang di tengah masyarakat pada saat itu adalah warisan kolonial.⁵¹ Orientasi pendidikan semacam itu hanya memperhatikan sisi intelektual dan menomorduakan sisi spiritual dan moral. Moh. Hatta dan Moh. Natsir, menilai bahwa model pendidikan yang sejak lama diselenggarakan anak negeri dalam bentuk yang sangat sederhana seperti pendidikan diniyah atau pondok pesantren, justru dapat memenuhi cita-cita dan kebutuhan anak-anak bangsa.⁵²

Di sini muncul kesadaran untuk menghambat laju modernisasi atau sekularisasi atau juga Westernisasi dalam peradaban Indonesia. Kesadaran tentang apa yang sesungguhnya dibutuhkan oleh anak bangsa yang akan mewakili frasa 'mencerdaskan anak bangsa' dalam *preamble* UUD 1945. Termasuk yang berpijak pada moral-spiritual menarik untuk menjadi basis bagi sebuah lembaga yang mengoperasikan pengetahuan yang akan diinjeksikan pada kesadaran dan pikiran anak bangsa.⁵³

Sebelumnya politik etis kolonial Belanda telah melahirkan kecendekiawanan baru yang cakrawala pemikirannya terbuka dan dipengaruhi oleh keilmuan Barat. Tokoh-tokoh seperti Soekarno, Hatta, Tan Malaka, Satiman, dan

⁵¹ Kajian tentang pendidikan modern yang diwariskan oleh kolonial Belanda ini bisa ditemukan dalam buku Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), juga Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke 20* (Bandung, Mizan Pustaka, 2006), Lihat juga Hanneman Samuel, *Genealogi Kekuasaan Ilmu Sosial Indonesia dari Kolonialisme Belanda hingga Modernisme Amerika* (Depok: Kepik Ungu, 2010).

⁵² M. Atho Mudzhar, "Kedudukan IAIN Sebagai Perguruan Tinggi", dalam *Problem & Prospek IAIN*, (ed.) Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (Jakarta: Ditbinperta, 2000) 62.

⁵³ Pergulatan tentang pemikiran tentang alam pikiran Islam dan Barat dapat disimak dalam Abul Hasan Ali Al-Husni An-Nadwi, *al-Şirā' bayn al-Fikrah al-Islamiyyah wa al-Fikrah al-Gharbiyyah fī al-Aqṭar al-Islamiyyah* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1983)

Nastsir adalah sedikit contoh generasi muda Indonesia yang mencicipi pergulatan keilmuan di dunia Barat.⁵⁴

Gagasan-gagasan awal pembentukan institusi yang menjadi tempat bertumbuh-kembangnya pengetahuan keislaman di mulai dengan beragam diskursus yang ingin meastikan akan seperti apa perguruan tinggi yang diidamkan oleh para pemikir Indonesia awal tersebut. Misalnya usulan Presiden Soekarno kepada A. Hassan agar mengembangkan *Islamic Science*, yakni penggabungan pengetahuan keislaman al-Qur'an dan al-Hadits yang kemudian ditambahkan dengan *western science* adalah pemikiran awal yang menarik.⁵⁵

Kesadaran untuk mendirikan Sekolah Tinggi Islam pada awalnya adalah ketertinggalan umat Islam dalam pendidikan dibanding dengan non-muslim, kedua karena masyarakat non-muslim mengalami kemajuan yang signifikan karena cara Barat dalam pendidikan telah mereka adopsi sedemikian rupa. Ketiga, harus ada usaha untuk mengkoneksikan antara sistem pendidikan Islam dengan dunia Internasional. Keempat adalah unsur lokal harus mendapatkan perhatian yang semestinya.⁵⁶

⁵⁴ Bagaimana Politik Etis yang mulanya digunakan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat Hindia Belanda dan berujung pada peningkatan pengetahuan indologi dari Belanda yang pada gilira berikutnya akan menjadi ilmu sosial yang mengkoloni Hindia Belanda lebih dalam lagi, dalam Hanneman Samuel, *Genealogi Kekusaan Ilmu Sosial Indonesia* (Jakarta: Kepik Ungu, 2010) 16-17.

⁵⁵ Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi* (Jakarta: tp, 1963), 335-336 dalam Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)*. (Yogyakarta: SUKA-Press, 2013) 545.

⁵⁶ Dalam Waryani Fajar Riyanto, *Studi Islam Indonesia (1950-2014): Rekonstruksi Sejarah Perkembangan Studi Islam Integratif di Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) & Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta dan STAIN Pekalongan Press, 2014), 32.

Lalu Satiman dan Hatta bahu membahu untuk mendirikan Sekolah Tinggi Islam. Setelah berdiri di Jakarta lalu kemudian pindah ke Yogyakarta akibat agresi kolonial Belanda yang ke-II pada tahun 1946. Dalam perpindahan tersebut Hatta menyampaikan orasi terkait sifat sekolah tinggi Islam yang menyelenggarakan pendidikan agama yang didasarkan atas filsafat, sejarah dan sosiologi. Di STI, Hatta berharap ada pertautan antara agama dengan ilmu dalam kerjasama. Dari sanalah akan terlahir tokoh-tokoh Islam yang berdaya untuk membimbing masyarakat menuju kesejahteraan.⁵⁷

Tidak aneh jika dikatakan bahwa gagasan Natsir, Satiman dan Hatta sangat terpengaruh oleh eksperienasi mereka khususnya studi mereka di Barat. Mereka sadar bahwa pendidikan Barat di satu sisi memiliki keunggulan-keunggulan yang bisa diadopsi untuk Pendidikan tinggi Islam. Keinginan Natsir agar para tokoh agama Islam memahami persoalan duniawi, kekhawatiran Satiman dengan kualitas ulama pesantren yang menurutnya kalah oleh pendeta-pendeta Kristen karena mereka para pendeta tersebut memperoleh pendidikan tinggi ala Barat, serta keinginan Hatta mensertakan matakuliah filsafat, sejarah, sosiologi dan hukum dalam pengetahuan keislaman di perguruan tinggi, semua hal tersebut telah memafhumkan kepada kita tentang pengaruh pendidikan Barat dalam gagasan mereka.⁵⁸

⁵⁷ Dalam Riyanto, *Studi Islam Indonesia*, 34.

⁵⁸ Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002) 60. Lihat juga Mujiburrahman, "Masa Depan Kajian Keislaman di PTAI" dalam *INTELEGENSIA; Jurnal Manajemen Pendidikan Islam* (Vol 7, No 1, 2019).

Dalam fase berikutnya STI berubah menjadi UII atau Universitas Islam Indonesia pada tanggal 10 Maret 1948. Di UII dibuka empat fakultas yaitu Fakultas Agama Islam (FAI), Fakultas Hukum, Fakultas Ekonomi dan Fakultas Pendidikan.⁵⁹ Sebagai wujud penghargaan pemerintah sejak awal, visi akademik telah digariskan. Dalam pidato Mohammad Hatta ditegaskan bahwa: “Di STI itu akan bertemu agama dengan ilmu dalam suasana kerjasama untuk membimbing masyarakat ke dalam kesejahteraan.”⁶⁰

Secara akademis, STI menjadi lebih berorientasi “keagamaan”, hal ini karena kurikulumnya lebih banyak berlandaskan pada kurikulum Universitas Al-Azhar (Mesir) khususnya fakultas Ushuluddin. Dengan perubahan menjadi UII visi keislaman tersebut menjadi agak terabaikan. Yang semula ditujukan agar dapat mendidik para calon ulama akhirnya berubah titik beratnya pada fakultas-fakultas non agama yang bersifat ‘sekuler’ (seperti teknik, ekonomi, hukum, dan kedokteran)-meskipun tetap mendasarkan pada nilai-nilai keagamaan atau semangat agama.⁶¹ Tetapi perubahan ini menurut di sisi lain memberikan isyarat bahwa wadahnya yang berupa universitas haruslah disikapi dengan prinsip bahwa pengetahuan yang diajarkan tidak lagi diberikan secara dogmatis tetapi lebih bersifat empiris.⁶²

⁵⁹ Akh. Minhaji. “Masa Depan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia (Perspektif Sejarah-Sosial)” *Jurnal Tadrîs* (Vol. 2. No. 2, 2007) 149.

⁶⁰ Lihat Mahfud MD, “Kendala-kendala Pendidikan Islami di UII” dalam Tim Penyunting, *Setengah Abad UII* (Yogyakarta: UII Press, 1994) 35.

⁶¹ Ibid. Juga Minhaji. “Masa Depan Perguruan Tinggi Islam...” 149

⁶² Riyanto, *Studi Islam*, 35.

Selanjutnya, selepas pemerintah mendirikan perguruan tinggi negeri, maka muncul perkembangan yang signifikan bagi perkembangan pendidikan tinggi secara umum. Perguruan Tinggi umum swasta yang ada di Yogyakarta saat itu kemudian dialih-statuskan menjadi negeri dan diberi label UGM yang dibuka pada tanggal 19 Desember 1949, kalangan PTKI berikutnya mengenalnya sebagai Perguruan Tinggi Umum. Sebagai imbangannya, Fakultas Agama di UII kemudian diubah menjadi Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN). PTAIN ini diresmikan pada tanggal 20 September 1951, di Yogyakarta dengan visi: “Untuk memberi pengajaran tinggi dan menjadi pusat memperkembangkan dan memperdalam ilmu pengetahuan tentang agama Islam, dan untuk tujuan tersebut diletakkan azas untuk membentuk manusia susila dan cakap serta mempunyai keinsyafan bertanggung jawab tentang kesejahteraan masyarakat Indonesia dan dunia umumnya atas dasar Pancasila, kebudayaan, kebangsaan Indonesia dan kenyataan”. Sebagai upaya peningkatan kualitas sumber daya manusia, kemudian juga didirikan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Jakarta pada tanggal 01 Juni 1957, dengan Visi: “Guna mendidik dan mempersiapkan pegawai negeri yang akan mencapai ijazah pendidikan semi-akademi dan akademi untuk dijadikan ahli didik agama pada sekolah-sekolah lanjutan, baik umum, maupun kejuruan dan agama”.⁶³

Pada tanggal 22 Januari 1950, sebuah universitas Islam di Solo didirikan oleh sejumlah pemimpin Islam dan para ulama. Pada tahun yang sama, yakni 1950, Fakultas agama yang semula ada di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta diserahkan ke pemerintah, yakni Kementerian Agama dan kemudian dijadikan

⁶³ Akh. Minhaji. “Masa Depan Perguruan Tinggi Islam,” 149.

Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri bagi golongan Islam yang diambil dari Fakultas Agama berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 34 Tahun 1950. Pada gilirannya, pada tanggal 24 Agustus 1960 diresmikan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) di Yogyakarta sebagai merger antara PTAIN yang berada di Yogyakarta dan Akademik Dinas Ilmu Agama (ADIA) yang berada di Jakarta.⁶⁴

Karenanya, IAIN bermula dengan dua bagian, yaitu dua fakultas di Yogyakarta dan dua fakultas di Jakarta. Di kedua tempat ini, IAIN dengan cepat berkembang menjadi sebuah institut dengan empat fakultas, yang pada tiap fakultasnya ditetapkan kuliah selama 3 tahun dan dapat dilengkapi dengan spesialisasi 2 tahun.

Namun demikian rupanya sejarah menuju pada arah yang berbeda. Semenjak Fakultas Agama UII dipisahkan pemerintah untuk menjadi lembaga tersendiri yang disebut Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAIN) dan Pada tahun 1951, PTAIN tersebut mengembangkan tiga fakultas yaitu Fakultas Tarbiyah, Qadha' dan Dakwah, maka hal itu sudah berbeda *positioning*-nya dengan salah satu fakultas di UII tersebut. Berikutnya di PTAIN kajian-kajian keislaman kembangkan lagi dalam beberapa fakultas. Dan kemungkinan besar pembagian fakultas tersebut akibat dari pengaruh model perguruan tinggi di Timur Tengah, khususnya Mesir.⁶⁵

IAIN pada tahap awal berdirinya berdasarkan penetapan Menteri Agama RI Nomor 43 tahun 1960 Jo. Peraturan Menteri Agama No. 15 Tahun 1961 terdiri

⁶⁴ Zuhairini, dkk. *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1997) 56.

⁶⁵ Mujiburrahman, "Masa Depan Kajian Keislaman di PTAI" dalam *Integrensia: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam* (Vol 7, No 1, 2019)

atas Fakultas Tarbiyah sebanyak delapan jurusan yaitu: 1) Jurusan Pendidikan Agama, 2) Jurusan Paedagogik, 3) Jurusan Bahasa Indonesia, 4) Jurusan Bahasa Arab, 5) Jurusan Bahasa Inggris, 6) Jurusan Khusus (Iman Tentara), 7) Jurusan Etnologi dan Sosiologi, 8) Jurusan Hukum dan Ekonomi.⁶⁶

Perkembangan selanjutnya delapan jurusan ini mengecil dan hanya bertahan dua jurusan saja yaitu Jurusan Pendidikan Agama dan Pendidikan Bahasa Arab. Sekitar tahun 1980-an lahirlah Jurusan Tadris, Jurusan ini bertujuan untuk merespon kekurangan dan kebutuhan guru-guru dalam mata pelajaran IPA, Matematika, dan Bahasa Inggris. Kemudian pada tahun 1990-an muncul jurusan baru yaitu Kependidikan Islam (KI).

Sebagai lembaga pendidikan tinggi di tingkat Institut, IAIN mengkhususkan pembelajaran untuk mendalami ilmu-ilmu agama. Setidaknya perkembangan puncak dari IAIN sebelum di antaranya beralih status memiliki lima fakultas agama yaitu Fakultas Adab, Fakultas Dakwah, Fakultas Syariah, Fakultas Tarbiyah, Fakultas Ushuluddin. Pengkhususan ini sesuai dengan amanat PP No. 30 Tahun 1990 yang disempurnakan dengan PP No. 60 Tahun 1999 tentang Pendidikan Tinggi yang membatasi ruang kerja dari sebuah lembaga pendidikan tinggi setingkat institut. Dalam Bab III Pasal 6 ayat 5 dijelaskan bahwa institut menyelenggarakan program pendidikan akademik dan/atau profesional dalam sekelompok disiplin ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau kesenian yang sejenis.

Di Indonesia hingga kini lembaga pendidikan tersebut dapat dikategorikan kepada tiga macam:

⁶⁶ Lihat Haidar, *Pendidikan*, 107-108.

1. Lembaga pendidikan tinggi Islam negeri, yakni UIN, IAIN, dan STAIN.
2. Lembaga pendidikan tinggi Islam swasta yang berbentuk universitas di lembaga ini dikembangkan berbagai fakultas, jurusan, serta program studi.
3. Lembaga pendidikan tinggi Islam swasta yang berbentuk institut dan sekolah tinggi.⁶⁷

Uraian proses terbentuknya PTKI di Indonesia di atas menggambarkan sebuah proses dialektika yang panjang antara berbagai sudut pandang pengetahuan keislaman di-Indonesia. Baik dari pesantren sebagai representasi dari model pendidikan lokal Islam Indonesia, disudut lain ada kelompok Islam yang mengusung ide-ide Islam model Timur Tengah yang cenderung membawa ide-ide pembaharuan/tajdid dan modernisasi, kemudian ada juga para tokoh muslim yang dilahirkan dari keilmuan Barat pada awal-awal kemerdekaan dan terakhir juga akan berhadapan dengan kelompok Islam yang cenderung ke arah saintifik yang berkiblat pada Eropa dan Amerika. Runtutan tarik-ulur pergulatan keilmuan pendidikan Islam di Indonesia tersebut akan penulis uraikan dalam pembahasan selanjutnya.

D. Pemikiran Islam Kontemporer

Perkembangan pemikiran Islam terkait dengan wacana modernitas dapat dipisahkan menjadi dua masa.⁶⁸ *Pertama*, adalah masa awal persentuhan negara-

⁶⁷ Jumlah PTAIS se-Indonesia sampai dewasa ini sebanyak 272 perguruan tinggi.

⁶⁸ Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Arab Kontemporer" *Paramadina*, 1 (Juli-Desember, 1998), 61.

negara Arab dengan modernitas semenjak Napoleon Bonaparte melakukan invansi ke Mesir. Kontak dengan dunia Barat modern ini selanjutnya menimbulkan berbagai ide baru di dunia Islam seperti nasionalisme, rasionalisme, demokrasi, sekularisme dan lain sebagainya. *Kedua*, adalah masa semenjak kekalahan Arab dengan Israel pada tahun 1967 yang akhirnya memberikan *shock* berat bagi bangsa Arab. Hal ini akhirnya mengubah cara pandang bangsa Arab khususnya terhadap keinginan pada capaian modernitas disatu sisi dan terhadap tradisi di sisi lain. Sehingga masa ini dianggap sebagai masa penggalan (*qaṭī'ah*) antara modern dan kontemporer.⁶⁹ Issa J. Boullata menyebutnya sebagai masa *self criticism* atau kritik diri.⁷⁰ Semenjak perkenalan antara Arab dengan modernitas ini konsepsi *nation-state* yang mengilhami berdirinya negara-negara Eropa dicoba diadopsi oleh negara-negara Arab. *Nation-state* ini yang mengilhami berdirinya sebuah negara tanpa terikat oleh primordialisme suku, bahasa, ras, etnis, dan agama.

Secara umum kondisi tersebut sama dengan problem persentuhan Islam Indonesia dengan modernitas. Sebagaimana di bab awal, Clifford Geertz menggambarkan bagaimana peran Kiai yang menjadi broker budaya mengkonversi 'dagangan' budayanya yang semula berorientasi pada pengetahuan yang memiliki akar tradisi Timur Tengah menjadi beralih pada gagasan tentang nasionalisme, modernisme dan seterusnya yang bersumber dari Barat.⁷¹

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Albany: State University of New York Press, 1990) x.

⁷¹ Clifford Geertz, "Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker" dalam *Comparative Studies in Society and History*, (Vol. 2, No. 2, 1960).

Pada tahun 1975, Harun Nasution menerbitkan bukunya yang berjudul “Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan.” Dalam buku tersebut ia mengakui bahwa modernisme yang berlangsung di Barat mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah faham, adat, institusi lama, untuk diselaraskan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Ketika memasuki wilayah keagamaan di Barat juga bertujuan untuk menyelaskan ajaran agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan falsafat modern. Pada titik seperti inilah sekularisme terlahir sebagai anak kandung dari modernisme.⁷² Selanjutnya para intelektual Islam mulai menaruh perhatian pada modernisme dalam Islam. Termasuk di antaranya adalah penerjemahan kata modern ke dalam bahasa Arab dengan istilah *Tajdid*. Berhubung di Indonesia kata modernisme memiliki makna yang problematik karena sebagian memahaminya secara positif dan sebagian memahaminya secara negatif, maka istilah pembaharuan yang merupakan penerjemahan dari kata *tajdid* yang merupakan terjemahan dari kata modernisme dipilih oleh para intelektual Islam Indonesia terutama oleh Harun Nasution.⁷³

Sesungguhnya modernisme mengacu pada serangkaian proses yang diasumsikan berdasarkan sejarah terkini yang menyertai pertumbuhan ekonomi yang diinduksi secara teknologi.⁷⁴ Karenanya segala rentetan dari pertumbuhan ekonomi oleh teknologi ini adalah modernisme. Sebut saja misalnya perspektif

⁷² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), 11.

⁷³ *Ibid.*, 12.

⁷⁴ Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *The Homeless Mind* (New York: Random House, 1973) 9.

modernisasi mengambil pendekatan sistemik terhadap perubahan sosial dan menekankan keterkaitan antar institusi.⁷⁵

Konsekuensi modernisasi adalah pemurnian agama. Karena pendidikan dan, pada taraf tertentu, urbanisasi dikaitkan dengan penurunan praktik rakyat (*folk practice*). Pemurnian agama muncul sebagai akibat dari destruksi terhadap agama rakyat yang didalamnya mengandung unsur magis sebagai tradisi agama yang berbeda. Karena orang modern menyadari keaneka ragaman budaya internasional dan bahwa agama sesungguhnya terikat budaya, mereka menolak elemen *folk* karena praktik-praktik ini merusak klaim universal dari agama modern.⁷⁶

Charles Kurzman menyatakan bahwa modernisme Islam tidaklah serupa dengan modernisme sekuler yang menyukai ketertundukan mutlak kepada Eropa meliputi asimilasi budaya, adat istiadat, praktik-praktik, organisasi, sains, seni, kehidupan dan seluruh sikap Eropa. Sebaliknya kaum modernis Islam menghapuskan aspek-aspek budaya baru sebagai jalan pemulihan budaya-budaya yang lebih tua atau lebih otentik.⁷⁷

Pergulatan tentang modernitas seperti apa yang semestinya diadopsi oleh para intelektual muslim Indonesia tersebut telah memperhadapkan mereka pada suatu dilema pembaruan, bagaimana mengurangi tensi antara janji modernitas terkait dengan keterbukaan dan egalitarianisme dengan narasi Eurosentris tentang

⁷⁵ Joseph Tamney, "Modernization and Religious Purification: Islam in Indonesia" dalam *Review of Religious Research* (Vol. 22 No. 2, 1980) 207.

⁷⁶Ibid., 216.

⁷⁷ Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002) 8.

modernisasi, yang menghalau kemungkinan diakomodasinya realitas pengalaman “lokal” dan sekaligus kontribusi realitas pengalaman lokal tersebut bagi realisasi kemodernan.⁷⁸

Di sisi lain, terjadi penolakan terhadap gerakan modernitas yang dipelopori oleh sekolah-sekolah modern “yang sekuler” dengan bertahannya sekolah-sekolah tradisional Islam. Mereka menggunakan mekanisme defensif dengan cara menjaga komitmennya untuk bertahan dalam apa yang mereka sebut sebagai tradisi keagamaan lokal yang otentik. Itulah mengapa, sekolah-sekolah (tradisional) Islam yang sudah ada sejak masa lampau terus diorganisir dan dipertahankan oleh ulama yang disebut sebagai kelompok konservatif-tradisionalis meskipun berada dalam gempuran meningkatnya jumlah sekolah-sekolah modern sekuler serta munculnya madrasah modern di daerah-daerah perkotaan, pesantren tradisional (surau dan sejenisnya) tetap mempertahankan basisnya di daerah pedesaan yang lebih tradisional dan agak terpencil.⁷⁹

Sekolah-sekolah sekuler produk Eropa tersebut telah menarik minat yang kuat di kalangan penduduk lokal. Namun demikian, karena keterbatasan jumlah sekolah dan pengajar sehingga memupus harapan sebagian pelajar yang ingin menimba ilmu pengetahuan di sana. Di samping itu sebagian masyarakat tradisional masih merasa enggan dengan sekolah produk Barat yang sekuler tersebut. Dalam keadaan yang seperti ini madrasah muncul sebagai alternatif bagi kedua kelompok tersebut. Dalam banyak kasus madrasah pada mulanya adalah

⁷⁸ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996) 5.

⁷⁹ Latif, *Dinamika Islam*, 132.

sekolah tradisional yang secara berangsur melakukan pembaharuan dengan mengadopsi metode, kurikulum dan muatan pengetahuan yang bersumber dari pendidikan sekuler tersebut. Pada akhirnya madrasah berada dalam posisi antara sekolah keagamaan tradisional dan sekolah modern yang sekuler.⁸⁰

Para intelektual muslim neo-modernisme lebih konsern terhadap pemahaman akan esensi dari pada bentuk luaran ajaran-ajaran Islam. Dalam praktiknya mereka bersikap “liberal” dengan prinsip kritis sekaligus apresiatif terhadap warisan pemikiran Islam juga pemikiran Barat sekaligus.⁸¹ Mereka yang tergabung dalam kelompok neo-modernis, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Shahrur, Muhammad Abid al Jabiri, Nashr Hamid Abu Zaid, dan Abdul Karim Soroush, juga meyakini bahwa perubahan sosial sekarang ini harus ikut andil secara reflektif dalam proses interpretasi terhadap teks-teks dasar Islam. Lebih dari itu, mereka juga menegaskan pentingnya penyegaran ijtihad dengan menerapkan metodologi baru dalam melakukan reinterpretasi terhadap teks-teks suci guna ikut bersumbangsih dalam menyelesaikan isu-isu sosial dan moral kontemporer.⁸² Mereka yang disebut dengan neo-modernisme, sebagaimana Barton, berargumen bahwa gerakan pemikiran baru ini merepresentasikan penyatuan tradisi Islam, Modernisme, dan pendidikan Barat dalam diri generasi pemikir dari latar belakang

⁸⁰ Ibid., 142.

⁸¹ Fazlur Rahman, “Islam, Challenges and Oportunities” dalam Alford T Welch dan P. Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburg, Edinburg University Press, 1979) 327. Dalam kondisi historisitasnya kehadiran mereka merupakan jawaban atas gerakangerakan Islam sebelumnya yang dinilai banyak memiliki kekurangan dan kelemahan semisal revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, dan neo-revivalisme. Lihat dalam Abd A’la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003) 1.

⁸² M. Lutfi Mustofa, “Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia: Negosiasi Intelektual Muslim dengan Modernitas” dalam *Ulul Albab* (Vol. 12, No.2, 2011), 185.

tradisionalis, yang sebagai pemuda memperoleh pendidikan agama pesantren (pesantren) dan kemudian melanjutkan untuk menempuh pendidikan tinggi modern gaya Barat.⁸³ Karenanya secara kongklusif neo modernisme bisa dimaknai sebagai kontinuitas modernisme dalam konteks waktu tetapi secara epistemologis neo-modernisme mengembangkan pengetahuannya melalui asumsi bahwa modernisme adalah niscaya tetapi tradisi Islam sebelumnya tidak bisa ditinggalkan sedemikian rupa.⁸⁴

Gagasan-gagasan kelompok neomodernis tersebut ikut memainkan peran yang signifikan dalam pergeseran pemikiran Islam pada akhir abad ke-20 di Indonesia yang juga berpengaruh ke dalam jantung studi perguruan tinggi keagamaan Islam di Indonesia. Awal dasawarsa 1970an, setelah kedatangan Nurcholish Madjid dari studinya di Chicago dan Abdurrahman Wahid dari Timur Tengah, geliat baru dari generasi intelektual pada dekade ini mulai menunjukkan kecenderungan pemikiran yang lebih dinamis dan progresif dalam memandang agama dan realitas sosial-budaya. Mereka tidak sedemikian kaku dalam berpijak pada tekstual keagamaan sebagaimana pada era sebelumnya. Dari kecenderungan seperti ini pengetahuan keislaman, utamanya yang berkembang di kalangan tradisional dan bahkan modernis mendapatkan tantangan baru yang cukup dinamis, yang mendapatkan label sebagai neo-modernis Islam.⁸⁵

⁸³ Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid," 323.

⁸⁴ Zuly Qodir, *Pembaharuan pemikiran Islam: wacana dan aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 66.

⁸⁵ Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid," 324.

Para cendekiawan Muslim Indonesia dalam kelompok dan kategori ini lebih menumpahkan perhatian mereka terhadap peran Islam agar sesuai dengan konteks pembangunan nasional dan supaya nilai-nilai Islam dapat bersanding dengan rasionalisme Barat, daripada dengan sifat negara Islam. Karenanya perbedaan para cendekiawan yang diatribusikan dengan kelompok ini dengan para modernis sebelumnya terletak pada kombinasi pendekatan empiris dan historis yang mereka pakai dalam menetapkan visi masyarakat Islam.⁸⁶

Ide-ide Nurcholish Madjid, yang diklasifikasikan oleh Barton ke dalam tiga tema besar, yaitu mengenai pembaruan pemikiran Islam, Islam dan masyarakat modern industrial, serta Islam dan hubungan antara iman dan ilmu, menghubungkan generasi muda intelektual berikutnya dengan pemikiran neomodernis Pakistani Amerika, Fazlur Rahman. Meski banyak pihak yang menuding Madjid memiliki pemikiran yang sangat janggal, bahkan agak sesat dalam memperkenalkan tafsir doktrin Islam yang lebih modern. Beberapa akademisi meyakini bahwa dengan mendorong gagasan modernisasi, rasionalisasi dan sekularisasi, Madjid sebenarnya telah memberikan dorongan baru bagi perkembangan Islam di Indonesia, sehingga lebih efektif dan berkembang. Ia telah menciptakan lingkungan yang kondusif bagi munculnya citra baru Islam - citra Islam Indonesia dan Islam yang berada di luar karakterisasi Huntington dan stereotip Barat lainnya. Ini adalah Islam yang diidentifikasi oleh Wilfred Cantwell Smith dan Mark Woodward sebagai merangkul modernitas, mendukung pluralisme

⁸⁶ Richard C. Martin, Mark R. Woodward and Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (England: Oneworld Publications, 1997) 148.

dan toleransi agama. Ia memang telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap perubahan hipotesis arus utama Orientalis dan Indonesianis Barat bahwa mayoritas Muslim di Indonesia sebenarnya bukan Muslim dan bahwa Islam telah menjadi komponen marginal dari budaya dan tradisi Indonesia. Dia telah berkontribusi pada munculnya apa yang disebut Woodward sebagai “paradigma berpusat pada Islam” dalam studi Islam di Indonesia, sebuah gerakan yang telah menghapus Orientalisme anti-Islam dari era kolonial.⁸⁷

Berdasarkan keyakinannya pada sifat positif modernitas dan keterkaitan esensial dengan tujuan dan semangat Islam, Madjid berpendapat bahwa tidak ada alasan bagi umat Islam untuk menolak atau menentangnya, terutama jika mereka dapat dibuat untuk melihat betapa bermanfaatnya hal itu. Untuk perkembangan Islam dan masyarakat Muslim di masa depan.⁸⁸

Dalam konteks Indonesia, Madjid bisa dikatakan terkait dengan warisan neo modernisme yang diilhami oleh Fazlur Rahman. Dalam hal ini, Madjid meyakini itu yang menjadi prioritas perhatian umat Islam harus diberikan pada pertanyaan mendasar tentang pendekatan metodologis untuk memahami Islam dan rumusan pandangan dunia Al-Qur'an (*weltanschauung*). Ia yakin bahwa dengan menguraikan masalah-masalah tersebut dengan cara yang dianjurkan oleh Al-Qur'an, umat Islam tidak akan mengalami kesulitan dalam menanggapi tantangan zaman modern secara positif dan tepat. Oleh karena itu, sebagai seorang neo-modernist, Madjid mengajukan konsep reaktualisasi Ajaran Islam melalui ijtihad

⁸⁷ Siti Fathimah, *Modernism and the Contextualization of Islamic Doctrines: The Reform of Indonesian Islam Proposed by Nurcholish Madjid* (Montreal: McGill University, 1999) 136.

⁸⁸ Ibid., 137.

dan penafsiran ulang Al-Qur'an, menggunakan pendekatan kontekstual atau substansial. Menurutnya, hal ini penting untuk kelangsungan universalisme Islam. Oleh karena itu, prinsip dasar neo-modernisme adalah menafsirkan kembali Islam sesuai dengan konteks historisnya dengan menjadikan prinsip universal dan substansial serta tujuan dan semangat dasarnya sebagai pertimbangan utama. Dalam melakukan hal itu, dia mengikuti baik Fazlur Rahman dan Ibn Taimiyah dalam menyerukan untuk kembali ke Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber utama, sementara pada saat yang sama mendorong ketergantungan pada warisan klasik tradisi Islam dan menjalankan prinsip “mempertahankan apa yang baik dari masa lalu dan mengambil yang terbaik dari yang baru” (*al-muhāfāzah ‘alā al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdh bi al-jadīd al-aṣlah*).⁸⁹

Pendekatan Madjid, di satu sisi, menekankan pada penggunaan tafsir-tafsir tertentu atas perintah-perintah Al-Qur'an tertentu, seperti yang dilakukan oleh para tradisional, sementara di sisi lain ia juga mengakui pentingnya menjawab kebutuhan-kebutuhan sosial yang berbeda menurut waktu dan tempat, seperti halnya kaum modernis. Dalam ilustrasi Madjid sendiri, prinsip ini paling baik diekspresikan sebagai kombinasi dari pendekatan-pendekatan yang dianjurkan oleh N.U., perwakilan kaum tradisional, dan Muhammadiyah, perwakilan kaum modernis.⁹⁰

Nurcholish Madjid memandang sekularisme sebagai suatu proses yang secara esensial dicela dan bahkan ditolak oleh Islam. Nurcholish membedakan

⁸⁹ Ibid., 139.

⁹⁰ Ibid., 140.

dengan tegas antara sekularisme dengan sekularisasi, jika yang pertama sebagai penegasian Tuhan dalam kehidupan jelas tidak memiliki pijakan ajaran dalam Islam, maka yang kedua justru sebaliknya. Menurut Nurcholish, Islam menerapkan sekularisasi, bahkan bertalian dengan ajarannya yang paling fundamental, yaitu tauhid.⁹¹

Dampak terbesarnya dapat dikatakan dalam penggunaan pendekatan kontekstual atau substansial dalam interpretasinya terhadap masalah modernisasi dan westernisasi di satu sisi, dan tentang Islamisasi dan Arabisasi di sisi lain. Sebagai pemikir substansialis, ia secara konsisten menekankan perlunya menemukan ciri-ciri penting dari modernitas dan Islam, dan ia menekankan bahwa hal ini tidak boleh dirusak oleh nilai-nilai dan formalitas yang dangkal. Oleh karena itu, jika modernisasi tidak dapat digambarkan sebagai Westernisasi meskipun awalnya muncul di Barat, maka Islamisasi, meskipun pertama kali muncul di Arab, juga tidak boleh diidentifikasi sebagai Arabisasi. Kontribusi Madjid juga dapat ditemukan dalam konsep teologi inklusifnya yang mengungkapkan konsepsi Islam sebagai agama semua nabi dan umat manusia. Ia juga merekomendasikan konsep toleransi dan pluralisme beragama yang dapat dikatakan sebagai aspek yang sangat penting dalam kerangka pemikiran neodermnisme Indonesia, yang dalam konteksnya dapat dilihat analisis yang menembus dari upaya yang sedang berlangsung untuk menciptakan perdamaian. kehidupan di negara majemuk agama dan budaya Indonesia. Dalam hal ini, pendiriannya mengungkapkan keyakinan tradisi Sunni yang berpegang pada pengertian keseimbangan agama dan sosial

⁹¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987) 222.

dalam sejarah manusia dan tujuan menghentikan kemajuan fitnah di dunia Muslim.⁹²

Abdurrahman Wahid, sebagaimana tradisi kaum intelektual sunni tradisional pada umumnya, membangun pemikirannya melalui pradigma kontekstualisasi khasanah pemikiran semi klasik.⁹³ Itulah mengapa Greg Barton, Fachry Ali dan Bahtiar Efendi memasukkan Abdurrahman Wahid dalam kategori Neo-Moderisme yakni sebuah gerakan yang menjembatani antara pemikiran modernis dan tradisional.⁹⁴

Belakangan muncul istilah pos-tradisionalisme yang lebih tepat menggambarkan seorang Abdurrahman Wahid ini. Istilah ini awalnya muncul seiring perkembangan pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri dari Maroko. Ahmad Baso, intelektual muda NU, yang pada mulanya mengusung gagasan al-Jabiri ini dengan buku terjemahannya yang berjudul pos-tradisionalisme Islam. Buku ini (tepatnya gagasan al-Jabiri) sedemikian dekat dengan anak muda NU karena mampu menjembatani gap antara tradisionalitas dan modernitas dalam medan epistemologisnya yang selama ini Gus Dur sendirian di dalamnya. Beruntung gagasan al-Jabiri, yang notabene bersumber dari buku yang berbahasa Arab muncul dan mendapatkan apresiasi yang luar biasa dikalangan anak muda NU. Karena buku berbahasa Arab dalam khazanah intelektual NU memiliki daya logosentrik

⁹² Siti Fatimah, *Modernism and the Contextualization*, 140.

⁹³ Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999) 121.

⁹⁴ Rusli Karim dalam Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999) 40.

yang lebih kuat ketimbang buku-buku berbahasa lokal.⁹⁵ Berikutnya gagasan pos-Tradisionalisme ini berkembang dikalangan anak muda NU yang pada umumnya adalah penyanjung Abdurrahman Wahid.⁹⁶

Kemampuan menjembatani antara pemikiran modernis dengan tradionalisme tampaknya memang karena basis pemikirannya yang berasal dari pesantren sekaligus karena pergumulannya dengan literatur Barat ketika di Mesir dan di Baghdad, dengan demikian Gus Dur adalah santri yang mempunyai kerangka dan wawasan yang bisa mengemas pesantren yang sesuai dengan selera kontemporer (kontekstual), demikianlah Fuad Hasyim menilai pemikiran Gus Dur.⁹⁷ Maka oleh karena pesantren dalam istilah Nurcholish Madjid adalah NU kecil dan NU adalah pesantren besar, menjadi tak berlebihan apabila Muslim Abdurrahman menyebut Gus Dur sebagai Jendela dunia NU.⁹⁸

Hal yang sangat mendasar dan begitu dominan dari kerangka berfikir pembaharuan Pemikiran Islam yang disuguhkan Abdurrahman Wahid yakni termasuk respon yang positif pada berbagai gejala dan tantangan yang dilahirkan dari arus modernitas, komitmennya pada pluralisme serta kecintaannya pada reformasi humanitarian.⁹⁹ Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam dan pola

⁹⁵ Terlebih lagi Ahmad Baso dalam kata pengantar buku Pos-Tradisionalisme Islam menyinggung bahwa kekuatan kritik yang dilontarkan oleh Said Aqil Siradj (sekarang ketua umum PBNU) adalah nalar epistemologis yang dikembangkan dari pemikiran al-Jabiri.

⁹⁶ Barangkali kajian yang cukup komprehensif adalah dari Sonhaji Soleh, *Arus Baru NU* (Surabaya: JP Books, 2004), Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008), dan Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi* (Jakarta: Kompas, 2010).

⁹⁷ Dalam Tim INCRES, *Beyond the Symbols; Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: INCRES dan PT Remaja Rosda Karya, 2000). 77

⁹⁸ Moeslim Abdurrahman, "Gus Dur, Jendela dunia NU". Dalam HA. Nasir Yusuf (ed.) *NU dan Gus Dur*, (Bandung: Humaniora Utama Press, 1994) 76.

⁹⁹ Barton, *Gagasan ...* 446.

implementasinya dalam konteks negara-bangsa sangat dipengaruhi oleh suatu paradigma pemikiran yang sangat memperhatikan konteks politis dan sosiologis suatu masyarakat.¹⁰⁰ Pemikiran itu sendiri muncul karena Abdurrahman wahid secara liberal lebih menekankan substansi ajaran Islam dari pada simbol-simbol formalnya.¹⁰¹

Hubungan antara Islam dan Negara mengalami suatu nuansa yang tidak harmonis, untuk waktu yang agak lama, sejarah Islam kontemporer ditandai dengan kemandekan politik dalam hubungannya dengan Negara.¹⁰² Gus Dur mencoba menetralisasi ketegangan hubungan Islam dan Negara dengan dua tawaran sekaligus: menjadikan Islam sebagai etika sosial dalam kehidupan bernegara dan pribumisasi Islam.¹⁰³

Pribumisasi Islam ini, menurut Gus Dur adalah upaya rekonsiliasi antara budaya dan agama. Pribumisasi Islam dimaksudkan Gus Dur sebagai mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa merubah hukum itu sendiri.¹⁰⁴

Baso menyebut bahwa pribumisasi merupakan arena kontestasi, tempat dipertarungkannya makna dan digugatnya ideologi dominan.¹⁰⁵ Disinilah medium resistensi didesakkan agar mendapatkan tempat yang layak. Karenanya kita bisa

¹⁰⁰ Masdar, *Membaca ...* 137.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid., 132

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Dedi Djamaludin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholish Madjid dan Jalaluddin Rahmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), 180.

¹⁰⁵ Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, (Jakarta: Desantara dan The Asia Foundation, 2002) 7.

menyana betapa pribumisasi adalah manifestasi kegelisahan ditengah menguatnya purifikasi yang bersumbu pada logosentrisme.

Perihal logosentrisme ini dimulai ketika *renaissance* menjadi satu-satunya semangat yang menginspirasi kemajuan peradaban Eropa segera setelahnya ilmu pengetahuan menjadi sebuah ortodoksi bagi “pengetahuan” yang paling layak menghuni ruang kesadaran manusia. Ia bukan hanya menunjukkan tentang kebenaran, bahkan ia yang menentukan mana yang benar dan mana yang salah, termasuk ia-lah sumber kebenaran asalnya.

Karenanya menghadirkan pribumisasi Islam senyatanya adalah mensubversi logosentrisme yang dijelmakan sebagai ‘yang otentik’ tersebut. Pribumisasi Islam berkehendak memakzulkan nalar otoritarianistik yang menyelimuti klaim kebenaran yang selalu menegaskan segala yang tidak otentik. Bukan berarti bahwa otentisitas tidak penting dan tidak baik. Tetapi pengapaian otentisitas selalu dibarengi dengan otentisisme yang darinya hal ihwal kebenaran dijangkarkan dengan sedemikian kuatnya.

Otentisisme bukan lagi berbicara tentang mana yang otentik mana yang tidak otentik. Otentisisme lebih lanjut berbicara mana yang paling berhak ada sebagai representasi dari yang benar di mana kehadiran yang paling benar selalu mengimplikasikan pupusnya yang salah. Selain yang paling benar tersebut selalu dimaknai sebagai yang asli dimana kebalikannya selalu palsu, ia juga dimaknai sebagai yang asal. Dalam logika ini ketidak aslian berarti kepalsuan. Otentisisme menggiring pada keyakinan oposisi biner di mana otentisitas bersifat tunggal dan

negatif. Bersifat tunggal bermakna tak terbagi dan satu-satunya, negatif bermakna selain yang tunggal tersebut adalah kebatilan.

Dari kedua ilustrasi pemikiran Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid tersebut dengan jelas dapat dilihat adanya pergeseran pemikiran yang linier dengan perkembangan pemikiran pembaruan Islam, yang dibawa oleh kelompok Muslim modernis "generasi kedua" di Barat maupun Timur Tengah di atas.

Gelombang pembaruan pemikiran Islam Indonesia ke arah modernisasi disebabkan oleh penerapan metodologi baru yang lebih kritis dan meletakkan agama dalam konteks historis untuk memberikan jawaban atas persoalan-persoalan modernitas dan kemasyarakatan. Hasil penelitian Karel Steenbrink menampilkan bahwa, pengaruh diterapkannya metodologi baru yang inisiasinya dilakukan oleh kelompok neo-modernis tersebut mengantarkan pada dinamika pemikiran keislaman yang signifikan di PTAIN dari sejak akhir 1970an hingga sekarang.¹⁰⁶ Terutama lagi selepas dibukanya program pascasarjana di IAIN pada tahun 1982, di bawah kendali Harun Nasution, transformasi pemikiran keislaman di Indonesia semakin mendapatkan momentumnya.

Pada akhirnya apa yang disebut sebagai neo modernisme menurut Abdullah Saeed adalah sebagai berikut (1) mereka menggabungkan latar belakang keilmuan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat yang modern (2) mereka tidak memiliki dogmatisme dan madhhabisme; (3) mereka tampaknya menganut keyakinan yang kuat baik akan perlunya ijtihād baru maupun metodologi ijtihād

¹⁰⁶ Karel Steenbrink, "Menangkap Kembali Masa Lampau: Kajian-kajian Sejarah oleh Para Dosen IAIN" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung: Mizan. 1998) 203.

baru untuk menangani masalah-masalah modern; (4) mereka tampaknya memiliki pandangan yang kuat bahwa kemajuan dalam masyarakat di tingkat intelektual, moral, hukum, teknologi, ekonomi dan pembangunan harus tercermin dalam Hukum Islam.¹⁰⁷

E. Pergeseran Kiblat Pemikiran Islam

Tiga sampai empat dasawarsa terakhir ini dinamika pemikiran Islam menunjukkan trend yang sama sekali baru. Perubahan berbagai perspektif ini ditandai dengan hadirnya karya-karya akademis dan intelektual sebagai pembacaan ulang terhadap warisan budaya dan intelektual dalam dunia Islam. Bila dilihat dari gejala awalnya, fenomena pemikiran baru ini sesungguhnya merupakan respon atas kekalahan bangsa Arab di tangan Israel pada perang enam hari Juni 1967 yang menyisakan banyak kekecewaan terhadap umat Islam diberbagai wilayah. Peristiwa itulah yang menjadi garis pemisah antara apa yang disebut dengan pemikiran modern dan pemikiran kontemporer.

Gagasan-gagasan mereka masih sering didiskusikan dan menjadi topik yang selalu menarik untuk didiskusikan di kalangan akademisi di berbagai kampus-kampus Islam di Indonesia. Dalam pembahasan ini, penulis akan mengulas pemikiran-pemikiran dari Harun Nasution, Abd. Mukti Ali, Nucholis madjid dan Gus Dur. Pengambilan 4 tokoh tersebut bedasarkan hemat penulis mengenai pengaruh dan gagasan dari tokoh-tokoh tersebut yang memberikan fondasi dan

¹⁰⁷ Abdullah Saced, “*Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia*” dalam *Islam and Christian-Muslim Relations* (vol. 8 No. 3, 1997) 279.

corak baru terhadap dunia pendidikan Islam di perguruan tinggi yang paling menonjol sampai sekarang.

E.1. Harun Nasution dan transformasi PTKI

Harun Nasution lahir 1919 di Pematang Siantar, Sumatera Utara. Pendidikan Harun diawali di HIS dalam rentang tujuh tahun sampai berusia 14 tahun, ia belajar bahasa Belanda dan ilmu pengetahuan umum di sekolah, dan di sekolah pulalah ia dididik disiplin dengan ketat. Harun sangat menyenangi pelajaran ilmu pengetahuan alam dan sejarah. Kemudian Harun melanjutkan sekolahnya di MIK (modern islamietischekweekschool) di Bukit Tinggi yaitu sekolah guru menengah pertama swasta modern, selama tiga tahun ia belajar di sana dengan bahasa pengantar yaitu bahasa Belanda. Di sekolah inilah mulai terlihat daya kritisnya terhadap hukum-hukum Islam yang bertolak belakang dengan apa yang dianut oleh kedua orangtua dan masyarakat sekitarnya. Kemudian pada tahun 1938 Harun hijrah ke Mesir melanjutkan pendidikannya di Al Azhar.¹⁰⁸

Nasution pindah ke Kairo pada tahun 1938, di mana ia kuliah di American University dan menghabiskan tahun-tahun sebagai penerjemah dan kemudian sebagai konsul layanan diplomatik embrio Indonesia di Timur Tengah, melayani di bawah Mohammed Rasjidi. Pada tahun 1959, izin masuk ke McGill atas rekomendasi Rasjidi. Setelah memperoleh MA berdasarkan studi tentang Masyumi, ia mengalihkan perhatiannya pada aspek rasional pemikiran Islam dan

¹⁰⁸ Abdul Halim, *Teologi Islam Rasional*, (Jakarta: Ciputat Pers, 2001) 3. Lihat juga Harun Nasution, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam*, (LSAF, Jakarta) 5.

menyelesaikan tesis PhD tentang Teologi Muhammad Abduh di mana ia menghubungkan reformis Mesir dengan filsafat Mu'tazilah, dan yang kemudian muncul dalam terjemahan Indonesia.¹⁰⁹

Pada tahun 1973, Nasution ditugaskan untuk menyusun ulang kurikulum IAIN. Bekerja dari konsep integral Islam sebagai budaya dan peradaban, pendekatan historis dan etis Nasution tahun 2009 menekankan pentingnya membedakan antara Islam absolut dan relatif. Program baru tidak hanya terdiri dari studi tentang berbagai sekolah hukum dan teologi, tetapi juga filsafat dan tasawuf, termasuk karya-karya “menyimpang” dari Mu'tazilah dan Ibn al-Arabi. Moda pendidikan Islam Timur juga ditambah dengan aspek pembelajaran Barat, yang mempengaruhi baik isi dan cara pengajaran. Ini termasuk daftar bacaan baru yang mencakup para filsuf Barat, orientalis dan cendekiawan Muslim dalam ilmu kemanusiaan, seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hasan Hanafi, dan Muhammad “Abid al-Jabiri. Reformasi Nasution dikritik keras oleh Rasjidi, yang menuduh mantan anak didiknya bergantung pada sarjana ‘Orientalis’ Barat.¹¹⁰

Saat itu Harun mempunyai kesan bahwa pemikiran di IAIN sebelum ia bergabung ke dalamnya adalah sangat sempit, alergi terhadap hal-hal yang berbau pembaharuan.¹¹¹ Indikasi dari hal tersebut adalah bawah buku-buku yang berisi pemikiran pembaharuan, seperti buku-buku karangan Muhammad Abduh, misalnya, dilarang diajarkan di IAIN. Pemikiran di IAIN, kata Harun, masih

¹⁰⁹ Carool Kersten, “Indonesia’s New Muslim Intellectuals” dalam *Religion Compass* (Vol. 3 No. 6, 2009) 977.

¹¹⁰ Ibid. 978

¹¹¹ Abdurrahman Masud, *Menuju Paradigma Islam Humanis* (Yogyakarta: Gama Media, 2003) 221.

tradisional, dimana spesialisasinya ke fiqh, bukan pemikiran. Padahal pemahaman agama Islam yang fiqh oriented, menurut Harun, jika semua masalah dikembalikan kepada fiqh (hukum Islam), maka kita akan kembali ke 20 tahun yang silam. Di Samping itu, jika IAIN tetap dibiarkannya dikuasai oleh pemikiran fiqh yang sempit itu, maka pemerintah akan memandang bahwa IAIN melahirkan pemikiran sempit dan fundamentalis dalam arti negatif.¹¹²

Berkenaan dengan hal tersebut, langkah pertama yang dilakukan Harun Nasution dalam rangka pembaharuan Islamnya di IAIN adalah memperbaharui kurikulum (dalam arti sempit materi kajian) IAIN. Dalam hubungannya dengan hal tersebut Harun mengusulkan agar dimasukkan mata kuliah Pengantar Ilmu Agama Islam ke dalam kurikulum IAIN. Mata kuliah ini dimaksudkan untuk memberi wawasan tentang Islam yang luas dan mendasar sendinimungkin. Disamping itu harun juga mengusulkan dimasukkannya mata kuliah-ata kuliah filsafat, ilmu kalam, tasawuf, tauhid, sosiologi, dan metodologi riset. Dengan kurikulum yang diperbaharui itu Harun percaya akan membantu membuka wawasan yang luas tentang Islam, suatu hal yang mendesak dalam masyarakat yang sedang mengalami proses modernisasi.¹¹³

Lebih jauh lagi dalam membicarakan pembaharuan dibidang pendidikan Islam Harun memberikan perhatian terhadap empat hal yang menurutnya adalah

¹¹² Saiful Muzani, "Reaktualisasi Teologi Mu'tazilah bagi Pembaharuan Umat Islam: Lebih dekat dengan Harun Nasution", *Ulumul Qur'an* (Vol. 4 No. 4, 1993)

¹¹³ Ibid., 7.

komponen penting dalam suatu proses pendidikan, yaitu: tujuan, bahan, metode, dan kualitas guru.¹¹⁴

Mengenai tujuan pendidikan Islam Harun mengatakan ada hal-hal yang perlu didefinisi. Tujuan pendidikan agama di Indonesia untuk membentuk manusia “bertakwa”. Manusia bertakwa pada umumnya diartikan sebagai manusia yang patuh kepada Tuhan dalam menjalankan ibadah. Tujuan ini, kata Harun, agaknya didasarkan pada pendekatan yang menguatkan ajaran pemujaan dan penyembahan Tuhan dari pada ajaran-ajaran lainnya. Padahal di samping ibadah, agama Islam masih mempunyai ajaran-ajaran lainnya, terutama ajaran mengenai nilai baik dan buruk, tegasnya ajaran moral. Hubungan agama Islam dengan moral sangatlah cepat, bahkan, dengan merujuk sebuah hadis yang mengemukakan tujuan diutusnya Rasul, Harun mengatakan bahwa moral adalah merupakan hal yang esensial dalam agama. Oleh karena itu, agar tujuan pendidikan Agama Islam tersebut lebih akurat, maka tern “taqwa” yang menjadi titik tekanya perlu didefinisi, sehingga elaborasi tujuan pendidikan agama Islam akan lebih komprehensif.¹¹⁵

Mengacu kepada tujuan pendidikan agama Islam yang telah didefinisi di atas, Harun mengatakan bahwa pendidikan agama Islam haruslah didasarkan pada tujuan moral, spiritual, dan intelektual. Dalam hubungannya dengan hal tersebut, perlu ditegaskan bahwa Tuhan sebenarnya tidak digambarkan sebagai sebuah sosok yang ditakuti, sebuah sosok yang pemaarah dan suka memasukkan manusia

¹¹⁴ Saiful Muzani, *Islam rasional: Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1995) 85.

¹¹⁵ *Ibid.*, 386.

kedalam siksa neraka atas kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh manusia. Ajaran agama yang memberikan gambaran mengenai Tuhan serupa ini, menurut Harun, akan dipatuhi karena perasaan takut kepada Allah, dan jika perasaan takut itu hilang maka ajaran itu akan ditinggalkan. Sebaliknya Harun ingin agar pemikiran Islam mampu membawa dan menjelaskan Ajaran Islam dengan penuh kesadaran rasionalitas yang tinggi kepada manusia. Karena dengan pendekatan tersebut agama Islam akan selalu menemui konteksnya dalam rentang sejarah yang terus maju.¹¹⁶

Harun Nasution seringkali lantang menyatakan cara atau bentuk pikiran yang berbeda, sembari mendobrak pemikiran berdasar pada tradisi yang hanya menekankan *cohesiveness*. Jadi ia tidak mengharamkan pertentangan dalam pemikiran, sekaligus ia mendorong terciptanya pemikiran yang bersifat individual.¹¹⁷

Harun dikenal sebagai intelektual muslim yang banyak memperhatikan masalah pembaharuan dalam islam dalam arti yang seluas-luasnya, terutama pada bidang teologi, filsafat dan tasawuf serta berbagai masalah kehidupan muslim lainnya. Seluruh ilmu dan pengalamannya berusaha ia tuangkan dalam aplikasi melalui bidang akademisi sebagai dosen, dekan dan rector di IAIN dengan melakukan nasionalisasi ajaran agama dan islamisasi ilmu-ilmu umum.¹¹⁸

Harun sangat tepat jika disebut enmancang perubahandalam tradisi akademik di lingkungan Perguruan Tinggi Islam Indonesia, ia melakukan

¹¹⁶ Ibid., 387.

¹¹⁷ Abdul Halim, *Teologi Islam Rasional*, (Ciputat Pers, Jakarta. 2001), h 3

¹¹⁸ Ibid. 335

perubahan sistem pendidikan di IAIN di Indonesia. Ada tiga perubahan dan pembaharuan sistem yang diupayakannya.

1. Merubah System kuliah yang selama ini dinilai feudal, menjadi sesuatu yang lebih baik, dengan metode diskusi atau seminar.
2. Merubah daya lisan menjadi budaya tulisan. Harun dengan tekun melihat mahasiswa-mahasiswanya untuk menutlis pemikiran secara rutut dan sistematis. Budaya ini diperkenalkan untuk mengatasi kelemahan dalam budaya lisan. karena tidak semua orang bisa memaparkan ide-ide yang ada dalam pikiran secara runtun dan jelas.
3. Harun memperkenalkan pendekatan pemahaman Islam secara utuh dan univesal. Dominasi pendekatan Fiqh selama ini dalam sistem pengakajian Islam membuat kajian Islam agak mandek.¹¹⁹

E.2. Abd. Mukti Ali dan Metode Studi Islam di Indonesia

Abd. Mukti Ali memiliki penghormatan yang tinggi terhadap pendekatan “holistik” yang diperkenalkan oleh pendiri dan direktur IIS McGill Wilfred Cantwell Smith. IIS juga memperkenalkan mahasiswa Islam dengan kebebasan intelektual, konsep negara, hak-hak perempuan dan dialog antar agama.¹²⁰ Namun Abd. Mukti ali mengkhususkan diri pada studi dialog antar agama dan menjadi ekspert pertama di Indonesia dalam bidang tersebut. Gagasan-gagasan Abd. Mukti

¹¹⁹ Ibid., 3

¹²⁰ Lihat pemaparan Media Zainul Bahri, “Teaching Religions in Indonesian Islamic Higher Education: from Comparative Religion to Religious Studies” dalam *IJIMS, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* (Vol. 4, No. 2, 2014).

Ali untuk menyemaikan reformasi pendidikan Islam bergayung sambut dengan rektor IAIN Jakarta, Harun Nasution.¹²¹

Pada awal 1970-an banyak pihak memiliki keraguan dan kecurigaan mengenai penelitian agama. Hal ini mengemuka karena pertanyaan besar tentang apakah agama (khususnya Islam) bisa diteliti secara empiris? Pertanyaan ini sebagian besar lahir dari mereka yang pada umumnya menggunakan paradigma positivisme sebagai landasan berfikir. Dalam konteks seperti itu seorang Abd. Mukti Ali menemukan akar historisitasnya.¹²²

Beberapa aspek fundamental yang dikemukakan oleh Abd. Mukti Ali juga mengenai pertanyaan besar ‘bisakah agama diteliti?’ hal ini disebabkan karena masih kakunya pemikiran ulama-ulama Indonesia terhadap studi tentang Islam yang masih dan cenderung bersifat normatif, dimana ulama-ulama ini lebih menekankan pada kajian bidang fiqh secara normatif.¹²³

Sebagai seorang ilmuwan, Abd. Mukti Ali menggunakan pendekatan yang disebutnya “*scientific-cum-doctrinaire*” yang menggabungkan pendekatan normatif dan empiris dalam studi Islam. Dengan menggunakan pendekatan ini,

¹²¹ Kersten, “Indonesia’s New Muslim Intellectuals” 976.

¹²² Prof. Dr. H. Abd. Mukti Ali lahir di Cepu, 23 Agustus 1923. Semasa ia masih kecil Sejak berumur delapan tahun, ia mengenyam pendidikan Belanda di HIS. Baru setelah usianya menginjak 17 tahun beliau melanjutkan pendidikannya di Pondok Pesantren Termas, Jawa Timur. Dengan kemampuannya dalam berbahasa inggris ia melanjutkan studi Islam ke Universitas Aligarch, India setelah perang dunia ke dua hingga mendapat gelar doktor sejarah Islam sekitar tahun 1952 dan kemudian beliau melanjutkan studi ke McGill University, Montreal, Kanada mengambil gelar Master of Arts (MA). Ia juga pernah menjabat sebagai staf Kedubes RI di Karachi. Sejak itulah gagasan pembaruan Abd. Mukti Ali sebenarnya telah terlihat jelas. Ia kerap kali menulis soal-soal gagasan pembaruan keislaman Muhamamd Abduh dan Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Meskipun saat itu, beliau masih pada taraf membandingkan gagasan pembaruan kedua tokoh tersebut, namun benih-benih pembaruannya itu menjadi *entry point* penting kelak dalam perkembangannya.

¹²³ Abd. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998) 19.

Islam dapat dianalisis dan ditafsirkan secara doktrinal, historis, dan empiris. Dia tidak menerapkan pendekatan normatif dalam kajiannya tentang Islam karena pendekatan semacam ini bersifat tekstual dan hanya mengacu dan menganut teks-teks agama dalam memahami Islam. Oleh karena itu, pendekatan normatif harus dipadukan dan diintegrasikan dengan pendekatan empiris dengan mempertimbangkan dan memahami latar sejarah, sosial, dan budaya dalam mengkaji dan menganalisis Islam dalam kehidupan suatu masyarakat. Ketika Islam datang dan mulai berinteraksi dengan kehidupan suatu masyarakat, masyarakat tersebut bukannya tanpa tradisi dan budaya karena sudah ada di sana, tradisi lokal dan budaya asli berbaur sedemikian rupa sehingga terjadi proses akulturasi. Dengan pendekatan “*scientific-cum-doctrinarian*”, Islam dapat digali dari berbagai pendekatan interdisipliner dan dari dimensi variabel yang tidak dapat dipisahkan atau diabaikan. Abd. Mukti Ali menyebut ini sebagai pendekatan holistik.¹²⁴

Pengetahuan keislaman di perguruan tinggi Islam Indonesia menjadi fokus perhatian Abd. Mukti Ali segera setelah ia menjabat menteri agama pada tahun 1967. Pengetahuan keislaman pada waktu itu hanya terfokus pada ilmu-ilmu agama tradisional (fiqh, kalam, taşawuf, akhlaq dan sebagainya). Pengetahuan seperti ini dikenal sebagai amanat lama PTAI. Sebagai guru besar senior studi Islam di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, ia menemukan fenomena bahwa metodologi studi Islam di perguruan tinggi Islam di Indonesia terlalu tradisional (dalam keterbelakangan serius) dan terpisah (tidak akrab,

¹²⁴ Faisal Ismail, “Paving the Way for Interreligious Dialogue, Tolerance, and Harmony: Following Mukti Ali’s Path” dalam *Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies* (Vol. 50, No. 1, 2012), 162.

terisolasi) dari ilmu sosial dan alam modern dan humaniora. Untuk menjembatani kesenjangan, dia kemudian mengusulkan konsep populer epistemologi studi Islam, yaitu saintifik-cum-doktriner di mana agama dapat dilihat dari perspektif yang berbeda. Secara esoteris ia adalah masalah doktrin sakral metafisik yang didasarkan pada kepercayaan atau iman dan penerimaan. Namun pada saat yang sama juga dapat dikaji secara objektif dan ilmiah dari dimensi eksoterisnya seperti dalam kinerja sosial dan perilaku individu beragama.¹²⁵ Karenanya dia menginstruksikan untuk memasukkan ilmu-ilmu modern seperti sosiologi, sejarah, filsafat, psikologi, antropologi, statistika, perbandingan agama, Oksidentalisme, metodologi penelitian dan bahasa Inggris dll, dalam kurikulum IAIN. Metodologi kajian Islam harus disuntik dengan 'epistemologi baru' yang kaya akan perspektif ilmiah, rasional dan objektif.¹²⁶

Dengan demikian, doktrin atau dogma agama dari pendekatan saintifik-cum-doktriner tidak dimaksudkan untuk menghakimi perilaku keagamaan dan doktrin-doktrin agama lainnya. Demikian pula untuk tidak menunjukkan superioritas atau imperforasi antara satu agama dengan agama lainnya. Namun aspek doktrin digunakan untuk memahami suatu fenomena agama dengan mengacu pada doktrin agama yang selaras dengan fenomena agama yang dapat dipahami berdasarkan bahasa agama. Sehingga perlu dikembangkan gagasan terkait saintifik-cum-doktriner. Pertama, melanjutkan dan mengisi gagasan

¹²⁵ Sa'adi, "A Survey on the Development of Islamic Higher Education in Indonesia: an Epistemological Review" dalam *International Journal of Islam and Muslim Societies: IJIMS* (Vol. 1, No.1, 2011), 157.

¹²⁶ Ibid., 157-158.

saintifik-cum-doktrin. Idanya masih perlu dikembangkan, seperti bagaimana cara bekerja dan lain sebagainya. Kedua, mencari sintesis baru lagi untuk dikembangkan mengisi konsep saintifik sekaligus doktrin.¹²⁷

Jadi dalam konteks kajian Islam, pendekatan ini secara harfiah terdiri dari dua aspek penting, yaitu keilmuan dan doktrin. Saintifik memiliki arti ilmiah dan doktrin dipahami sebagai doktrin. Dengan kata lain, dalam pendekatannya diterapkan metode ilmiah yang menyatu dengan doktrin atau ajaran yang terkandung dalam suatu agama, khususnya dalam kajian Islam. Dalam hal ini, Abd. Mukti Ali ingin mencoba menerapkan metode ilmiah sebagai alat untuk meneliti suatu agama. Contoh penerapan pemikiran Abd. Mukti Ali ini terlihat dari upayanya mengembangkan pendidikan madrasah dan juga Institut Agama Islam agar sejajar dengan lembaga pendidikan umum yang tercatat sama-sama mampu menerapkan metode ilmiah. Pendekatan ini dianggap revolusioner karena Abd. Mukti Ali mencoba mengubah cara pandang yang selama ini dibangun di atas ajaran ulama sebelumnya yang hanya memahami ajaran ulama Islam hanya sebatas dogma dan doktrin saja. Maka dari itu ia mencoba menggabungkan doktrin dengan metode ilmiah sehingga suatu penelitian dikatakan dapat memenuhi Kriteria suatu pengetahuan ilmiah.¹²⁸

Ia bahkan pernah mengusulkan bahwa untuk mencapai kemajuan studi Islam, pengajaran bahasa asing (Inggris dan Arab) di perguruan tinggi Islam harus menerapkan pendekatan *all in one system*. Ia kemudian mulai mengirimkan

¹²⁷ Widodo Winarso, "Scientific Cum Doctriner Approach: a Collaborative Perspective in Islamic Studies" dalam *SSRN Electronic Journal*, (2017) 11.

¹²⁸ *Ibid.*, 12.

beberapa dosen IAIN untuk melanjutkan studi ke negara-negara Barat seperti di McGill University (Kanada) tempat ia lulus untuk gelar doktor dan juga ke Chicago University (USA). Kebijakan tersebut kemudian dilanjutkan oleh Munawir Sjadzali yang pernah menjabat di Kementerian Agama pada tahun 1980-an. Lebih banyak dosen IAIN yang dikirim ke Universitas Barat seperti Leiden (Nederland) dan McGill (Kanada) untuk Gelar Master dan Doktor atau hanya untuk melakukan penelitian. Ia juga mengundang beberapa guru besar studi Islam dari sana untuk kuliah di IAIN.¹²⁹

Abd. Mukti Ali secara polemis mengajukan pemikiran tentang kemajuan ekonomi yang diperoleh negara-negara Barat yang kemudian diklaim oleh komunitas religius sebagai biang keladi atau setidaknya ambigu bagi moral dan sipitual. Secara faktual kekayaan ekonomi menghasilkan waktu luang untuk seni dan keindahan namun sekaligus juga menghasilkan polusi dan keburukan. Karenanya dalam konteks seperti inilah komunitas religius memiliki kontribusi dalam membangun budaya yang didasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan dan spiritual. Dan untuk itulah ilmu pengetahuan dan teknologi seharusnya dijinakkan dan dibina untuk melayani manusia.¹³⁰

Dalam kaitan ini, komunitas religius perlu mendidik umatnya untuk membawa perubahan dalam konsepsi dan sikap mereka. Di antara kaum miskin dan tertindas dari para konstituen kita, sebuah proses kesadaran harus dimulai untuk membantu mereka menyadari penderitaan mereka, untuk membuat mereka

¹²⁹ Sa'adi, "A Survey on the Development of Islamic Higher Education in Indonesia...", 158.

¹³⁰ Mukti Ali, "Religion and Development in Indonesia" dalam *International Review of Mission* (Vol. 63 No. 251, 1974) 414.

sadar akan kemungkinan perubahan yang terjadi dengan kekuatan terorganisir mereka. untuk memobilisasi sumber daya mereka yang langka dan untuk mempromosikan keadilan dan kemandirian. Di antara yang kaya dan berkuasa dari konstituen kita, proses pendidikan harus dimulai untuk membuat mereka sadar akan ketidakadilan dalam masyarakat dan kebutuhan akan perubahan dalam struktur sosial, ekonomi dan politik, dan untuk memobilisasi partisipasi mereka dalam redistribusi sumber daya dan kekuasaan.¹³¹

Komunitas agama yang memiliki klaim terhadap dimensi universal perlu menjaga di hadapan mereka dan orang lain tentang pemahaman global, dan terlibat dalam, proses pembangunan. Pembangunan bukanlah urusan eksklusif negara-negara tertentu; kebutuhan itu ada di setiap negara. Di mana manusia dirampas martabatnya, persamaan kesempatan dan partisipasinya dalam pengambilan keputusan sosial, dan di mana manusia direndahkan dan ditindas maka disanalah muncul keterbelakangan. Lebih jauh, takdir masing-masing negara terikat pada takdir negara lainnya. Keselamatan dan keamanan masing-masing terkait dengan keselamatan dan keamanan seluruhnya. Kesenjangan yang semakin melebar antara negara kaya dan miskin mempertanyakan persatuan umat manusia, mengancam perdamaian dunia, mencemooh keadilan, dan mencemooh kehendak Tuhan.¹³²

Kita dapat mengasumsikan bahwa kerangka politik Abd. Mukti Ali untuk kebijakan keagamaannya secara logis mengikuti catatannya tentang Undang-Undang Dasar 1945 Indonesia (UUD 1945) dan Kredo tatanan modernisasi politik.

¹³¹ Ibid., 415.

¹³² Ibid.

“Secara teori, Undang-Undang Dasar Indonesia yang lahir pada 17 Agustus 1945 dengan Kemandirian, adalah perwujudan dari upaya untuk menciptakan semacam persatuan komunitas agama yang ada (Muslim, Kristen, Katolik, Hindu dan Buddha) sebagai dasar yang dapat diterima untuk bentuk otoritas non-teokratis. Akibatnya, ia mengasumsikan struktur pemerintahan dengan kekuasaan yang membedakan antara otoritas agama dan politik. Ciri UUD yang demikian, menurut pandangan Abd. Mukti Ali, menandakan hal yang sering dianggap sebagai basis ideologi modernisasi Orde Baru.¹³³

Dari sinilah sesungguhnya Abd. Mukti Ali mengajukan gagasan pentingnya umat atau komunitas religius terlibat dalam pembangunan. Terma pembangunan itu sendiri merupakan kata baru yang merupakan produk dari peradaban Eropa pasca perang Dunia. Dalam prosesnya pembangunan telah menghasilkan pemikiran tentang adopsi cara hidup Barat sebagai sarana yang dapat digunakan masyarakat lain untuk mencapai standar hidup dan kebebasan politik yang sebanding dengan yang ada di Barat.¹³⁴

Namun demikian, Abd. Mukti Ali menegaskan bahwa pembangunan atau development bukanlah westernisasi. Alasan sederhananya adalah bahwa situasi eksistensial di mana negara-negara miskin berada saat ini sama sekali berbeda dari situasi di mana orang kaya meletakkan dasar kekayaan mereka. Mereka tidak dapat meniru model itu bahkan jika mereka mau. Bahkan jika mereka bisa, pertanyaannya adalah apakah mereka harus melakukannya! Adalah keliru jika

¹³³ Munhanif, “Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia” 104.

¹³⁴ Mukti Ali, “Religion and Development in Indonesia” 405.

gagasan ini ditafsirkan untuk menyiratkan bahwa nilai-nilai negara maju lebih tinggi daripada negara-negara 'terbelakang' dan bahwa ukuran kemajuan untuk yang terakhir adalah sejauh mana mereka meniru nilai-nilai sebelumnya.¹³⁵

Selanjutnya dalam pembangunan tersebut tidak ada model universal. Setiap negara harus membangun dan bebas untuk menetapkan modelnya sendiri. Tidak ada seorangpun yang diizinkan untuk memaksakan kepada orang lain model pilihan mereka sendiri atau untuk mencegah orang lain menemukan dan mengikuti cara perkembangan mereka sendiri. Demikian pula, negara berkembang harus bebas memilih teknologinya sendiri. Sampai sekarang satu-satunya pilihan yang ditawarkan kepada mereka adalah orang-orang industri Barat yang sangat kapitalis, yang sekarang mulai mempertanyakan teknologinya sendiri karena efeknya yang merusak. Bantuan terbesar yang dapat diberikan negara kaya kepada negara berkembang adalah membantu mereka mengembangkan kapasitas mereka untuk mengembangkan teknologi mereka sendiri, terkait dengan sumber daya manusia dan alam mereka sendiri.¹³⁶

Yang terakhir ini adalah tujuan akhir: yaitu pembangunan keseluruhan (*whole*) manusia dan semua (*all*) manusia. Ini melibatkan jauh lebih banyak daripada faktor ekonomi yang, bagaimanapun, merupakan prasyarat esensial dari perkembangan perkembangan manusia seutuhnya. Inilah yang kami maksud dengan 'Pembangunan', yang kadang-kadang disebut 'modernisasi', yang artinya hanyalah proses di mana orang dalam budaya mereka sendiri, menyesuaikan diri

¹³⁵Ibid., 405.

¹³⁶ Ibid., 406.

dengan kebutuhan zaman di mana mereka hidup. Ini membutuhkan sikap obyektif dan eksperimental terhadap masalah perubahan dalam hidup.¹³⁷

Prioritas keadilan sosial. Dalam mencari solusi untuk masalah tersebut. Prioritas harus diberikan pada keadilan sosial atas pertumbuhan ekonomi. Sebuah program yang membuat yang kaya semakin kaya dan yang miskin semakin miskin, meninggalkan benteng kekuatan ekonomi dan politik yang menindas dan struktur-struktur yang meresponnya yang telah menciptakan masyarakat yang terpolarisasi antara sedikit yang kaya dan yang miskin dan banyak yang tidak berdaya, mengalahkan tujuan yang sebenarnya dari pembangunan.¹³⁸

Dengan argumentasi seperti itu Abd. Mukti Ali mulai mendefinisikan kebijakan agama Weberian di mana semua agama akan terlibat dalam pembangunan sosial ekonomi.¹³⁹ Ia juga memprakarsai dialog lintas agama dengan mendirikan Musyawarah Antar-Umat-Beragama atau 'Forum Konsultasi Antar-Agama' pada tahun 1972.

Sebagai bagian dari kebijakan reformasi pendidikannya, ia menyerukan pembenahan nilai-nilai yang mendasari sistem pesantren agar sekolah-sekolah ini dapat menjadi agen perubahan sosial di Indonesia. Pesantren yang telah direformasi ini juga menjadi tempat persemaian bagi intelektual Muslim 'hibrida' baru.¹⁴⁰ Pelaksanaan reformasi pendidikan tinggi Islam secara langsung selama

¹³⁷ Ibid., 407.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Dalam Kersten, "Indonesia's New Muslim Intellectuals" dalam *Religion Compass* (Vol. 3 No. 6, 2009), 976.

¹⁴⁰ Kersten, "Indonesia's New Muslim Intellectuals" dalam *Religion Compass* (Vol. 3 No. 6, 2009), 976.

Abd. Mukti Ali menjabat sebagai menteri jatuh ke tangan rektor IAIN Jakarta yang baru dilantik, Harun Nasution.

Umat Islam Indonesia masih meyakini bahwa modernisasi yang menjadi landasan kebijakan pembangunan Orde Baru adalah strategi budaya untuk pembangunan sosial melalui proses sekularisasi, yaitu pemisahan agama dan negara. Menanggapi ketakutan tersebut, Abd. Mukti Ali dengan tegas berpendapat bahwa pemerintah Indonesia (melalui Orde Baru) akan bertanggung jawab atas perkembangan agama dan kegiatan keagamaan.¹⁴¹ Dia menjelaskan visinya dalam kalimat berikut: “Indonesia telah memilih caranya sendiri. Ini bukan negara teokratis, juga bukan negara sekuler. Prinsip negara kita, Pancasila, benar untuk menyebut keyakinan Tuhan: menunjukkan bahwa Indonesia adalah negara multi-religius. Tapi, agama (Islam), dalam bentuk hukumnya, tidak menjadi prinsip negara ... pemerintah akan menjalankan prinsip operasi bagi komunitas religius: melindungi, membantu, mendukung, memberikan panduan kepada semua kegiatan keagamaan.”¹⁴²

Pada akhirnya Abd. Mukti Ali (1923-2004), dan Rektor IAIN Jakarta, Harun Nasution (1919-1998) bahu-membahu mempersiapkan generasi penerus cendekiawan dan teknokrat Muslim untuk berperan dalam pembangunan ekonomi negara. Abd. Mukti Ali dan Nasution yang bersekolah di Universitas McGill Kanada memprakarsai perbaikan lengkap kurikulum sistem pendidikan tinggi Islam, memperkenalkan refleksi kritis pada warisan agama dan peradaban Islam

¹⁴¹ Munhanif, “Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia,” 104.

¹⁴² dalam Ibid., 105.

dengan membuat perbedaan eksplisit antara Islam normatif dan perkembangan sejarah kontingennya. Itu memperkenalkan pengajaran di sekolah-sekolah filosofis dan bahkan tentang apa yang dianggap ortodoksi Muslim arus utama sebagai sekte sesat, sementara juga menambahkan tulisan-tulisan para sarjana Islam Barat ke daftar bacaan siswa.¹⁴³

Kebijakan baru ini mendapat dukungan dari NU tradisional, yang menginspirasi reformasi paralel pesantren atau sistem pendidikan Islam tradisional di bawah arahan pemimpin masa depan Abdurrahman Wahid. Sementara itu, Nurcholish Madjid, eksponen generasi pertama intelektual Muslim pasca-kolonial atau pasca-kemerdekaan, mengusulkan pembaruan radikal pemikiran Islam yang diluncurkan pada tahun 1970 dengan slogan provokatif: Islam 'Ya! Partai Islam Tidak!' Dia berpendapat bahwa pandangan dunia Islam tidak bertentangan dengan politik sekuler maupun dengan epistemologi rasional. Sekembalinya dari studi pascasarjana dengan Fazlur Rahman di Chicago, Madjid merumuskan pemikiran pembaharuan sebelumnya ke dalam literatur yang disebut sebagai 'neo-modernisme Islam. Konfigurasi baru pendidikan Islam dan pengejaran intelektual yang lebih berani ini meletakkan dasar bagi munculnya kelas menengah Muslim perkotaan yang terpelajar dan semakin kaya serta bergerak secara sosial ke atas.¹⁴⁴

Kersten menyebutkan bahwa ada tiga momen yang menentukan sejarah Indonesia yang menjadi kondisi bagi diterimanya Abu Zayd, al-Jabiri, dan Arkoun. Pertama, karena Islam politik dilarang keras maka Islam non-politik diberikan

¹⁴³ Carool Kersten, "Islamic Post-Tradisionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia" dalam *Sophia* (Vol. 54 No. 4, 2015)

¹⁴⁴ Ibid.

kesempatan oleh pemerintah Orde Baru. Ekspresi kultural dari Islam dibuka seluas-luasnya termasuk kajian yang dikembangkan oleh para integrensia muslim tersebut. Berikutnya terjadi perombakan kurikulum yang dilakukan oleh duet Abd. Mukti Ali dan Harun Nasution yang menempati posisi strategis. Kebijakan baru tersebut mendapat dukungan dari Abdurrahman Wahid yang berikutnya mengilhami banyak alumnus pesantren untuk memasuki dunia pemikiran Islam yang di kembangkan oleh intelektual terbuka dari Timur Tengah tersebut. Di sisi lain Nurcholish Madjid menjadi navigator dikalangan akademisi PTKI untuk mengembangkan pemikiran Fazlur Rahman dan pembaharuan Islam lainnya. Momen kedua, adalah *oil boom* tahun 1970-an dan 1980-an yang menganugerahi rejeki nomplok bagi Indonesia membuat menteri agama Munawir Sjadzali dengan agenda reaktualisasi telah memperluas dan memperbanyak kampus IAIN serta mengirimkan para dosen untuk studi pascasarjana di Amerika Utara, Eropa Barat, Australia, serta Mesir, Arab Saudi, Yordania dan Turki. Dan yang terakhir atau ketiga adalah jatuhnya Orde Baru pada tahun 1998. Generasi baru intelektual muslim mulai merespon ide dan politik para pendahulunya. Saat itu muncul pula antagonisme dan polarisasi di antara para intelektual muslim dan memasuki ruang publik, menentang dan menolak kelompok intelektual muslim yang akomodatif terhadap sekularisme, liberalisme dan pluralisme dan menuduhnya sebagai yang tidak I Nasution adalah “penemu” bahwa teologi yang dikembangkan oleh Muhammad ‘Abduh adalah teologi yang lebih rasional dan liberal ketimbang teologi Mu’tazilah. Menurutnya Mu’tazilah tidak pernah memiliki opini yang eksplisit tentang akal (*‘aql*) yang mampu menciptakan hukum-hukum (sosial) yang

memaksa masyarakat untuk mentaatinya, tetapi Abduh dalam pembacaannya meyakini kapabilitas akal (*'aql*) dalam melakukannya.¹⁴⁵ Dengan demikian asumsi dan bahkan keyakinan bahwa Abduh adalah pengikut setia *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* dan lebih spesifik adalah 'Asy'ariyyah sepenuhnya adalah salah.

Nasution ditugaskan untuk menyusun ulang kurikulum IAIN. Dengan mengasumsikan konsep Islam integral sebagai budaya dan peradaban, Nasution mulai membedakan antara Islam sebagai yang absolut dan Islam yang relatif. Mulailah ia memasukkan karya-karya yang dulunya dianggap menyimpang semisal Mu'tazilah dan Ibn 'Arabiy. Ia juga menambahkan aspek pendidikan Barat di IAIN yang mempengaruhi isi maupun cara pengajaran termasuk daftar bacaan baru yang melibatkan para filosof Barat, orientalis dan para cendekiawan muslim seperti Fazlur Rahman dan seterusnya.¹⁴⁶

Hal ini ia lakukan karena merasa bahwa umat Islam Indonesia tidak berkembang dalam perihal ekonomi dan budaya yang disebabkan oleh pemahaman teologis yang statis dan fatalistik. Teologi Ahl al-Sunnah dan Asy'ariyah nampaknya dianggap yang paling bertanggung jawab sebagai sumber utama stagnasi dan keterbelakangan tersebut. Ia ingin menggantinya dengan pandangan teologis yang dinamis, rasional dan modern.¹⁴⁷

Pertama yang ia ajukan adalah studi Islam di mana dia menulis buku Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya. Ia mencermati bahwa studi Islam yang ada

¹⁴⁵ Lihat Harun Nasution, *Muhammad 'Abduh...* 92. Juga lihat Saiful Mujani "Mu'tazilah and Modernization of Indonesian Muslim Community: Harun Nasution..." 101

¹⁴⁶ *Ibid.*, 102.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 103.

sangat terbatas. Pada ranah teologi pada Asy'ariyah, dalam Fiqh pada Syafi'iyah, sufisme pada aliran sunni khususnya al-Ghazali dan banyak aspek lainnya seperti filsafat, sejarah, politik dan institusi sosial diabaikan. Di tambah lagi spesialisasi yang dilakukan IAIN membuat mahasiswa tidak memiliki visi yang holistik.¹⁴⁸ Dalam buku yang bertajuk Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya tersebut Nasution membagi Islam sebagai yang absolut dan yang relatif. Yang absolut adalah al-Qur'an dan al-Sunnah sedangkan lainnya merupakan interpretasi dari yang absolut yang berkembang dalam sejarah Islam dan karenanya memiliki standar sebagai yang relatif.¹⁴⁹

Setelah 15 tahun, kurikulum Harun Nasution dievaluasi ulang dan melahirkan kritik di sana sini. Dan filsafat dianggap sebagai biang keladi dari munculnya dekadensi moral di kalangan mahasiswa IAIN. Ia menolak dengan tegas jika dekadensi moral yang terjadi adalah karena filsafat. Ia menegaskan bahwa moralitas itu diinternalisasi melalui nilai-nilai keluarga dan bukannya kampus. Menghilangkan filsafat sama halnya dengan mengembalikan prinsip-prinsip fikih-oriented dan menjadikan perguruan tinggi ini kembali menjadi pinggiran dan marjinal. Dengan sedikit 'ancaman' bahwa ada kemungkinan bahwa presiden ada kemungkinan akan menutup IAIN jika ternyata perguruan Tinggi ini hanya akan menghasilkan kelompok fundamentalis. Dan ia telah mencanangkan bahwa IAIN Jakarta akan menjadi pusat dari modernisme Islam.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Ibid., 104.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid., 105.

Menariknya di sini bagaimana narasi diskursif pengetahuan keislaman menggunakan ancaman penutupan IAIN karena tidak bisa mendukung modernisasi yang sedang digelar oleh pemerintah. Hal ini sekaligus dan tuntas mematahkan argumentasi bahwa untuk merevisi matakuliah-matakuliah utamanya yang menyangkut filsafat untuk tetap bertahan dalam perguruan tinggi keagamaan Islam.

Meskipun kita menyadari adanya kekuasaan yang tak kentara dalam memformulasi pengetahuan keislaman di PTKI, sebut saja negara sebagai agen dari modernisme, tetapi injeksi modernitas yang diwakili oleh figur-figur tertentu semisal Harun Nasution dan Abd. Mukti Ali, tidak akan mendapatkan tempat jika saja 'resistensi' terhadap pengetahuan keislaman yang dimodernisasi terjadi secara masif, termasuk dalam kerangka sosial dan ekonomi. Hal ini didukung oleh keyakinan Webster bahwa perubahan dalam institusi ekonomi akan menetapkan perubahan pada sel reproduktif elemen non-ekonomi yang linear dengan perkembangan ekonomi masyarakat modern.¹⁵¹

Hal itu juga berlangsung pada pengetahuan keislaman yang bergantung pada otoritas religius *an sich*. Pengetahuan seperti ini secara terus menerus, di dalam PTKI maupun diluar arena PTKI, mendapat serangan yang tak pernah henti. Sampai pada akhirnya sikap kompromi yang diambil oleh para pengambil kebijakan tentang pengetahuan keislaman.

¹⁵¹ Yudi Latif menguraikan bagaimana modernisasi dan tentunya westernisasi berlangsung dalam sebuah negara dan pada akhirnya akan 'menggangu' perkembangan religio-politik tradisional. Lihat Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 5.

E.3. Nurcholis Madjid: Modernisasi-Sekularisasi Islam dan Jaringan Epistemik

Gagasan dan pemikiran Nurcholish Madjid memiliki kontribusi yang sangat kuat dalam arus perubahan pendidikan Islam dan pemikiran Islam di Indonesia. Ia adalah tokoh besar pemikiran Islam yang pernah dimiliki bangsa ini. Gagasannya sangat luas dan komprehensif. Bahkan, mencakup berbagai bidang keilmuan, termasuk di dalamnya masalah doktrin, ilmu pengetahuan, ide-ide pembaharuan dan peradaban. Dari berbagai pemikirannya ini dapat ditelusuri dan dilacak gagasan dan konsep yang berkaitan dengan pendidikan di Indonesia.

Selain gagasan-gagasan Madjid tersebut di atas, Nurcholish Madjid juga memiliki pemikiran yang menjadi perhatian dan kontroversi banyak umat Islam pada masanya. Dengan ide-ide segarnya mengenai Islam, Madjid secara konsisten menjadi figur penentu bagi arah pendidikan Islam di kalangan perguruan tinggi. Gagasan-gagasan Madjid yang segar tentang Islam berikutnya menjadi bahan kajian yang dibincangkan oleh banyak akademisi dan masyarakat kampus di Indonesia.

Turning point Madjid dari Islamisme menuju sekularisasi dan desaklarisasi politik¹⁵² telah menjadi tonggak bagi munculnya gerakan pembaharuan pemikiran Islam melalui organisasi yang mengakar termasuk di PTKI yakni Himpunan Mahasiswa Islam. Gerakan ini kemudian mendapatkan dukungan kuat dari dua senior intelektual muslim sebelumnya yakni Abd. Mukti Ali dan Harun Nasution.¹⁵³ Sekularisasi dimaknainya sebagai pengutamaan terhadap kualitas

¹⁵² Carool Kersten, *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017) 159.

¹⁵³ Ibid.

daripada kuantitas Islam. Konsepsi sekularisasi yang rumit tersebut ia sederhanakan dalam jargon “*Islam Yes, Partai Islam No!*”¹⁵⁴

Pada tahun 1972, Madjid melalui orasinya “Menyegarkan Kembali Pemahaman Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia” menggagas pemikiran paradigmatiknnya yang meliputi: pertama, pengalaman beragama bersifat sangat individual karenanya bukan merupakan urusan kolektif atau publik. Kedua, amal saleh manusia hanyalah usaha manusia untuk menggapai Tuhan yang tak terjangkau sekaligus merupakan bukti atas keberimanannya dan karenanya haruslah selaras dengan alam serta lingkungannya. Ketiga, usaha manusia untuk memahami hukum semesta yang berlangsung secara harmoni dengan pemahaman yang sempurna adalah hal yang tidak mungkin. Yang dilakukan manusia kurang dan lebihnya hanya merupakan pengejawentahan dari amal saleh saja. Keempat. Iman dan ilmu adalah dua entitas yang berbeda. Iman bersifat ukhrawi dan ilmu bersifat duniawi.¹⁵⁵

Di HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) Madjid memiliki pengaruh intelektual yang luar biasa. Beberapa nama semisal Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib adalah beberapa nama yang memiliki narasi dan gerbong pemikiran yang sama dengan Madjid. Generasi yang lebih junior lagi semisal Azyumardi Azra, Bachtiar Effendi, Komarudin Hidayat, Fachry Ali, juga termasuk Ulil Abshar-Abdalla serta Anis Baswedan adalah nama-nama yang

¹⁵⁴ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemandirian dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2013), 247-259.

¹⁵⁵ Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia: Kritik-kritik terhadap Islam Liberal dari H.M Rasjidi samapai INSIST* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017), 48-50

disebut oleh Tiar Anwar Bachtiar sebagai generasi yang mengenyam kaderisasi HMI. Melalui jaringan seperti inilah gagasan Nurcholish Madjid didiseminasi secara masif.¹⁵⁶

Dalam konteks neo-modernisme yang dikembangkan oleh Madjid, menurut Budhy Munawar-Rachman, diarahkan pada perihal teknis, praktis dan emansipatoris dari aspek tradisi keberagamaan. Ketiga hal ini sangat terbuka kemungkinan bagi penyelidikan empiris-analitis, historis-hermeneutis dan sosial-kritis.¹⁵⁷

Barton menyebutkan bahwa pada tahun 1960-an para pelajar dari kelompok tradisionalis atau pesantren memasuki dunia pendidikan Barat modern. Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid disebutnya generasi pertama yang di mana dua untaian keserjanaan dalam umat, keserjanaan Islam klasik dan pembelajaran modern Barat disatukan ke tingkat yang signifikan.¹⁵⁸

E. 4. Abdurrahman Wahid: *Outsider* Panutan Akademisi PTKI

Namanya sebagai pemimpin muslim Indonesia tentu tidak terbantahkan sama sekali. Sebagai ketua tanfidziah PBNU (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama) tiga periode menjadi keistimewaan tersendiri baginya. Belum lagi menjadi Presiden Republik Indonesia ke-4 merupakan prestasi yang sulit dicapai oleh pemimpin religius di Indonesia. Apalagi pemimpin religius ini berbasiskan

¹⁵⁶ Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia*, 60.

¹⁵⁷ Dalam Carool Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (London: Hurst & Company, 2015) 122.

¹⁵⁸ Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid" 327.

kelompok masyarakat tradisional yang menjadi akar rumput bagi organisasi terbesar di Indonesia dan bahkan di dunia. Sebagai pemimpin Nhadlatul Ulama yang merupakan organisasi keagamaan, tentu saja ia merupakan seorang Ulama' yang memiliki pemikiran yang sangat mengesankan dan bahkan panutan utamanya dari segi pergerakan ataupun kiblat pemikiran bagi beragam pihak yang mengidolakannya.

Meskipun dikenal dengan manusia multidimensi, karena keterlibatannya yang sama-sama intens dalam politik, budaya, kemasyarakatan, dan tentunya keagamaan, kiprahnya dalam dunia pengetahuan keislaman tidak bisa ditanggihkan begitu saja. Buku "Prisma Pemikiran Gus Dur" disebut oleh Greg Barton sebagai rekam-jejak Gus Dur pada fase ilmiahnya. Buku yang merupakan kumpulan tulisannya dalam Majalah Prisma, majalah sosial paling elit di era Orde Baru, menampilkan sosoknya yang brilliant dalam analisis sosial sebanding dengan para ilmuwan sosial yang juga tersebar dalam majalah yang sama. Karenanyalah, ia juga dipandang sebagai sosok ilmuwan yang sangat mumpuni saat itu.¹⁵⁹

Jaringan yang dibangunnya semenjak menjadi aktivis di NU telah menginspirasi banyak pihak untuk mengikuti jejak langkahnya yang beragam. Ada sekelompok anak muda NU yang terjun ke Lembaga Swadaya Masyarakat akibat terpengaruh oleh *insight* yang ditanamkan oleh Gus Dur kepada mereka. Sebagian memapaki jalur organisasi NU, sebagian masuk ke politik, ada yang ke jalur

¹⁵⁹ Greg Barton, "Memahami Abdurrahman Wahid" dalam Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 8.

kultural seperti Ngatawi al-Zastrow, dan tentu saja tidak sedikit yang berkecimpung dalam dunia pengetahuan keislaman dengan model pendekatan sebagaimana yang pernah Gus Dur kreasikan dalam tulisan-tulisan ilmiahnya.¹⁶⁰

Tulisannya yang menghiasi Koran Kompas, Majalah Tempo, Majalah Prisma menjadikannya sebagai seorang tradisional yang diperhitungkan dalam ruang publik modernis, ruang publik yang sebelumnya hanya didominasi oleh para akademisi dan intelektual dari kampus atau lembaga modern. Bahkan ia tidak hanya sekedar menjadi juru bicara tradisional, sekaligus ia adalah pepadu tradisionalitas dan modernitas yang ulung dan canggih. Keahliannya dalam beragama pengetahuan baik keagamaan dan sosial menempatkan Gus Dur diterima dan kurang lebihnya dianggap sebagai pembawa gerbong pengetahuan dan pemikiran keislaman kontemporer. Bahkan Greg Barton dengan terang menahbiskannya sebagai penarik gerbong Neo-modernisme Islam di Indonesia bersamaan dengan Nurcholish Madjid.¹⁶¹

Kemampuannya dalam memformulasikan pengetahuan dan pemikiran keislaman kontemporer ditambah dengan aktivitasnya sebagai organisatoris di Nahdlatul Ulama' membuatnya diikuti oleh banyak pihak dan kalangan. Beberapa kelompok yang secara struktural maupun kultural serta ideologis merasa terikat

¹⁶⁰ Beberapa anak muda NU yang mengambil beragam jalur “perjuangan” di luar NU secara organisatoris sehingga melahirkan varian baru bagi anak-anak muda NU dan oleh AS Hikam disebut dengan Kultur Hibrida kebanyakan dari mereka terinspirasi oleh Abdurrahman Wahid atau Gus Dur. Lihat Hairus Salim HS, (ed.) *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

¹⁶¹ Greg Barton, “Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual ulama: the Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in neo-Modernist Thought” dalam *Islam and Christian-Muslim Relations* (Vol. 8, No. 3, 1997)

dan bahkan menjadi pengikut pemikiran keislaman yang ia kembangkan dan memapaki jalur intelektualitas yang dulunya amat jarang ditemukan dilingkungan NU. Anak-anak muda NU dan termasuk di antaranya yang berada dalam organisasi PMII secara intelektual telah menemukan panutan dalam konteks modernisasi pengetahuan keislaman.¹⁶²

Kaitan dengan sosok Gus Dur yang menjadi *role model* sarjana keislaman *par-excellent* dari kalangan tradisional yang menjadi pemuka neo-modernisme Islam, Rumadi menunjukkan bahwa anak-anak muda NU utamanya yang tergabung dalam beberapa LSM semisal Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) dan Lajnah Kajian dan Pengembangan Sumber daya Manusia (Lakpesdam), termasuk juga kelompok-kelompok kajian seperti Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta, Desantara di Jakarta, Ilham di Semarang, eLSAD di Surabaya, Avveroes di Malang, Inces di Bandung dan sebagainya telah menandai intelektualisme baru di kalangan NU selepas menjauhkan diri dari hiruk pikuk politik yang disebut dengan Khittah 1926 dan menempatkan Gus dur sebagai ikon utamanya. Ruang tumbuh-kembang bagi pemikiran-pemikiran serta kajian keislaman dengan isu-isu kontemporer seperti hak asasi manusia, demokrasi, *civil society* dan kesetaraan gender menjadi konsumsi kognitif masyarakat NU sejak saat itu.¹⁶³

¹⁶² Hairus Salim, (ed.), *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

¹⁶³ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008), 4-5.

Demikian pula Sonhadji Soleh telah menunjukkan bahwa lahir arus baru dalam tubuh Nahdlatul ‘Ulama. Anak-anak muda yang begitu gigih dalam medan juang intelektualisme terlahir sedemikian pesat dengan ragam organisasi yang secara kultural merepresentasikan bahwa mereka adalah anak-anak ideologis NU dengan menambatkan jangkar pemikirannya pada Gus Dur. Mereka yang tergabung dalam eLSAD Surabaya, Lakpesdam Jakarta, LKiS Yogyakarta merupakan ragam baru intelektualisme NU yang tidak hanya bertaqlid pada rigiditas teks.¹⁶⁴

Kelompok-kelompok dari kultur hibrida serta pada akademisi muda yang terikat dengan PMII di perguruan tinggi keagamaan Islam tersebut yang melahirkan sikap permisif para akademisi dan intelektual PTKI terhadap beragam pemikiran dan bahkan metodologi yang diklaim terlahir dari pengetahuan modern. Dengan kadar antusiasme tersendiri karena merasa mendapat ayoman dari yang paling dihormati di Nahdlatul Ulama, anak-anak muda NU ideologis dan kultural tidak segan lagi menampilkan diri dengan pengetahuan keislaman modern tersebut. Pengetahuan yang ditampilkan oleh Gus Dur dalam ruang publik pengetahuan kontemporer sebagai role modelnya. Badrun Alaena misalnya, seorang aktivis PMII yang menjadi dosen UIN Yogyakarta, menuangkan produksi pengetahuan keislaman saintifiknya melalui buku *NU, Kritisisme dan Pergeseran Makna Aswaja*.¹⁶⁵ Ia mengambil *insight* dari seorang Gus Dur dan Said Aqiel

¹⁶⁴ Sonhadji Soleh, *Arus Baru NU* (Surabaya: Jawapos Books,).

¹⁶⁵ Badrun Alaena, *NU, Kritisisme dan Pergeseran Makna Aswaja* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000). Bagaimana para aktivis PMII terlibat aktif dalam diseminasi gagasan dan pengetahuan keislaman saintifik bisa dilihat dalam Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 72-75.

Siradj sebagai patron intelektualitasnya. Dengan menghampirkan teori modernisasi yang sepenuhnya Barat sentris dalam buku tersebut, ia telah mengantarkan kajiannya sebagai kajian keislaman saintifik pada umumnya.

Pada akhirnya pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia memasuki intelektualisasi—menurut Zamakhsyari Dhofier—semenjak tahun 1980-an melalui serangkaian peristiwa sebagai berikut: pertama, diskusi dan diskursus pengetahuan keislaman telah mulai didominasi oleh intelektual muslim baru yang menyandang Ph.D dari pendidikan Barat. Kedua, lulusan universitas dari keluarga santri yang menyelesaikan studinya semenjak tahun 1970-an mulai menjalankan peran intelektualnya. Ketiga, pengangkatan Munawir Sjadzali menjadi menteri agama yang melahirkan kebijakan untuk mengintegrasikan intelektualisme Islam dengan intelektualisme nasional melalui pengirimana lulusan IAIN ke universitas-universitas bergengsi di Barat tempat para ekonom, sosiolog dan ilmuwan politik Indonesia menimba ilmu sehingga melahirkan komunikasi intelektual yang sangat intensif di antara mereka. Keempat, urbanisasi yang mendorong warga pedesaan untuk memasuki perkotaan dengan segenap cara berpikir mereka sehingga memaksa para sarjana muslim untuk memikir dan merumuskan kembali doktrin Islam yang relevan dengan pemahaman mereka. Kelima keberhasilan pembangunan ekonomi yang menciptakan gaya hidup yang lebih materialistis dan konsumeristis memaksa para ulama untuk melawannya.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Zamakhsyari Dhofier, "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia" *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies*. (Vol. 20 No. 58, 1992) 20-1.

BAB IV
FORMASI INTELEKTUAL DALAM POLITIK PENGETAHUAN
KEISLAMAN DI PTKI

A. Pertautan Pengetahuan Keislaman dengan Ilmu Sosial Empiris

Setelah lama pengetahuan Keislaman di Indonesia bergelimang dengan pemikiran Islam kontemporer yang masuk dari beragam negara baik Timur Tengah ataupun dari Barat dengan sebutan pemikiran Islam Liberal, dunia pengetahuan keislaman mengalami retakan (*rupture*) yang mengarah pada pengejaran pengetahuan yang berorientasi saintifik. Munculnya kesadaran bahwa pengetahuan keislaman di PTKI seharusnya sebanding atau setara dengan pengetahuan yang berkembang di Barat. Kajian yang sama tentang Islam yang dilakukan di Indonesia dengan yang dilakukan oleh para orientalis haruslah memiliki derajat keilmiah yang sama. Kesadaran ini utamanya di bawa oleh mereka yang melakukan studi di Barat pada mulanya.

Pengetahuan Keislaman yang berkembang kuat di PTKI sebelumnya dalam terminologi Amin Abdullah adalah pengetahuan yang berada dalam aspek normativitas. Dalam aspek ini pengetahuan keislaman bersumber dari wahyu yang kemudian diinterpretasikan dan ditelaah melalui pendekatan doktrinal teologis. Pendekatan seperti ini biasanya menghantarkan pada *truth-claim* (klaim kebenaran) yang sepihak.¹ Sedangkan lelaku Islam yang membentang dari masa ke

¹ Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 18.

masa adalah aspek historis. Aspek normatif dan historis semula diintrodusir oleh Fazlur Rahman dengan nomenklatur *normative Islam and historical Islam*.²

Secara historis apa yang disebut dengan pengetahuan keislaman juga mengalami pergulatan sejarah yang panjang. Pengetahuan (*al-‘ilm*) dalam perspektif Islam mulanya adalah Islam itu sendiri, setidaknya demikian menurut Franz Rosenthal. Ia menuturkan bahwa dalam buku *al-Muwatta’* Imam Malik ibn Anas menjelaskan satu bab tersendiri dengan nama bab ‘menuntut ilmu’ atau *ṭalab al-‘ilm*. Menuntut ilmu di sini identik dengan mempelajari agama.³ Dengan demikian istilah ilmu tidak lain dan tidak bukan hanya apa yang bersumber dari agama pada awalnya, dan dengan demikian pengetahuan sejatinya adalah ‘pemberian’ dari Tuhan. Dengan kata lain Islam sebagai agama adalah *al-‘ilm* yang kebenarannya haruslah dilalui melalui proses berpengetahuan atau proses keilmuan.

Lama-kelamaan apa yang disebut sebagai pengetahuan dalam Islam berkembang sedemikian rupa. Sebagaimana telah disinggung dalam bab dua dan bab tiga, perkembangan ilmu dalam Islam atau ilmu tentang Islam telah melahirkan disiplin-disiplin pengetahuan seperti *fiqh*, *tawhid*, *tasawuf* dan lain sebagainya yang pada gilirannya mengukuhkan diri sebagai pengetahuan yang otoritatif dalam Islam. Setidaknya tiga pengetahuan tersebut, *fiqh*, *tawhid*, *taṣawwuf* bisa dianggap sebagai pilar pengetahuan keislaman.

² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), 141.

³ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007) 71.

Dalam perguruan tinggi keagamaan Islam pengetahuan-pengetahuan keislaman tersebut dan banyak lagi cabang pengetahuan keislaman lainnya merupakan episentrum pengetahuan keislaman yang berkembang dan dikembangkan di dalam perguruan tinggi tersebut, pada mulanya, setidaknya sebagaimana yang diyakini oleh para akademisi yang menghuni lembaga pengetahuan keislaman ini.

Ilmu-ilmu agama Islam (*'ulum al-dīn*), pemikiran keislaman (*al-fikr al-islamy*) dan studi keislaman (*dirasat islamiyyah*) adalah jenis pengetahuan keislaman yang berkembang dalam masyarakat Islam pada umumnya dan secara khusus juga dikembangkan di perguruan tinggi keagamaan Islam. *'Ulum al-Dīn* merupakan representasi 'tradisi lokal' keislaman yang berbasis pada bahasa dan teks-teks atau *nusus* keagamaan. *Al-fikr al-Islamy* merupakan representasi dari pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada 'rasio-intelekt', sedangkan *dirasat islamiyyat* disebut sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif yang melibatkan seluruh eksperiensi umat Islam yang historis dan empiris.⁴ Secara kronologis, di awal berdirinya pengetahuan keislaman diajarkan secara doktriner-dogmatis meskipun usaha-usaha untuk menginsertasi pengetahuan-pengetahuan sekuler juga telah dilakukan.

Selepas Harun Nasution berhasil merubah kurikulum di IAIN semenjak tahun 1973, orientasi pengetahuan keislaman telah mengalami perubahan yang

⁴ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2020), 25-26.

signifikan. Dalam klaimnya Nasution menyatakan bahwa kurikulum yang dikembangkannya bermuatan pemikiran mu'tazilah, dan bukannya dipengaruhi oleh orientalis. Namun demikian pada praktiknya kurikulum tersebut serupa dengan yang dikembangkan oleh pusat studi Islam model Barat seperti McGill University.⁵

Dalam rentang tahun 1978-1983 ketika Mukti Ali menjabat sebagai Menteri Agama kurikulum tersebut mendapat dukungan penuh. Pada periode menteri Agama dipegang oleh Alamsyah Ratuprawiranegara kebijakan tersebut tidak mengalami perubahan apaun. Dan pada saat Munawir Sadjali (1983-1993) justru kurikulum tersebut mendapatkan penguatan sedemikian rupa oleh sang menteri.⁶ Apa yang dilakukan oleh Sadjali dengan membuka MAN-PK diberbagai tempat dan melakukan pembibitan dosen untuk dikirim ke perguruan tinggi di Barat telah memapankan usaha yang dirintis oleh Harun Nasution tersebut.⁷

Sampai pada akhirnya diskursivitas pengetahuan keislaman diramaikan oleh pemikiran pemikiran yang diusung oleh Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad 'Abid al-Jabiri, Mohammed Arkoun, dan lain sebagainya yang melahirkan langgam komunitas epistemik post-tradisionalisme Islam.⁸ Pemikiran keislaman tersebut banyak menghiasi lembaran-lembaran akademis yang diproduksi oleh

⁵ Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia: Kritik-kritik terhadap Islam Liberal dari H.M Rasjidi sampai INSIST* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017) 74.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., 75.

⁸ Lihat Carool Kersten, "Islamic Post-Tradisionalism: Postcolonial and Pstmodern Religious Discourse in Indonesia" dalam *Sophia* (Vol. 54 No. 4, 2015).

komunitas epistemik yang berada di perguruan tinggi keagamaan Islam meskipun tidak mengusung label post-tradisional.

Para pemikir-filosof Islam yang bertradisi pengetahuan *al-fikr al-Islāmy* dan sempat menjadi trend berpengetahuan di Indonesia seperti Arkoun, al-Jabiri, Abu Zayd juga mengajukan tawaran agar pengetahuan keislaman relevan dengan kontemporaritas maka haruslah, setidaknya, didekati dengan piranti-piranti metodologis ilmu-ilmu sosial.⁹ Hal ini mengingat kompleksitas problematika masyarakat muslim dalam menghadapi beragam tantangan baik yang disebabkan oleh modernitas maupun oleh lokalitas yang beragam.

Sebelumnya pemikiran senada juga telah digemakan oleh para sarjana PTKI pasca Harun Nasution dan Mukti Ali agar pengetahuan keislaman benar-benar memiliki derajat pengetahuan yang valid dan sederajat dengan pengetahuan-pengetahuan produk Barat yang menghiasi beragam jurnal ilmiah dan buku-buku yang otoritatif dalam kajian keislaman dan atau keindonesiaan yang dikaji oleh para ilmuwan Barat. Itulah mengapa buku-buku *Religion of Java* yang *notabene* adalah karya antropolog-etnograf sekuler lebih mendapat perhatian di kalangan akademisi PTKI akhir-akhir ini daripada oleh mereka yang belajar antropologi di perguruan tinggi umum.

Klaim awal mula pertautan pengetahuan Keislaman dengan ilmu sosial empiris adalah kebutuhan akan metodologi.¹⁰ Di PTKI selalu dianggap memiliki

⁹ Lihat Amin Abdullah, "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics" dalam *Al-Jami'ah* (Vol. 41, No.1, 2003) 5.

¹⁰ Lihat Bustamam-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2017), 29.

keunggulan akan penguasaan khazanah pengetahuan keislaman yang berlimpah, namun miskin metodologi. Hal ini dahulu disematkan pada awalnya kepada dunia pesantren yang dianggap sesak dengan pendapat-pendapat para Ulama klasik namun secara *manhaji* tidak pernah menjadi orientasi studi di kalangan pesantren. Keberlimpahan pengetahuan keislaman karena terlalu menikmati sebagai konsumen pemikiran Islam yang diimpor dari bangsa dan negara lain menempatkan studi Islam menjadi kembali sebagaimana pada fase di mana pengetahuan keislaman hanya dikaji di pesantren. Kebanyakan kajian keislaman kemudian yang banyak adalah kutipan pendapat para pemikir-filosof Islam kontemporer. Karenanya meskipun berlabel kontemporer sejatinya pengetahuan keislaman model seperti ini masih dalam tahapan pengetahuan keislaman.

Kebutuhan akut terhadap metodologi ini diakui oleh Akh. Minhaji dengan mengilustrasikan bahwa penelitian kelas tesis atau disertasi di IAIN kebanyakan mengikutsertakan para pembimbing dari luar IAIN agar secara metodologi bisa dipertanggungjawabkan.¹¹ Untuk menjawab itu semua, secara bersamaan diperkenalkan metodologi dalam kajian pengetahuan keislaman. Yang pada awalnya mahasiswa hanya mengenal satu jenis aliran dalam kajiannya menjadi beragam jenis dan dikaji secara kritis. Selain itu, tema-tema semisal Hak Asasi Manusia, Gender, Demokrasi dan seterusnya juga menjadi asupan pengetahuan yang dihadirkan untuk melengkapi kajian keislaman tersebut.¹²

¹¹ Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" dalam *Al-Jami'ah*, (Vol. 63, 1999), 28.

¹² Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002), 33-34.

Para ilmuwan berkeyakinan bahwa ilmu-ilmu sosial merupakan anak dari Zaman Pencerahan (*Enlightenment*), dan karenanya terlahir pada abad ke-18. Montesquieu, d'Alembert, Condorcet, Turgon dan Saint-Simon di Prancis dianggap sebagai pionir ilmu-ilmu sosial. Sedangkan di Inggris orang-orang seperti David Hume, Adam Smith, Thomas Reid, Frances Hutcheson, Dugald Stewart, Adam Ferguson, Lord Kames, dan Lord Monboddo yang disebut sebagai para filosof moral adalah orang-orang yang terinspirasi oleh Bacon, Newton, dan Locke juga Descartes, juga merupakan orang yang melahirkan ilmu-ilmu sosial.¹³

Disintegrasi-segregasi intelektual kajian Barat dan Non-Barat berlangsung karena mempertanyakan status ontologis antara lokus yang disebut sebagai Barat dan lokus yang disebut sebagai Non-Barat adalah sama atau tidak. Pertanyaan tersebut menjadi sangat fundamental dengan implikasi politik yang sangat kuat. Karena jika secara ontologis zona tersebut berbeda maka tidak ada alasan sama sekali untuk menggunakan teori-teori yang telah dihasilkan oleh sejarah pengetahuan Barat.¹⁴ Karena itu mereka membangun argumentasi yang ambigu dengan mengklaim zona non-Barat adalah tidak identik dengan Barat namun sekaligus identik. Teori yang bisa menyelesaikan ini hanyalah satu yakni modernisasi. Tesis utamanya adalah ada satu jalan menuju modernisasi yang sama untuk semua bangsa ataupun rakyat ataupun kawasan namun bangsa ataupun rakyat ataupun kawasan tersebut tidak benar-benar berada pada fase yang sama

¹³ Tony Rudyansjah, *Alam, Kebudayaan dan yang Ilahi: Turunan, Pencabangan dan Peningkaran dalam Teori-teori Sosial-Budaya* (Jakarta: Titian Budaya dan UI Press, 2011) 2.

¹⁴ Immanuel Wallerstein, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Satanford: Stanford University Press, 1996) 39.

dalam perjalanannya menuju modernisasi. Itulah mengapa disebut tidak benar-benar identik.¹⁵

Pada periode awal yakni pra-1950-an pengetahuan keislaman sangat eksklusif. Ilmu-ilmu keagamaan *an sich* menjadi andalan untuk dikembangkan di PTKI dengan pembedangan seperti fiqh, kalam (teologi), tafsir dan hadits. Berikutnya pada periode kedua yakni tahun 1951-1975 disamping pengetahuan keislaman menjadi inti utamanya, sudah diperkenalkan dengan kajian humaniora, ilmu-sosial, dan ilmu alam meskipun masih belum ada niatan untuk mengintegrasikannya. Pada periode ketiga yang membentang antara tahun 1976-1995 pengetahuan keislaman mulai mengalami berkembang menjadi delapan bidang kajian seperti fiqh dan seterusnya sehingga menghasilkan penyebutan sebagai era *auxiliary sciences*. Sedangkan yang terakhir adalah periode keempat mulai tahun 1995 sampai kini yang disebut sebagai *core sciences of Islamic Studies* yang bertumpu pada dialektika dengan sains dan teknologi (*al-‘ulūm al-kawnīyah/natural sciences*) dan juga pengetahuan lainnya semisal humaniora dan *social sciences*.¹⁶

Alur modernisasi yang dirancang di PTKI telah berlangsung melalui jantung pengetahuan keislaman. Bukan hanya metode pembelajaran, namun pada metodologi dalam produksi pengetahuan keislaman. Apa yang kita kenal sebagai produksi pengetahuan keislaman sepenuhnya mencerminkan cara bagaimana

¹⁵ Wallerstein, *Open the Social Sciences*, 40.

¹⁶ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-interkoneksi keilmuan: biografi intelektual M. Amin Abdullah (1953-...) person, knowledge, and institution* (Yogyakarta: Suka Press, 2013) 622.

pengetahuan modern sebagaimana dikembangkan oleh para akademisi profesional Barat.

B. Paradigma Pertautan Pengetahuan Keislaman dengan Pengetahuan Barat

John William Draper mengilustrasikan sejarah konflik agama dan sains dalam rentang masa yang panjang. Ia menyebutkan bahwa sejarah sains bukan hanya rekaman penemuan-penemuan terisolasi; ia merupakan sebuah narasi konflik dari dua kekuasaan yang bersaing, kekuatan ekspansif dari intelek manusia di satu sisi, dan kompresi yang muncul dari keimanan tradisional dan kepentingan manusia di sisi lain.¹⁷ Dua paradigma yang menopang kuasa manusia yaitu agama dan ilmu pengetahuan. Paradigma agama ini dimulai dari sumber kekuasaan yang ilahiah atau teosentris di mana segalanya harus didasarkan pada Tuhan sebagai sumber kuasa dan karenanya dipatirkan dalam keimanan yang tak bisa digugat oleh apapun dan kapanpun. Sedangkan paradigma yang kedua sangat antroposentris di mana manusia mengklaim diri sebagai sumber kebenaran melalui sains yang ditemukannya.

Dalam sejarahnya hubungan sains dan agama menurut Ian Barbour berada dalam empat tipikal. Pertama adalah tipe konflik. Tipe konflik ini didasari oleh materialisme ilmiah versus literalisme biblikal. Dalam tipe ini materialisme ilmiah dan literalisme biblikal mengklaim bahwa sains dan agama memiliki sudut pandang bertentangan yang tidak bisa didamaikan. Dalam teologi penciptaan

¹⁷ John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), vi.

misalnya, agama telah menggariskan penciptaan yang menempatkan Tuhan sebagai penciptanya dan sains melahirkan teori evolusi bertolak belakang dengan firman agama.¹⁸ Tipikal kedua adalah independensi yang menempatkan agama dan sains sebagai dua entitas yang masing-masing memiliki kemandirian dan otonomi yang tidak memasuki area lainnya. Independensi ini bisa berlangsung secara simultan jika didasari oleh motivasi untuk menghindari konflik.¹⁹ Tipikal ketiga adalah Dialog, tipe ini menggambarkan relasi konstruktif antara sains dan agama daripada tipikal Konflik dan Independensi. Dalam tipologi ini tidak ada upaya serius yang bersifat intervensif antara satu dengan lainnya. Keduanya tetap berada pada area masing-masing dan hanya menekankan kemiripan pra-anggapan, metode, dan konsep.²⁰ Sedangkan tipikal keempat adalah integrasi. Tipikal ini berasumsi bahwa sains dan agama bisa saling terintegrasi satu dengan lainnya. Dalam perspektif integrasi sains dan agama akan menghasilkan kontribusi yang positif baik bagi perkembangan sains maupun agama.²¹

Secara umum hubungan sains-Islam berada dalam dinamika yang menarik. Beberapa ilmuwan Islam mengajukan tawaran-tawaran untuk menyikapi relasi antara Islam dan sains. Seyyed Naquib al-Attas menggagas islamisasi terhadap pengetahuan kontemporer. Islamisasi ini ia definisikan sebagai pembebasan manusia utamanya dari kecenderungan sekular, primordial dan mitologis.²² Sedangkan Ismail Raji al-Faruqi menggariskan bahwa islamisasi merupakan solusi

¹⁸ Ian Barbour, *When Science Meets Religion* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 2000), 7-39.

¹⁹ *Ibid.*, 17-19.

²⁰ *Ibid.*, 19-20.

²¹ *Ibid.*, 27-38.

²² Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989), 44.

untuk menghilangkan kegalauan umat Islam yang disebabkan oleh sekularisasi, Westernisasi dan keterputusan dari khazanah keislaman.²³

Di Indonesia, relasi sains dan agama diambil sebagai diskursus oleh perguruan tinggi keagamaan Islam dalam berbagai bentuknya. Diskursus ini berkembang seiring dengan gagasan *IAIN with wider mandate* dan semakin menguat seiring dengan ide dan gagasan transformasi banyak Institut Agama Islam Negeri menjadi Universitas Islam Negeri yang dimulai oleh UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta. Transformasi menjadi universitas dari institut ini dimulai dengan gagasan untuk ‘mendamaikan’ ilmu agama dan sains yang sampai sekarang disparitasnya membuat para ilmuwannya harus terkotak secara dikhotomis dan beberapa kali bahkan antagonistik. Upaya ini dimulai dengan cara menyisipkan matakuliah-matakuliah umum dalam berbagai program studi maupun jurusan yang *nota bene* mewadahi ilmu-ilmu agama. Mata kuliah sosiologi, psikologi, antropologi, ilmu politik, juga berbagai disiplin lainnya menjadi *trend* dalam kajian-kajian keislaman.²⁴

Berikutnya wacana yang dikembangkan bersamaan dengan kehadiran UIN dan pendekatan interdisipliner dalam *Islamic studies* adalah upaya mengintegrasikan sains dan ilmu agama. Amin Abdullah misalnya, mengajukan reintegrasi ilmu agama dan ilmu umum. Paradigma yang ingin dikembangkannya

²³ Ismail Raji' Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington: IIT, 1982), 30.

²⁴ Hal ini mendapat support yang sangat baik dari Amin Abdullah. Ia mengajukan pendekatan-pendekatan ilmu sosial untuk mengkaji agama dan perilaku beragama. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002). Belum lagi kecenderungan yang paling mutakhir adalah kajian interdisipliner yang dikembangkan oleh UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta.

adalah teoantoprosentris-integralistik, dengan menjadikan agama, wahyu, sebagai teologi ilmu serta *grand theory* ilmu. Dengan ini ia ingin mengajukan paradigma keilmuan yang komprehensif yang dapat memenuhi dua hasrat epistemologis sekaligus yaitu ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Dengan demikian diharapkan dikhotomi yang selama ini terjadi dapat didamaikan.²⁵

Sains dan agama yang berbeda induk epistemologinya ini seringkali saling menegasikan antara yang satu dengan yang lainnya, bahkan cenderung bersifat destruktif. Karena perbedaan epistemologis ternyata tidak sekedar masalah bagaimana dua ilmu ini akan diserap, tetapi lebih merupakan masalah yang berada diluar kontrol kesadaran epistemologis tersebut yang di dalamnya tersimpan reduksi atas pengetahuan manusia, karena benar dan tidaknya pengetahuan manusia ini “hanya” ditentukan oleh “mazhab epistemologis”nya.

Isma'il Raji al-Faruqi dalam proyek islamisasi pengetahuannya mengatakan dengan tegas bahwa:

Tugas terberat yang dihadapi ummah dalam abad ke-15 Hijriyah ini adalah memecahkan masalah pendidikan. Tidak ada harapan akan kebangkitan yang sungguh-sungguh dari ummah kecuali sistem pendidikan diubah dan kesalahan-kesalahannya diperbaiki. Sesungguhnya yang diperlukan bagi sistem ini adalah dibangunnya bentuk yang baru. Dualisme yang sekarang ini dijumpai di dalam pendidikan muslim, pembagiduaan menjadi sistem Islam dan sistem sekuler harus ditiadakan dengan tuntas. Kedua sistem tersebut harus dipadukan secara integral.²⁶

²⁵ Lihat Amin Abdullah, “Reintegasi Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama” dalam *Perta*, vol. V/ no. 1/ 2002,48-5.

²⁶ Ismail Raji' Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington: IIT, 1982), 21.

Sebelumnya, di Indonesia, dalam istilah yang berbeda dan tujuan yang berbeda, Kuntowijoyo mengajukan gagasan atas terlahirnya ilmu sosial profetik, tandasnya ia mengatakan:

Kita butuh ilmu sosial profetik, yaitu ilmu sosial yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa? yaitu ilmu sosial yang mampu mengubah fenomena berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Yaitu perubahan yang didasarkan pada tiga hal; pertama, cita-cita kemanusiaan, kedua, liberasi dan ketiga, transendensi.²⁷

Namun demikian, ide-ide yang ditawarkan masih berupa kemungkinan-kemungkinan yang sulit untuk diwujudkan. Sekali lagi, hal tersebut terjadi bukan saja karena dua ilmu ini berbeda induk epistemologisnya, tetapi sekaligus dua ilmu ini memiliki perbedaan signifikan dalam dimensi aksiologisnya. Karena itulah kehadiran ilmu-ilmu umum belum memberikan makna yang signifikan dalam perkembangan ilmu-ilmu agama ataupun sebaliknya secara *mutatis-mutandis* (*simbiosis-mutualisme*), baik bagi perkembangan ilmu itu sendiri maupun bentuk aplikasinya.²⁸ Keduanya masih menyimpan sejumlah problem yang harus diurai untuk dapat mencairkan kebekuan epistemologisnya.

²⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991)

²⁸ Dalam dunia ilmu pengetahuan modern yang melahirkan ilmu-ilmu “umum” dikenal adanya *pure sciences* dan *applied sciences*, paradigma yang dibangun adalah polarisasi dan distingsi antara ilmu-ilmu murni dan ilmu-ilmu aplikatif. Ilmu-ilmu murni melulu bergerak dan bekerja dalam wilayah pengembangan metodologis, pendekatan, dan teoritis. Dalam pada itu, ilmu murni sangat rasional namun tidak empiris. Matematika, Fisika, Biologi, atau Kimia dan lain-lainnya tidak menunggu fungsi aplikatifnya dalam rangka mengembangkan keilmuan yang ada pada dirinya, pendeknya, *science qua science*. Sedangkan ilmu-ilmu terapan semisal Kedokteran, Farmasi, Teknik, Pertanian bekerja dan berkembang melalui dan bersamaan dengan pengalaman empirik. Ia tidak akan melampaui kerangka empirik karena ilmu ini hadir untuk menyelesaikan problem empiris meski harus terlepas dari idealisme ranah kognitif.

Maka dari sini teori tentang paradigma yang diajukan oleh Tomas Kuhn menemukan relevansinya.²⁹ Di bagian akhir dari kesimpulannya, ia menuturkan bahwa revolusi ilmu pengetahuan yang memaparkan posisi *normal science* merupakan kesepakatan dari para ilmuwan dan bukannya dari proses falsifikasi seperti yang ditandaskan oleh Karl Popper.³⁰

Adalah penting untuk menelisik lebih dalam pertautan pengetahuan keislaman yang berkembang di PTKI yang telah dimunculkan oleh para penggagas pengetahuan keislaman di perguruan tinggi keagamaan Islam. Berbeda dengan perguruan tinggi umum yang memang telah meneguhkan diri sebagai agen dari modernitas dengan seluruh bangunan pengetahuan yang saintifik, maka pengetahuan keislaman berada pada problematika ontologis pengetahuannya itu sendiri. Di satu pihak pengetahuan keislaman merupakan pengetahuan yang bersumber dari tradisi keagamaan dengan sakralitas tertentu dan menempatkan wahyu sebagai sumber utamanya, namun di pihak lain, tempat bertumbuh-kembangnya pengetahuan ini adalah perguruan tinggi yang bernaung di bawah kementerian sebuah negara yang juga merupakan agen dari *nation-state*, negara-bangsa, yang membangun komunitas terbayang ini dalam cetak-biru modernitas.

Dari dalam dirinya sendiri pengetahuan keislaman pada mulanya merupakan sebuah otentisitas pengetahuan yang berlandaskan pada teks-teks keagamaan sedangkan pengetahuan saintifik adalah produk dari peradaban Barat apapun bentuknya. Dalam perspektif sumber pengetahuannya, dua pengetahuan

²⁹ Lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

³⁰ Baca Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), 49-59.

ini berada pada jalur berbeda. Yang satu mengikuti nalar epistemologis tekstual dan deduktif dengan menempatkan tolak ukur kebenaran pada kitab suci, sedangkan yang satunya atau pengetahuan Barat lebih mengutamakan pada epistemologis empiris dengan menempatkan realitas aposteriori sebagai sumber kebenaran.³¹

Kebanyakan, gagasan untuk mempertautkan pengetahuan keislaman dengan pengetahuan Barat pada umumnya secara konseptual dirumuskan oleh individu-individu yang pada saat yang sama mereka menjadi pimpinan di kampus-kampus tersebut. UIN Jakarta misalnya diwakili oleh Azyumardi Azra, UIN Yogyakarta diwakili oleh Amin Abdullah dan UIN Malang diwakili oleh Imam Suprayogo. Karena ketokohnya sebagai akademisi gagasan mereka terinstitusionalisasi dan dianggap sebagai representasi dari kampus mereka.

Konseptualisasi yang terumuskan dalam Re-integrasi Ilmu-ilmu dalam Islam ala UIN Jakarta, Integrasi-Interkoneksi pengetahuan model UIN Yogyakarta, Pohon Ilmu yang dikembangkan UIN Malang dan *Integrated Twin Towers* oleh UIN Surabaya lebih merupakan tuntutan lembaga ketika akan bertransformasi menjadi universitas dan harus menunjukkan distingsinya dengan universitas-universitas yang telah ada di bawah naungan Kemendikbud-Ristek. Karenanya, konseptualisasi reintegrasi ilmu-ilmu Islam, Integrasi-Interkoneksi,

³¹ Pertentangan dua epistemologi ini telah berlangsung sejak zaman para filosof muslim sehingga memaksa Ibn Rusyd mengajukan argumentasi tentang pentingnya pengetahuan empiris-aposteriori yang ia sebut dengan pengetahuan burhani sebagai pengetahuan yang tidak berseberangan dengan pengetahuan keislaman. Lihat Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr mā bayn al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 35.

dan pohon ilmu serta *Integrated Twin Towers* tersebut sangat lekat dengan nama-nama mereka.

Berikut di bawah ini akan dipergunakan istilah paradigma dalam menggambarkan gagasan integrasi beberapa Universitas Islam Negeri di Indonesia. Penggunaan istilah paradigma ini mengikuti pandangan Kuhnian yang mengusung paradigma sebagai titik sentral bagi munculnya revolusi saintifik. Paradigma, yang didefinisikan Kuhn secara beragam, tetapi yang (paling tidak) merupakan pandangan dunia—matriks teori, model, dan pencapaian teladan (*exemplary achievements*)—yang melaluinya komunitas ilmiah memandang alam semesta relevan dengan disiplin khususnya.³²

Hampir seluruh komentator tentang paradigma setuju bahwa penggunaan Kuhn terhadap konsep ini sangat lepas dan berubah-ubah. Namun secara umum dapat di terangkan dalam term-term definisi yang diperkenalkan oleh Kuhn: "... secara universal mengenal prestasi saintifik yang untuk sementara waktu menyediakan model masalah-masalah dan solusi-solusi bagi komunitas para praktisi". Ketidakjelasan ungkapan dan ambiguitas 'paradigma' berasal dari fakta, di mana Kuhn mencatatnya secara eksplisit, bahwa kita dapat memisahkan sebuah varitas tentang "aturan" (hukum empirik dan teoritik, teknik eksperimental, arah metodologis, dan bahkan prinsip-prinsip metafisik) dari prestasi saintifik apapun. Dalam satu konteks yang tetap, ungkapan Kuhn tentang sebuah 'paradigma' mungkin mengacu pada satu atau lebih dari item-item tersebut. Tapi jantung analisisnya senantiasa merupakan ide bahwa seluruh aturan-aturan tersebut adalah relevan bagi praktik sains yang hanya sampai pada tingkat di mana aturan-aturan

³² John D. Heyl, "Paradigms in Social Science" dalam *Society* (Vol. 12, 1975), 61.

tersebut diwujudkan dalam prestasi saintifik yang kongkrit dan bahwa prestasi ini tidaklah dapat direduksi dalam aturan-aturan yang implisit di dalamnya.³³

Demikian, fleksibilitas ‘paradigma’ berasal dari fakta bahwa ia berhubungan secara simultan terhadap dua aspek dari sebuah prestasi saintifik paradigmatis: pertama, terhadap sebuah kumpulan *konten* yang implisit dalam prestasi tersebut dan kedua terhadap sebuah *fungsi* prestasi tersebut dalam komunitas saintifik. Konten (*the content*) tersebut merupakan sebuah kumpulan hukum, metode, dan metafisika yang memiliki tipikal berbeda-beda yang mendasari sebuah “teori-super”—sebuah pandangan dunia (*worldview*) ilmiah yang sangat general—yang diasosiasikan dengan paradigma. Fungsi paradigma tersebut adalah peranannya sebagai sebuah titik fokus (fokus) bagi konsensus dari komunitas saintifik. Konsensus ini tidak perlu melibatkan sebuah penerimaan dari formulasi eksplisit apapun terhadap kandungan paradigmanya melainkan sebuah pengakuan general dari peran yang patut dicontoh yang bersumber dari pendekatan-pendekatan yang digunakan oleh paradigma.³⁴

B.1. Paradigma Reintegrasi UIN Jakarta

Meskipun UIN Jakarta adalah UIN pertama di Indonesia secara konseptual bukanlah yang paling siap dengan integrasi ilmu. Tidak sebagaimana UIN Yogyakarta yang menggulirkan kajian-kajian konseptual oleh beberapa pemikirnya seperti Amin Abdullah, Akh. Minhaji, Musa Asy’ary dan beberapa lainnya. UIN Jakarta yang resmi menjadi Universitas pada tanggal 20 Mei 2002

³³ Gary Gutting, *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn’s Philosophy of Sciences* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980) 1.

³⁴ *Ibid.*, 2.

ini menggariskan teologi pengetahuan bahwa semua ilmu pengetahuan bersumber dari Allah yang wujud dalam ayat-ayat Qur'ani dan ayat-ayat kawani.³⁵

Azyumardi Azra dalam perbincangan tentang Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam merasa bahwa orang-orang Islam cenderung memiliki kecurigaan yang tinggi terhadap aktivitas intelektual empiris yang disebut dengan sains. Menurutnya kecurigaan tersebut ironis mengingat prestasi-prestasi yang dihasilkan oleh ilmuwan Islam yang membentang antara tahun 750-100. Nama-nama seperti Jabir Ibn Hayyan, Al-Kindi, Al-Khawarizmi, AL-Farghani, Al-Razi, Thabit Ibn al-Qurra', dan lainnya adalah nama-nama yang tidak ada padanannya di Barat menurut George Sarton dalam buku *Introduction to the History of Sciences*,³⁶

Kecurigaan terhadap pengetahuan rasional empiris itu muncul di kalangan para ulama ortodoks yang seperti Ibrahim Musa dari Andalusia yang mengklaim bahwa hanya ilmu-ilmu yang bermanfaat yang diperlukan dalam praktik beribadah, karena agama yang terpenting dari agama adalah ibadah. Ilmu-ilmu lainnya hanya akan berpotensi menjauhkan manusia dari tuhan. Juga Ibn Taymiyah yang memiliki keyakinan bahwa 'ilm adalah pengetahuan yang bersumber dari Nabi, sedangkan yang lainnya tidak memiliki nilai guna dan karenanya bukan 'ilm.³⁷ Dan karenanya perlawanan terhadap pengetahuan rasional-empiris itu pada akhirnya menciptakan jarak antara sehingga

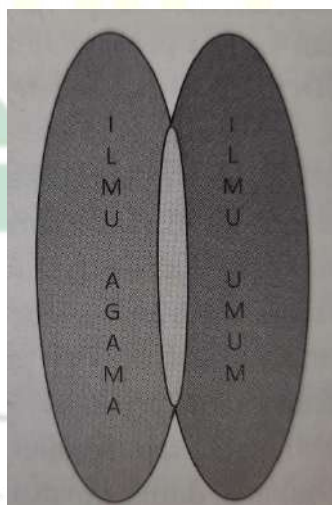
³⁵ Azyumardi Azra, "Genealogy of Indonesian Islamic Education: Roles in the Modernization of Muslim Society" dalam *Heritage of Nusantara* (Vol. 04 No. 01, 2015) 101.

³⁶ Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam" dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. *suprayogo* 205-206.

³⁷ Ibid., 206.

memunculkan istilah ilmu agama dan ilmu umum. Dan dikhotomi semacam ini menurut Azra bertanggung jawab terhadap dekadensi sains dan teknologi di dunia Islam.³⁸

UIN Jakarta mengambil sikap tegas secara teologis bahwa semua ilmu pengetahuan bersumber dari Tuhan dan karenanya keterpisahan dan bahkan kontradiksi antar kedua ilmu ini—yang mewujud dalam ayat *qur'aniyyah* dan ayat *kawniyyah*—yang selama ini terjadi harus reintegrasikan. Konsep reintegrasi yang berlangsung di UIN Jakarta berlangsung dalam tiga level. Yakni level filosofis dan epistemologis, kedua level kurikulum dan ketiga adalah level fakultas dan program akademik.³⁹



Integrasi Keilmuan UIN Jakarta⁴⁰

Paradigma reintegrasi UIN Jakarta yang bersemboyan kepintaran, shaleh, dan pribadi yang berakhlak merupakan proses dialogis universal. Seluruh

³⁸ Ibid., 207.

³⁹ Dalam Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam: Membaca Integrasi Keilmuan atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta dan UIN Malang* (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2018), 160-161.

⁴⁰ Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam* (Jakarta: al-Wasat, 2018)161.

ilmu hendaknya bertumpu pada realitas kultural keummatan serta merupakan proses dialogis dengan problem sosial kemasyarakatan umat Islam. Selanjutnya ilmu itu harus memenuhi unsur universalitasnya ketika sentuhan Islam terhadap unsur lokal mampu menampilkan warna lokalitasnya namun tidak berseberangan dengan “Islam yang universal”. Inilah yang disebut Azra sebagai “Islam yang penuh warna dalam mozaik kesatuan warna Islam universal”.⁴¹

Sebelumnya dijelaskan bahwa reintegrasi ilmu di UIN Jakarta berlangsung dalam tiga level yaitu filsafat dan epistemologi, kurikulum, fakultas dan program studi untuk menunjukkan distingsinya dengan program Islamisasi Ilmu pengetahuan. Bagi Azra dalam islamisasi ilmu pengetahuan ia masih menyangsikan bagaimana teori-teori Ilmu sosial tertentu dan humaniora yang masih berbasih pada paradigma Barat. Sedangkan dalam Ilmu Pengetahuan Alam karena sifatnya yang universal maka tentu sudah Islam.⁴²

Ilmu ekuivalen dengan pengetahuan, yakni informasi dan akumulasi pengetahuan, yang disistematisasi menjadi konstruk tersendiri sebagai pengetahuan. Informasi tentang agama dan teologi terletak pada bidang sains dan pengetahuan, karena merupakan akumulasi pengetahuan, dan atau akumulasi pengetahuan yang disistematisasi dan dikonstruksi melalui penalaran tertentu. Sedangkan ilmu pengetahuan sebagai bagian dari ilmu yang operasi dasarnya berfokus pada empirisme dianggap berbeda dengan agama dan teologi serta berbeda dengan ilmu lain seperti humaniora. Ilmu juga menggunakan akal budi

⁴¹ Ibid., 168.

⁴² Ibid.

dengan caranya sendiri; yaitu, sangat berfokus pada data empiris. Dengan kata lain, pikiran atau rasionalitas dalam sains digunakan bersama berdasarkan empirisme, karena sains mendasarkan dirinya pada tes pengulangan dan validitas secara empiris, atau objektivitas.⁴³

Ruang lingkup ilmu yang dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan modern setidaknya terbagi menjadi dua bagian global: ilmu dan ilmu humaniora. Pengetahuan dalam pengertian ilmu pengetahuan terdiri dari ilmu-ilmu alam seperti: biologi, fisika kimia, ilmu-ilmu derivasi dan ilmu-ilmu sosial seperti: sosiologi, antropologi, sejarah, dan ilmu-ilmu turunannya. Kedua, humaniora terdiri dari filsafat, bahasa, sastra dan seni, serta ilmu turunannya.⁴⁴

UIN Jakarta mendasarkan integrasi ilmu-ilmu pada dua tantangan yang dihadapinya yaitu, pertama: ilmu pengetahuan yang semakin terpisah dari nilai-nilai spiritual dan etika dijauhi dan diharamkan oleh sebagian kelompok tertentu. Karenanya prinsip *Value-free* yang selama ini menjadi prinsip dari ilmu pengetahuan harus diminimalisir dengan nilai spiritualitas utamanya yang bersumber dari agama sehingga lebih bermanfaat bagi umat manusia. Kedua, terpinggirkannya ilmu pengetahuan dalam perspektik pengetahuan keagamaan. Karenanya, dasar kedua ini menguatkan kehendak untuk mengambil alih dalam

⁴³ Kusmana, "The Integration of Knowledge and UIN Syarif Hidayatullah" dalam *Islamika Indonesiana* (vol. 1, no. 2, 2014), 21.

⁴⁴ *Ibid.*, 21.

ilmu Islam secara utuh.⁴⁵ Pada akhirnya apa yang menjadi *insight* bagi reintegrasi ilmu-ilmu oleh UIN Jakarta adalah *The Sacred Knowledge*-nya Nasr.⁴⁶

B.2. Paradigma Integrasi-Interkoneksi UIN Yogyakarta

UIN Yogyakarta memiliki kedalaman filosofis yang matang tentang proyek integrasi ilmu pengetahuan melalui M. Amin Abdullah.⁴⁷ Slogan integrasi-interkoneksi dengan *Spider-web* begitu lekat dengan mantan Rektor UIN Yogyakarta tersebut. Beberapa kajian tentang proyek integrasi-interkoneksi tersebut banyak bertebaran dalam beragam jurnal ilmiah. Hal ini menunjukkan bahwa gagasan tersebut diapresiasi oleh banyak pihak terutama para akademisi.

Integrasi-interkoneksi merupakan kesalingterkaitan antara *ḥaḍarāt al-naṣṣ*, *ḥaḍarāt al-‘ilm*, dan *ḥaḍarāt al-falsafah*.⁴⁸ *Ḥaḍarāt al-naṣṣ* adalah peradaban teks. Peradaban ini adalah peradaban tertua dalam tradisi pengetahuan keislaman. Dalam tradisi ini teks pertama dalam pengetahuan keislaman adalah al-Qur’an. Nasr Hamid Abu Zayd menegaskan ulang dengan kalimat yang berat bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks.⁴⁹ Kalimat ini diamini oleh nyaris seluruh pemikir Islam kontemporer semisal Mohammed Arkoun, Muhammad ‘Abid al-Jabiri, Hassan Hanafi, Abou El Fadl dan seterusnya dengan beragam tujuannya

⁴⁵ Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi*, 591-592.

⁴⁶ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York, 1989), 119.

⁴⁷ Abdullah, M. Amin. “Religion, Science and Culture; An Integrated, Interconnected Paradigm of Science” dalam *al-Jāmi’ah: Journal of Islamic Studies* (Vol. 52, No. 1, 2014).

⁴⁸ M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius,” dalam *Jurnal Media Inovasi*, (No. 02, th. X/2000) 99.

⁴⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥūm al-Naṣṣ*, (Kairo: Al-Hai’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kutub, 1990), 11.

masing-masing. Al-Jabiri misalnya menyatakan teks dalam Islam sedemikian pentingnya mengingat bagaimana ‘teks’ dikonstruksi sedemikian rupa pada masa *tadwīn* sehingga menjerat seluruh peradaban pengetahuan yang bersumbu pada otentisitas teks.⁵⁰

Pada intinya mereka semua yang dimasukkan dalam gerbong pemikir Islam kontemporer menyepakati satu hal yaitu teks dalam Islam memiliki sakralitas yang tak tergoyahkan hingga saat ini. Dengan demikian teks merupakan hal yang bersifat *uṣūliyyah*. Ia adalah muasal dari kebenaran yang diyakini oleh umat Islam hingga kini.

Ḥaḍarāt al-falsafah yang dalam hal ini dipahami oleh Amin Abdullah sebagai etik-transformatif-emansipatoris-liberatif bertugas menopang *ḥaḍarat al-naṣṣ* yang telah dikombinasi dengan hadarat al-ilm agar tidak terjebak pada radikalisme-fundamentalisme.⁵¹ Di sini tampaknya falsafah mengemban tugas untuk melumerkan rigidnya teks yang dari generasi ke generasi direproduksi untuk membuka ruang konfrontasi antar kelompok.

Ḥaḍarāt al-‘ilm adalah peradaban ilmu. Yang dimaksud dengan peradaban ilmu adalah keilmuan faktual-historis empiris, yakni ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman.⁵² Jika pengertian ini ilmu sudah bukan lagi sebagai sesuatu yang bersumber dari Islam secara deduktif. Ilmu dalam konteks ini adalah anak

⁵⁰ Lihat Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī: Dirasah Tahliliyah li Nudham al-Ma‘rifah fi al-Thaqafah al-‘Arabīyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1992) 560-561.

⁵¹ M. Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN, 264.

⁵² Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)*, 776.

peradaban Barat yang selama ini menjadi korpus pengetahuan yang dikembangkan di dunia akademis dengan Barat sebagai kiblatnya.

Pada paradigma integrasi-interkoneksi, Amin Abdullah mengimajinasikannya dengan merembesnya pori-pori pada dua batasan (tembok) antara ilmu umum dan ilmu agama. Kedua ilmu ini tidaklah mempunyai batasan yang benar-benar tertutup rapat, akan tetapi rembesan tersebut menjadi sebuah bentuk integrasi.⁵³ Integrasi-interkoneksi UIN Sunan Kalijaga menampilkan bentuk integrasi yang berbeda dengan UIN lainnya. Tidak sekedar islamisasi ilmu maupun saintifikasi Islam, akan tetapi UIN Sunan Kalijaga lebih memilih Humanisasi. Konsep ini memakai istilah dari Abdulkarim Soroush yang dalam pernyataannya tidak memilih kedua hal yang ditanyakan tersebut, akan tetapi memunculkan yang baru, yaitu humanisasi agama.⁵⁴

Amin melalui paradigma integrasi-interkoneksi, ingin mengembalikan posisi keilmuan yang menyatu, tidak terpisah (dikotomi keilmuan). Implementasinya, dia mengharapkan pribadi mahasiswa UIN bisa menerapkan 3 (tiga) epistemologi dalam Islam, yaitu bayani, burhani, dan irfani secara bersamaan dan utuh.⁵⁵ Begitu juga dengan keilmuan modern yang saat ini terbagi menjadi 3 yaitu; sains, sosial, dan humaniora. Ilmu-ilmu ini adalah satu bagian, meskipun berada pada posisinya masing-masing. Melalui metafor *spider-web*, Amin meletakkan Quran dan Hadis sebagai dasar ilmu yang harus mampu

⁵³ Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam*, 205.

⁵⁴ Ibid, 222.

⁵⁵ M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN", 243.

dipahami melalui nalar epistemologi, kemudian mengembangkannya berintegrasi dengan ilmu-ilmu modern, agar keilmuan tersebut tidak lagi dikotomis-atomis.⁵⁶

Usaha menghapus keilmuan dikotomis-atomis bisa melalui kajian studi Islam. Dalam perkembangan pengetahuan keislaman, di zaman awal masih bersifat atomik. Al Quran, Hadis, Fikih disebut *Ushuluddin*, yakni masih terpisah dengan ilmu-ilmu umum. Kemudian studi ini berkembang menjadi Pemikiran Islam. Sementara di era sekarang pengetahuan keislaman sedang mengkonstruksi Studi Islam, yakni ada penggabungan antara studi kajian Islam (agama) dengan studi kajian umum (sains). Sehingga ilmu Islam bersanding dengan ilmu umum (tidak lagi dibatasi oleh tembok tebal).⁵⁷ Fajar menambahkan pemikiran Amin ini (*spider-web*) dirubah menjadi *bee-web*. Dalam metafor *bee-web* (jaring lebah), Quran Hadis bersifat ilahi dan anti-kritik. Sementara pada jaring berikutnya yaitu keilmuan keislaman seperti ilmu adab, ilmu tarbiyah, dll. Dan jaring yang terakhir adalah ilmu-ilmu global seperti HAM, feminisme, sejarah, dll yang sudah bebas (untuk di-) kritik dan siapapun bisa menguji kebenarannya.⁵⁸

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁵⁶ Ibid, 253.

⁵⁷ M Amin Abdullah, *Multidisipilin, Interdisiplin dan Transdisiplin* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2020), 38-46.

⁵⁸ Waryani Fajar Riyanto, *Studi Islam Indonesia 1950-2014: Rekonstruksi Sejarah Perkembangan Studi Islam Integratif Di Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) & Annual International Confer* (Pekalongan: Kurnia Kalam Semesta Dan STAIN Pekalongan Press, 2014) 240.



Spider-web: Integrasi-interkoneksi⁵⁹

B.3. Paradigma Integrasi Universal UIN Malang

Pohon Ilmu yang dipergunakan oleh UIN Malang sebagai metafor integrasi-universal mendasarkan pada landasan filosofis dan implementasi akademik. Imam Suprayogo sebagai rektor UIN Malang pada saat itu menjelaskan bahwa Pohon Ilmu yang terdiri dari akar, batang, dan cabang-cabangnya memiliki dasar filosofis masing-masing. Selain itu, tanah, sebagai tempat mengakar kuatnya sebuah pohon juga harus subur. Tanah diibaratkan sebagai suatu kultur / budaya (akademik).⁶⁰

Imam membagi fokus pohon keilmuan menjadi 3 bagian. Pertama yaitu akar, yang terdiri dari ilmu-ilmu alat untuk mempelajari ilmu. Seperti penguasaan terhadap bahasa Arab, bahasa inggris, filsafat dan logika, serta ilmu alam dan ilmu sosial dasar. Kedua yaitu batang, terdiri dari ilmu-ilmu keislaman seperti Al quran,

⁵⁹ Riyanto, *M. Amin Abdullah*, 624.

⁶⁰ Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan*, 234.

Hadis, tasawuf, fiqih, pemikiran Islam, dan sejarah Islam. Pada ranah batang ini merupakan keilmuan yang berkarakter keislaman. Meskipun begitu, peletakan Al Quran dan Hadis memicu kritik karena tidak dijadikan sebagai dasar (akar) keilmuan seperti UIN lainnya. Imam memberikan argumen bahwa ketika ingin mempelajari Quran dan Hadis maka harus terlebih dahulu menguasai ilmu alat untuk bisa mempelajarinya, seperti bahasa Arab. Sementara, bahasa Inggris digunakan untuk membaca / mempelajari referensi keilmuan-keilmuan modern. Ketiga yaitu cabang pohon, yang terdiri dari ilmu alam, sosial serta humaniora. Ilmu-ilmu dalam ranah ini adalah pilihan mahasiswa, atau meminjam bahasa Al-Ghazali yaitu *fardhu kifayah*. Semua mahasiswa tidak harus mempelajari semua ilmu yang ada pada cabang pohon ini.⁶¹

Al Ghazali dinilai sebagai orang yang bertanggung jawab terpisahnya ilmu agama dan ilmu umum. Secara hukum Islam, Al Ghazali membaginya menjadi dua keilmuan, *fardhu ain* yaitu mempelajari Quran dan Hadis (ilmu agama), dan *fardhu kifayah* digunakan ketika mempelajari ilmu-ilmu umum. Dikotomis keilmuan ini berlangsung sampai beberapa abad. Sampai pada konsep integrasi maupun islamisasi ilmu yang dalam praktiknya mengubah ilmu-ilmu *kawniyah* menjadi lebih islami, ketika ditambahkan ayat-ayat suci (ilmu *qawliyah*). Misalnya ilmu hukum menjadi Syariah, ilmu pendidikan menjadi tarbiyah, dan filsafat menjadi ushuluddin.⁶² Inilah yang berlangsung dan berkembang di PTKI. Hal ini

⁶¹ Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam* (Malang: UIN Malang Press, 2006), 54.

⁶² Imam Suprayogo, *Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang*. dalam Zainal Abidin Bagir dkk, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), 225.

merupakan dampak dari bentuk integrasi yang masih tetap mempertahankan istilah atau bahasa yang islami.

Tujuan dari integrasi ilmu di UIN Malang melalui metafora pohon ilmu adalah menjadikan peserta akademik menjadi manusia yang *ulul albab*. Yaitu manusia yang mengedepankan dzikir, pikir, dan amal saleh.⁶³ Disamping mahasiswa harus memiliki logika yang bagus, otak yang cerdas, rendah hati, serta semangat jihad di jalan Allah, dia juga harus peka terhadap keadaan sosial di sekitarnya. Serta lebih mampu memberi manfaat, meningkatkan kesejahteraan di masyarakat dimana dia tinggal. Keterpaduan ini bisa dicapai dengan integrasi antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum, yang dalam praktiknya juga harus ditunjang oleh budaya akademik yang mendukung. Seperti pendirian Ma'had yang diarahkan untuk membangun kepekaan hidup sosial terhadap sesamanya, juga menjadi tempat untuk mempelajari ilmu agama. Karena ketika dikampus, untuk semester atas sudah fokus diajarkan ilmu-ilmu umum (sains modern).

Dalam buku Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam, Imam menelusuri sejarah berdirinya IAIN, dimana dari lulusannya ingin membentuk karakter intelektual yang ulama' atau sebaliknya ulama' yang intelek.⁶⁴ Meskipun begitu, ia mempermasalahkan bahwa kedua istilah tersebut pada dasarnya adalah memiliki makna yang sama, yaitu orang yang mengetahui pada bidang tertentu (*expert*). Akan tetapi keduanya masih menunjukkan keilmuan yang dikotomis. Meskipun dalam perkembangannya, setelah menjadi UIN Malang, Imam telah

⁶³ Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan*, 237.

⁶⁴ Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan*, 14.

mengembangkan cita-cita lulusan IAIN tersebut menjadi ulama dan intelektual yang profesional, karena pada dasarnya semua pekerjaan di era modern dituntut memenuhi aspek profesionalitas.⁶⁵

UIN Malang adalah satu-satunya PTKIN yang embrionya berawal dari kelas jarak jauh dari IAIN Sunan Ampel Surabaya. Kemudian berdiri secara mandiri menjadi STAIN Malang. Karena IAIN dianggap tidak cukup memuaskan untuk mewadahi keilmuan yang terus berkembang, maka STAIN Malang langsung mengusulkan untuk berubah ke bentuk UIN yang dianggap bisa mewadahi, serta mampu menerapkan integrasi antara dikotomi ilmu agama dan ilmu umum. Dengan metafor pohon ilmu, UIN Malang telah mempertimbangkan berbagai aspek seperti dasar filosofis, kurikulum, manajemen akademik, laboratorium serta ma'had sebagai penunjang untuk menciptakan iklim pembelajaran (*miliu*) akademik yang baik. Laiknya tanah yang subur menjadi saripati untuk akar, yang dibawa melalui batang sehingga dapat menghasilkan buah yang lebat dan segar. Buah dari Pohon (Keilmuan) yang rindang ini diharapkan dapat memberikan kesejahteraan bagi semua.⁶⁶

⁶⁵ Khozin, *Pengembangan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2016), 139. Lihat juga Imam Suprayogo, *Paradigma*, 15.

⁶⁶ Imam Suprayogo, *Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang*. dalam Zainal Abidin Bagir dkk, *Integrasi Ilmu dan Agama*, 220-221. Lihat Juga Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam*, 55-56.

B.4. Paradigma *Integrated Twin Towers* UIN Surabaya

Secara filosofis *Twin Towers* adalah bagian dari usaha untuk membuka jalan bagi kebuntuan paradigmatis pengembangan pengetahuan keislaman.⁶⁹ Hal ini perlu dilakukan mengingat secara umum pengetahuan keislaman selama ini didominasi oleh paradigma pengetahuan keislaman tekstualis.⁷⁰ Secara sederhana pengetahuan keislaman tekstualis tersebut merupakan paradigma tunggal. Bersumber dari al-Qur'an dan Hadits pengetahuan keislaman tersebut memunculkan perangkat-perangkat yang menjadi pendekatan, metodologis dan instrumen yang dibutuhkan dalam memahami al-Qur'an dan al-Hadith.⁷¹

Secara umum, *integrated twin towers* memiliki perbedaan dengan landasan paradigmatis integratif yang ditawarkan oleh beberapa UIN yang menempatkan al-Qur'an dan al-Hadith sebagai bagian integral pengetahuan, justru *integrated twin towers* menempatkan al-Qur'an dan al-Hadith berada di luar ruang keilmuan Islam. Namun demikian seluruh gerak keilmuan haruslah terinspirasi dari nilai-nilai al-Qur'an dan al-Hadith tersebut.⁷²

Nur Syam menyebutkan bahwa UIN Sunan Ampel Surabaya juga turut andil dalam pengembangan pengetahuan dengan mengembangkan filosofi menara kembar tersambung (*integrated twin towers*). Kedua menara ini dipandang sebagai yang dikhotomis, namun dipersepsikan sebagai kesatuan yang memiliki ciri

⁶⁹ Akh. Muzakki, Khoirun Niam, Ahmad Nur Fuad, dan Asep Saeful Hamdani, *Twin Towers: Epistemologi Penyatuan Ilmu-ilmu Umum dan Keislaman di IAIN Sunan Ampel Surabaya* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009), 17.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., 21.

tersendiri. Jembatan penghubung berfungsi untuk menyatukan dua bangunan keilmuan tersebut. Sehingga dengan demikian ilmu keagamaan dan ilmu sosial/humaniora serta ilmu alam bisa berkembang secara memadai dan wajar. Dalam hal ini keduanya dipersepsikan sebagai yang memiliki kewibawaan sebagai pengetahuan yang sama.⁷³ Dasar pengetahuan ini memberikan isyarat bahwa pengetahuan keislaman di satu sisi dan ilmu-ilmu sosial-humaniora, sains dan teknologi di sisi lainnya merupakan dua entitas atau dua rumpun pokok yang masing-masing mempunyai ontologi dan epistemologi sendiri. Namun meskipun berbeda dalam pandangan UIN Surabaya ini tidak boleh dibeda-bedakan, namun didialogkan melalui prinsip *integrated twin towers* tersebut.⁷⁴

Jargon *Twin Towers* berasumsi bahwa ilmu-ilmu keislaman dan sains masing-masing memiliki basis dan landasan yang dapat berkembang sesuai dengan karakter dan obyek spesifik yang dimiliki. Dalam perkembangannya kedua rumpun keilmuan ini bisa saling menyapa, bertemu dan mengkaitkan diri dalam sebuah konektivitas yang saling membangun.⁷⁵ Terkhusus pengetahuan keislaman yang hendak dikembangkan oleh UIN Sunan Ampel Surabaya adalah ilmu pengetahuan yang dibangun berdasarkan ajaran Islam—bersumber al-Qur'an dan al-Hadith—sekaligus didasarkan pada observasi, eksperimentasi dan penalaran logis.⁷⁶

⁷³ Nur Syam, *Integrated Twin Towers: Arah Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010) 11-12.

⁷⁴ Abd. A'la, "Lima Dekade UIN Sunan Ampel: Saatnya Menjadi Oase Peradaban" dalam Abd. A'la, dkk. *UINSA Emas: Menuju World Class University* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2016) iv-v.

⁷⁵ Muzakki, Niam, Fuad, dan Hamdani, *Twin Towers ...* 23.

⁷⁶ Husniyatus Salamah Zainiyati, "Membangun Keilmuan UIN Sunan Ampel Surabaya dengan Paradigma Integrated Twin Towers: Model Pentadik Integralisme Monistik Islam" dalam Abd. A'la, dkk. *UINSA Emas: Menuju World Class University* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2016) 151-152.

Nomenklatur *twin towers* secara filosofis dijabarkan sedemikian rupa oleh Akh. Muzakki dan kawan-kawan dimulai dengan asal terminologis, telaah sosiologis-historis hingga simbol lembaga keilmuan. Secara terminologis istilah *tower* adalah menara atau *al-manar*. Istilah *al-Manar* pernah dipakai di Mesir sebagai nama majalah yang memiliki kontribusi bagi pemikiran dan gerakan intelektual yang luas termasuk di Indonesia.⁷⁷

Secara sosiologis-historis, *tower* merupakan bangunan tinggi pencakar langit sebagai simbol bagi kemajuan arsitektur, ekonomi, peradaban dan teknologi. Tetapi sebelum itu *tower* atau menara telah lama digunakan oleh masjid ataupun gereja yang merupakan simbol religiusitas masyarakat. Namun demikian istilah *tower* juga pernah digunakan untuk menyebut sekelompok intelektual yang karena orientasi teoritiknya lebih kuat daripada praktis atau pragmatisnya sehingga dianggap hidup dalam menara gading atau *ivory towered intellectual*.⁷⁸

Dan yang terakhir adalah *tower* sebagai simbol lembaga keilmuan. Dalam konteks ini *tower* menunjukkan kaitan antara esensi, struktur dan fungsi ilmu. Pengetahuan dibangun atas fakta. Ibarat bangunan fakta adalah pasir sebagai unsur yang paling esensiil. Lalu dicampur dengan air, semen, koral, bata dan seterusnya yang akan membentang dan menjulang tinggi sebagai bangunan yang kokoh dan dinamakan sebagai *tower*. Fakta yang tercatat adalah data yang kemudian

⁷⁷ Lihat Muzakki, Niam, Fuad, dan Hamdani, *Twin Towers ...* 24. Lihat juga M. Syamsul Huda, "Integrasi Agama dan Sains Melalui Pemaknaan Filosofis *Integrated Twin Towers* UIN Sunan Ampel Surabaya" dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* (Vol. 07 No. 02, 2017) 399.

⁷⁸ Namun demikian perujukan terhadap istilah *ivory towered intellectual* yang dipakai di sini tidak dimaksudkan untuk 'meledak' kelompok intelektual yang hanya berorientasi teoritis. Dalam Muzakki, Niam, Fuad, dan Hamdani, *Twin Towers ...* 25.

mengarah pada apa yang disebut sebagai variabel. Dari sana maka akan melahirkan konsep lalu menuju teori dan pada gilirannya menghasilkan hukum.⁷⁹

C. Pengetahuan Keislaman Berparadigma Ilmu Sosial dan Humaniora dalam Jurnal Ilmiah

Studi Islam berparadigma Ilmu sosial ini dapat kita amati dalam beragam penelitian yang dikembangkan oleh komunitas saintifik PTKI dalam jurnal-jurnal ilmiah keislaman di Indonesia. Dalam satu dasawarsa terakhir adalah masa berlimpahnya artikel pengetahuan keislaman dalam jurnal ilmiah. Richard C. Martin dan Abbas Barzegar menyebut jurnal ilmiah sebagai *the normal venues of scholarly discourse*.⁸⁰

Setidaknya artikel yang ditampilkan di bawah ini adalah artikel-artikel pengetahuan keislaman yang mengikuti paradigma, pendekatan dan metodologi sosial humaniora sehingga bisa diklaim sebagai artikel ilmiah. Meskipun secara nomenklatur para penulisnya merupakan akademisi yang bergabung dalam fakultas ataupun program studi dengan sebutan khas sebagaimana di bawah naungan PTKI, namun pengetahuan mereka lebih mencerminkan kajian-kajian yang bermuatan pengetahuan saintifik daripada religius.

Di samping itu, ciri pengetahuan religius sebagaimana yang disebutkan oleh William Montgomery Watt sebagai pengetahuan *for living* tidak nampak sama

⁷⁹ Ibid., 26.

⁸⁰ Richard C. Martin dan Abbas Barzegar, "Formation of Orthodoxy: Authority, Power, and Networks in Muslim Societies" dalam Carl W. Ernst dan Richard C. Martin, *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (Columbia: The university of South Carolina Press, 2010), 182.

sekali dalam kajian-kajiannya. Produksi pengetahuannya lebih mencerminkan sikap pada pencarian kebenaran saintifik daripada menyibukkan pada cara hidup ukhrawi yang lebih baik sebagaimana yang selalu tercermin dalam pengetahuan religius.

Ilmu Syari'ah dan Hukum

Masuk dalam kategori Ilmu Syari'ah dan Hukum ini adalah artikel yang ditulis oleh Ahmad Kemal Riza dosen UIN Sunan Ampel Surabaya.⁸¹ Artikel ini mengkaji Fatwa ala NU yang dalam prosesnya dihadapkan pada pilihan antara patuh terhadap mazhab (*taqlīd*) atau penyesuaian pada konteks yang berlangsung dalam masyarakat. Pilihan tersebut menampakkan problematika riil yang dihadapi oleh organisasi yang memiliki basis massa utama di Jawa Timur ini. Meskipun pada tahun 1992 NU telah melahirkan dokumen yang memungkinkan pertimbangan masalah untuk pengambilan keputusan hukum dalam *baḥthul masa'il*, pihak Ulama senior cenderung lebih menekankan pada kepatuhan atau *taqlīd* terhadap pendapat mazhab daripada Ulama junior yang memiliki preferensi pada adaptasi terhadap konteks. Hanya saja karena forum *baḥthul masa'il* ini lebih banyak didominasi oleh Ulama senior keputusan fatwa yang diambil lebih mengikuti mereka. Penerapan *ijtihād* dan *talfīq* karenanya bukanlah norma tetapi hanya merupakan metode eksepsional.

⁸¹ Achmad Kemal Riza, "Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama Between Observing the Madhhab and Adapting the Context" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 5 No. 1, 2011).

Selanjutnya adalah tulisan karya Ismail Marzuki tentang politik hukum Islam Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam kurun 1998-2004.⁸² Artikel ini menunjukkan bagaimana PKS sebagai sebuah partai dihadapkan pada pilihan praktis agar senantiasa lolos ‘ambang batas’ parlementer di satu sisi dan kepentingan idealisme ideologisnya. Dalam kasus pembahasan UU No. 38/Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat dan UU No. 23/Tahun 2011 Pengelolaan Zakat menunjukkan preferensi partai ini dalam mendahulukan kepentingan politik praktisnya daripada idealisme ideologisnya.

Artikel selanjutnya adalah karya Ratno Lukito yang mengkaji bagaimana meningkatkan level para advokat Syari’ah agar setara di hadapan pluralisme hukum di Indonesia.⁸³ Para advokat Syari’ah yang tergabung dalam APSI (Asosiasi Pengacara Syariah Indonesia) dikaji oleh penulis tersebut dalam konteks perjuangan mereka untuk mendapatkan kesetaraan sebanding dengan pengacara umum. Kajian ini memiliki karakter yang sangat sosiologis dengan pendedapan pada modernisasi hukum dengan pijakan utama pada profesionalisme para advokat Syariah. Dan hal itu menurut Lukito telah dilakukan dengan baik oleh APSI tersebut.

Ilmu Adab dan Budaya

⁸² Ismail Marzuki, “Al-Siyāsah al-Qanūniyah li Hizb al-‘Adālah wa al-Rafāhīyah (Partai Keadilan Sejahtera/PKS) fi al-Fatrah 1998-2004 al-Milādī: Dirāsah li Qaḍīyat Qānūn Idārat al-Zakāh” *Studia Islamika* (vol. 19, no.3, 2012).

⁸³ Ratno Lukito, “Leveling the Unleveled? Syariah Advocates’ Struggle for Equality in Indonesian Legal Pluralism” dalam *Al-Jami’ah* (Vol. 49, No. 1. 2011).

Karya Ibnu Burdah⁸⁴ dalam *Journal of Indonesian Islam* berkisah tentang masa keemasan Mataram-Islam pada saat dipimpin oleh Sultan Agung. Penelusuran sejarah kerajaan Mataram-Islam ini melacak pencapaian kerajaan tersebut di bidang militer, sosial, politik sosial, budaya dan agama dengan segala tantangan internal dan eksternalnya. Secara umum artikel ini menggambarkan bagaimana Sultan Agung menancapkan visi politik penyatuan Jawa dengan memperkuat identitas Islam Jawa di tengah-tengah umat Islam Jawa yang berpegang teguh pada tradisi Jawa-Hindu. Selain itu juga mengobarkan perang dengan mengirim dua ekspedisi besar melawan VOC di Batavia, menikahkan anggota keluarga kerajaan dengan penguasa di wilayah taklukan, dan mensintesis *wordview* Islami dengan budaya Jawa.

Masuk dalam kluster pengetahuan yang sama adalah artikel yang ditulis oleh Imam Ghazali Said⁸⁵ yang mengkaji tentang puji-pujian kepada Nabi Muhammad dalam tradisi masyarakat Jawa. Puji-pujian ini biasanya berbahasa Jawa yang kemudian digabung dengan beberapa Shalawat yang bersumber dari literatur Arab seperti Burdah, Diba' dan Barzanji. Dan disitulah bagian dari keunikannya. Budaya dan sejarah pembentukan puji-pujian, bagaimana ia terintegrasi dengan literatur Arab dan menemukan keunikan baik pada puji-pujian maupun pada literatur Arab dalam struktur dan ritmenya adalah kajian utamanya.

⁸⁴ Ibnu Burdah, "The Politics of Mataram Kingdom during the Reign of Sultan Agung" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 11, No. 01, 2017) 267-306.

⁸⁵ Imam Ghazali Said, "Saluting the Prophet: Cultural and Artistic Expression in Javanese Society" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 12, No. 01, 2018) 103-134.

Ilmu Tarbiyah (dan Pendidikan)

Zumrotul Mukaffa dalam artikel yang dimuat oleh jurnal *al-Jami'ah* mencoba untuk menginsertasi rumusan etik yang terkandung dari ajaran Ronggowarsito ke dalam pendidikan Islam. Di zaman yang serba tidak pasti, nilai etik yang diajarkan oleh Ronggo Warsito memiliki relevansi bukan saja secara zaman ini dianggap oleh sebagian kalangan sebagai era yang tidak pasti tetapi sekaligus tawaran agar nilai etik yang selama ini diajarkan dalam pendidikan tinggi Islam adalah nilai etik yang dipengaruhi oleh etika Arab sentris. Dengan mengkaji nilai etik yang bersumber dari Ronggo Warsito ini diharapkan para penstudi Islam memiliki keseimbangan terhadap pemahaman kearifan lokal dan kesejarahannya.⁸⁶

Selanjutnya Mahrus As'ad, dalam artikelnya di jurnal *Studia Islamika* mengkaji pembaharuan pendidikan yang dilakukan oleh Kyai Haji Imam Zarkasyi yang mencoba untuk mengkombinasi antara modernitas dan tradisi.⁸⁷ Tanpa mengabaikan kebutuhan akademik siswa dalam menghadapi tantangan global pembaruan pendidikan KH. Imam Zarkasyi menekankan pada dasar-dasar pendidikan Islam yang utama dan sekaligus filosofis. Adopsi selektif terhadap prinsip pengajaran dan pembelajaran modern di satu sisi dan tetap berlandaskan pada warisan Ulama indigenus dan klasik dalam sistem madrasah dan pesantren telah melairkan prestasi kultural yang signifikan bagi pengembangan keilmuan dan pendidikan Islam secara teoritis maupun praktis.

⁸⁶ Zumrotul Mukaffa, "The Era of Uncertainty and Ethical Arrangement in Javanese Classical Texts: Disseminating Ranggawarsita's Works as Source of Islamic Ethics in Islamic Higher Education" dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (Vol. 56 No. 2, 2018).

⁸⁷ Mahrus As'ad, "Tajdīd al-Tarbiyah al-Islāmīyah 'inda al-Shaykh al-Ḥājj Imam Zarkasyi" dalam Jurnal *Studia Islamika* (Vol. 22 No. 02, 2015).

Mukhammad Abdullah dalam artikelnya meneliti tentang budaya sekolah dalam melayani kinerja Madrasah. Ia menguraikan bahwa budaya sekolah yang baik akan memberikan capaian akademis dan non-akademis yang lebih baik. Penelitian tersebut mengafirmasi beragam teori tentang kepemimpinan dan budaya sekolah yang terdahulu di mana kepala sekolah dan kepemimpinannya berperan signifikan dalam mengkonstruksi budaya sekolah tersebut.⁸⁸

Ilmu Ushuluddin (dan Pemikiran Islam)

Imam Taufik dengan artikel yang mengulas tentang resolusi konflik yang terkandung dalam kitab *al-Iklil li Ma'an al-Tanzil* menguraikan tentang nilai-nilai *sulh* atau perdamaian atau *conflict resolution*. Dalam kajiannya terhadap karya KH. Misbah Musthofa ini ia menemukan bahwa perdamaian (*peace*) dan keamanan (*security*) menjadi hal utama sehingga jika terjadi konflik maka diharuskannya proses perdamaian atau resolusi konflik dengan berpijak pada aturan pemerintah. Selain secara konseptual penelitian tersebut mengkaji dari teks literal kitab *al-Iklil* tersebut, kajian yang dilakukan oleh Imam Taufik ini juga menyangkut pengaruh pemikiran KH Misbah Musthofa tersebut utamanya di pesisir utara pulau Jawa yang signifikan. Hal ini karena pertama, karya terjemahan KH Misbah Musthofa sangat banyak dan bisa diakses secara mudah oleh masyarakat. Kedua, hubungan emosional yang dibangun oleh pemimpin lokal dan warganya berdasarkan hubungan pemimpin (ulama) dan pengikutnya. Ketiga jaringan kekerabatan Ulama

⁸⁸ Mukhammad Abdullah, "School Culture to Serve Performance of Madrasah in Indonesia" dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies* (Vol. 07, No. 01, 2019).

dalam bentuk ikatan kekeluargaan atau ikatan santri. Dan terakhir karena Ulama dengan kelebihan ilmunya dipandang sebagai manusia yang mampu memahami keagungan tuhan dan rahasia alam sehingga umat begitu patuh kepadanya.⁸⁹

Artikel Marhumah, dosen UIN Sunan Kalijaga, tentang bias *hadith* misoginis yang diajarkan di pesantren memiliki kecenderungan yang sama dengan studi-studi keislaman terkini. Ia menyebutkan bahwa epistemologi misoginis yang begitu kuat dalam pesantren telah menempatkan perempuan sebagai makhluk kelas dua. Melalui buku atau kitab yang selama ini diajarkan di pesantren pemahaman tentang perempuan yang bukan kelas utama dari *hadith* misoginis menjadi mengakar kuat dalam nalar perempuan pesantren. Untuk itu ia mengajukan pemahaman baru terhadap *hadith-hadith* misoginis yang termaktub dalam kitab-kitab tersebut. Pendekatan interdisipliner dengan ragam pengetahuan semisal sejarah, sosiologi, antropologi menjadi penting untuk diinsertasi dalam kajian-kajian di pesantren, terutama topik-topik krusial semisal *hadith* misoginis tersebut. Hal ini diharapkan oleh penulisnya menghasilkan pemahaman baru tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan secara hakiki.⁹⁰

Sa'adi dalam karyanya tentang review epistemologis pendidikan tinggi Islam di Indonesia menguraikan gagasan para pemikir Islam baik dari luar negeri ataupun dari dalam negeri dalam merumuskan landasan epistemologisnya. Nama-nama yang dikajinya meliputi Iqbal, Fazlur Rahman, Afzalur Rahman, Al-Faruqi,

⁸⁹ Imam Taufik, "Conflict Resolution According to Syaykh Misbah bin al-Mushtafa in His Work "Al-Iklil li Ma'an al-Tanzil": A Study of Trends in Qur'anic Exegegis in Indonesia" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 08 No. 2, 2014).

⁹⁰ Marhumah, "The Roots of Gender Bias: Misogynist Hadiths in Pesantrens" dalam *IJIMS: Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* (Vol. 05 No. 02 2015).

Mukti Ali, Harun Nasution, Nurcholis Madjid, Amin Abdullah, Imam Suprayogo dan beberapa nama lainnya. Dalam penilaiannya landasan epistemologis yang dirancang oleh para pemikir tersebut masih bersifat spekulatif sedangkan sebagian sudah aplikatif karena diterapkan di institusi pendidikan semisal pemikiran Amin Abdullah dan Imam Suprayogo.⁹¹

Kajian tentang tasawuf juga bergeser kearah saintifikasi yang terlacak dalam tulisan Abdul Kadir Riyadi. Ia menguraikan konsep tentang manusia yang dikembangkan oleh Ahmad Asrori, Guru Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah di Surabaya, melalui pendekatan antropologi tasawuf. Dalam studi tersebut, Riyadi menjelaskan bahwa tasawuf yang selama ini seringkali disimplifikasi sebagai praktik ritual *an sich* sesungguhnya tidaklah sesederhana itu. Di dalamnya terdapat pertautan pengetahuan tentang manusia yang secara epistemologis dan ontologis bertemali dengan atau setidaknya selaras dengan pemikiran besar yang berkembang di dunia. Kanon ilahiah, dalam temuan artikel ini, harus senantiasa diinterpretasikan dalam pandangan spiritualitas dan rasionalitas. Hal ini, meskipun menerima terhadap premis sufistik bahwa intuisi adalah sumber pengetahuan sebagaimana rasionalitas dalam beragam bentuknya, namun ia menegaskan, sebagai konsekuensi pendekatan antropologi tasawuf ini bahwa pengetahuan itu secara antropologis haruslah rasional atau setidaknya empiris dan bermanfaat secara praktis sebagai konsekuensi tasawufnya.⁹²

⁹¹ Sa'adi, "A Survey on the Development of Islamic Higher Education in Indonesia: An Epistemological Review" dalam *IJIMS: Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* (Vol. 1 No. 1, 2011).

⁹² Abdul Kadir Riyadi, "The Concept of Man in Ahmad Asrori's Anthropology of Tasawuf" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 11 No. 01, 2017).

Ilmu Dakwah (dan Komunikasi)

Nurdin, Dosen Fakultas Dakwah IAIN Palu, melalui artikelnya ia menyarankan agar studi Islam mulai menyoar dunia online sebagai arena baru bagi penelitian. Kajiannya adalah mengapa menjadi penting bagi studi Islam untuk mempertimbangkan strategi penelitian online didasari beberapa hal. Pertama, sejumlah individu muslim dan juga lembaga Islam secara intensif melakukan aktivitas mereka diruang online, semisal dakwah, belanja, pendidikan, dan bahkan sosial dan ekonomi. Kedua, pengguna internet di Indonesia terus meningkat signifikan dari tahun ke tahun, sedangkan jumlah penduduk Indonesia tersebut 85 persennya adalah muslim. Ketiga, sejumlah manfaat dapat diperoleh dengan meneliti ruang online yakni jenis dan ragam data yang bervariasi, skalabilitas informan, waktu dan biaya yang lebih kecil, serta resiko yang juga kecil jika meneliti kelompok agama atau sosial yang sensitif.⁹³

Ilmu Ekonomi Syari'ah (dan Bisnis Islam)

Khairunnisa Musari dalam artikelnya tentang ekonomi Islam mengajukan *Qard al-Hasan* sebagai solusi untuk melawan rentenir di Asia Tenggara. Untuk itu ia melakukan penelitian empirik di Indonesia, Vietnam, Kamboja, Malaysia, Thailand, Brunei Darussalam. Hasil studinya adalah praktik rentenir yang berlangsung di beragam negara di Asia Tenggara tersebut dapat diselesaikan

⁹³ Nurdin, "To Research Online or Not to Research Online: Using Internet-Based Research in Islamic Studies Context" dalam *IJIMS: Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* (Vol. 07 No. 1, 2017).

dengan *nanofinance* dan bahkan *picofinance* yang dimediasi oleh *Qard al-Hasan*. Menurutny selama ini ekonomi Islam terlalu berkonsentrasi pada *microfinance* dengan produk pembiayaan *Qard al-Hasan* yang dikombinasi dengan *Mushārahah*, *Murābahah* dan sebagainya. Sedangkan *Qard al-Hasan* dalam *nanofinance* meskipun secara teoritik lemah karena ketidaktercukupinya dana untuk menangkai kesmikiran sering diabaikan.⁹⁴

Artikel pertama ditulis oleh Ahmad Fuad Fanani.⁹⁵ Tema tentang perda syari'ah di Indonesia dan implikasinya bagi agama minoritas ini mengkaji maraknya Perda Syari'ah di daerah-daerah yang mengikuti era otonomi daerah. Perda-perda ini berimplikasi negatif terhadap agama minoritas yang dipaksa untuk ikut mentaati perda tersebut dan sekaligus juga terjadi diskriminasi terhadap agama minoritas. Sebagai akibatnya perda ini telah menempatkan mereka yang beragama minoritas di daerah diberlakukannya perda syari'ah tersebut menjadi warga kelas dua dan tentu saja bertentangan dengan konstitusi negara kita.⁹⁶

Tulisan selanjutnya adalah karya Hanun Asrohah⁹⁷ tentang dinamika pesantren dalam merespon modernitas dan mekanisme dalam mengorganisir transformasi. Karya ini menunjukkan bahwa pesantren memiliki kemampuan adaptasi terhadap perkembangan zaman. Sekaligus pesantren telah menunjukkan

⁹⁴ Khairunnisa Musari, "Promoting Qard al-Hasan in Nanofinance to Counter the Moneylender in Shoutheast Asia" dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal For Islamic Studies* (Vol. 26, No. 1, 2019).

⁹⁵ Ahmad Fuad Fanani, "Shari'a Bylaws in Indonesia and Their Implication for Religious Minorities" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 5, No. 1, 2011).

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Hanun Asrohah, "The Dynamics of Pesantren: Responses toward Modernity and Mechanism in Organizing Transformation" dalam *Journal of Indonesian Islam*, (Vol. 5, No. 1, 2011).

kemampuannya secara kreatif dalam melakukan transformasi, menjadi sumber pengetahuan keislaman sekaligus *local genius* umat Islam Indonesia.

Tema tentang pemikiran Islam kontemporer ditulis oleh Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad.⁹⁸ Artikel ini mengaji Islam Liberal yang berkembang di Indonesia dan Islam Hadari yang berkembang di Malaysia serta munculnya varian moderat dari kelompok yang masing-masing mendapatkan penolakan di daerah masing-masing, yakni kelompok Islam Progresif. Pada akhirnya kelompok apapun mengklaim sebagai pemilik gagasan dan keyakinan yang mewakili dasar-dasar keimanan yang lebih baik.

D. Meneguhkan Pengetahuan Keislaman Sainifik dalam Paradigma Ilmu Sosial dan Humaniora

D.1. Studi Sosial berlabel Studi Islam dan Otoritas Sainifik

Dalam Islam, episentrum bentuk-bentuk kehidupan terkonsentrasi hanya pada Allah. Dia adalah pusat dari segalanya, permulaan, dan akhir.⁹⁹ Dengan postulasi seperti ini berikutnya adalah lahirnya keyakinan teologis yang mengimplifikasi ‘hidup’ manusia dan bahkan peradaban manusia pada tingkatan kepatuhan dan ketaatan teologis totalistik dan bahkan fatalistik. Keyakinan teologis seperti ini menjadi *mainstream* bagi kelompok Asy’ariyah hingga kini.¹⁰⁰

⁹⁸ Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, “Contemporary Islamic thought in Indonesia and Malay World: Islam Liberal, Islam Hadhari, and Islam Progresif” dalam *Journal of Indonesian Islam*, (Vol. 5, No. 1, 2011).

⁹⁹ Muhammad Aiman Awalluddin, “Redefining Rational (Aqlī) and Revelation (Naqlī) into a Concept of Islamic Systemology” dalam *Jurnal Teosofi* (Vol. 09 No. 02, 2019).

¹⁰⁰ Kajian tentang mazhab teologis Asy’ariyah yang secara umum di Indonesia dipegang teguh oleh baik kalangan NU dan Muhammadiyah bisa dibaca dalam Fauzan Saleh, “The School of Ahl al-

Dengan keyakinan bahwa episentrum kehidupan adalah Allah, Awalluddin mengajukan sebuah sistemologi Islam yang mempertautkan antara rasionalitas (*'aqly*) dan wahyu (*naqly*). Tentu saja *'aqly* di sini tidaklah berlandaskan pada pemahaman filosofis ala Yunani sebagaimana yang digambarkan oleh Ibnu Rushd. Menurutnya, Ibnu Rushd ditolak oleh umat Islam utamanya karena alokasi terhadap nalar secara berlebih, tidak menyukai penjelasan supranatural, serta usahanya untuk melemahkan ahli hukum Islam dan teolog atas filsafat pemikiran dan masyarakat.¹⁰¹ Bagi Awalluddin berpikir filosofis seperti Ibnu Rushd itu menakutkan karena tidak semua orang memiliki level pemikiran yang setara dengannya. Hal itu bisa mengantarkan robohnya keimanan seorang muslim.¹⁰²

Berbeda dengan landasan berpikir Awalludin di atas, pengetahuan keislaman yang dipublikasikan dalam beragam Jurnal oleh para komunitas akademis perguruan tinggi keagamaan Islam telah berubah orientasi epistemologis-metodologisnya menjadi lebih empiris dan terutama saintifik. Hal ini menandakan bahwa produksi pengetahuan keislaman tidak lagi mengandalkan basis normatif religius yang otoritasnya menjadi sumber kepatuhan dan ketaatan umat Islam.

Produksi pengetahuan sebagaimana secara umum di atas, menunjukkan apa yang oleh Montgomery Watt nyatakan bahwa pengetahuan keislaman yang

Sunnah wa al-Jama'ah and the Attachment of Indonesian Muslims to Its Doctrines" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 2 No. 1, 2008).

¹⁰¹ Awalluddin, "Redefining Rational (Aqlī) and Revelation (Naqlī), 417.

¹⁰² Ibid.

dipublikasikan bukan lagi pengetahuan *for living* atau pengetahuan untuk hidup.¹⁰³ Dan memang pada umumnya aturan dan ajaran normatif yang bersumber dari Islam adalah pengetahuan untuk hidup.¹⁰⁴ Kode-kode normatif yang biasanya kita temui dalam literatur-literatur klasik baik yang mengatur tata cara laksana keberislaman tidak bisa kita temui di sana.

Nuansa untuk mengurangi pengetahuan untuk hidup ini bisa kita dapatkan dalam pernyataan Ahmad Imam Mawardi dan Achmad Kemal Riza. Mereka mengklaim bahwa perkembangan awal hukum Islam hingga abad 19 M menunjukkan bentuk hukum Islam adalah pendapat hukum Islam mujtahid dan pendapat hukum (*fatwa*) Islam yang tidak mengikat dari *mufti* independen serta putusan pengadilan (*qada'*) oleh hakim Islam. Setiap orang berhak untuk mengikuti pandangan mana yang dianggap sebagai representasi dari kebenaran.¹⁰⁵ Hal ini memberi gambaran tentang adanya pluralitas kebenaran, tidak ada kebenaran yang absolut, dan pilihan terhadap kebenaran bukanlah hasil persoalan 'hidayah' tetapi lebih karena persoalan preferensi terhadap kebenaran tertentu.

Secara diskursif pengetahuan seperti ini menempatkan realitas empirik sebagai sumber pengetahuan yang utama. Pengetahuan keislaman dengan demikian tidak lagi membicarakan yang seharusnya tetapi lebih banyak

¹⁰³ William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988).

¹⁰⁴ Secara normatif hal ini diperkuat dengan hadith nabi yang menyatakan "aku tinggalkan untuk kalian dua hal, jika kalian berpegang teguh padanya kalian tidak akan tersesat selamanya. Yakni kitabullah dan sunnah nabi-Nya"

¹⁰⁵ Ahmad Imam Mawardi dan Achmad Kemal Riza, "Why Did Kompilasi Hukum Islam Succeed While Its Counter Legal Draft Failed? A Political Context and Legal Arguments of the Codification of Islamic Law for Religious Courts In Indonesia" dalam *The Journal of Indonesian Islam* (Vol. 13, No. 02, 2019) 425.

membicarakan yang senyatanya. Ia tidak lagi dalam ‘bimbingan’ normatif keagamaan apapun, bahkan pengetahuan jenis ini lebih banyak dibimbing secara metodologis oleh pengetahuan sosial yang selama ini menjadi jeratan diskursifnya.

Jeratan diskursif itu dalam bahasa Syed Farid Alatas disebut sebagai *The Captive Mind* atau nalar terbelenggu.¹⁰⁶ Jeratan diskursif tersebut membawa pada saintifikasi agama.¹⁰⁷ Saintifikasi agama adalah gejala sekuler yang menempatkan agama sebagai obyek pengetahuan sebagaimana obyek pengetahuan lainnya.

Tampaknya dalam agama Islam hal itu tidak akan terjadi. Otoritas yang melekat pada pengetahuan religius dan pada pengetahuan saintifik setidaknya sampai hari ini belum bisa terintegrasi menjadi kesatuan yang tunggal dan utuh. Meskipun usaha integrasi dari sisi epistemologis dan bahkan metodologis telah dilakukan oleh para pemikir keagamaan di PTKI. Sebut saja reintegrasi ilmu-ilmu, integrasi interkoneksi, pohon ilmu, twin towers dan seterusnya adalah “ambisi” integrasi epistemologis dan metodologis, tetapi bukan pada wilayah otoritas.

Pada ranah otoritas, tentu saja menjadi lebih kompleks dari yang terbayangkan jika pengetahuan itu bersatu karena masing-masing mewakili tradisi, semangat, serta sejarah dari peradaban dengan basis logika yang berbeda. Masing-masing otoritas, sebagaimana telah di bahas dalam bab-bab sebelumnya, mengukuhkan diri dalam sejarah panjang pengetahuan manusia.

¹⁰⁶ Syed Farid Alatas, *Alternative Discourse in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism* (Singapore: SAGE Publications Asia-Pacific Pte Ltd, 2006).

¹⁰⁷ Baca Kocku von Stuckard, *The Scientification of Religion: an Historical Study of Discursive Change, 1800-2000* ()

Otoritas religius hari ini tentu saja mengalami pluralitas sebagaimana diklaim oleh Peter Mandaville.¹⁰⁸ Misalnya, otoritas tradisional menggariskan bahwa pengetahuan keislaman mode penyebarannya ditransmisikan secara lisan yang menyertakan *ijazah* yang memungkinkan setiap murid meneruskan teks dari gurunya. Namun demikian teknologi ‘kapitalisme-cetak’ telah menghasilkan orientasi yang berubah dari kalangan Islam dan menjadikan distribusi cetak dari buku-buku pengetahuan keislaman untuk menciptakan konstituens secara lebih luas. Namun sebaliknya, para konstituen atau masyarakat muslim awam sudah bisa membaca buku tanpa harus lebih dahulu mendapatkan ijazah dari ulama’.¹⁰⁹ Media baru tersebut telah membuka ruang baru kontestasi agama di mana otoritas religius ditantang oleh publik secara luas.¹¹⁰ Belum lagi munculnya teknologi informasi yang meletakkan sumber-sumber otoritatif Islam mulai dari al-Qur’an, al-Hadith, kitab/buku baik teologi, fiqh dan lain sebagainya yang sedemikian mudahnya diakses baik oleh para ulama’ sendiri maupun non-ulama’. Hal ini telah merongrong dasar otoritas mereka, demikian kata Ziauddin Sardar.¹¹¹ Demikian juga internet yang menurut Mandaville telah melahirkan komunitas terbayang—dalam bahasa Anderson—sebagai muslim yang terintegrasi secara solid.¹¹² Para muslim yang menjadi diaspora di berbagai negara di Barat pada akhirnya menemukan sumber otoritas baru dalam keberislaman mereka yang memaksa

¹⁰⁸ Peter Mandaville, “Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World” dalam *Theory, Culture and Society* (Vol. 24 No. 2, 2007).

¹⁰⁹ Mandaville, “Reimagining Islam in Diaspora” dalam *Gazette* (Vol. 63 No. 2-3), 176-177.

¹¹⁰ *Ibid.*, 177.

¹¹¹ Dalam *Ibid.*, 178.

¹¹² *Ibid.*, 180.

struktur otoritas tradisional harus ditata ulang dan sampai batas tertentu dipinggirkan demi interpretasi alternatif yang dianggap lebih relevan dengan kehidupan diaspora mereka di Barat.¹¹³

Namun demikian benarkah otoritas religius tradisional dimana ia terjerat secara diskursif dengan otentisitas telah memudar? Mungkin variannya mejadi semakin beragam. Pada akhirnya klaim sumber otoritas yang monolitik dalam Islam tidak pernah ada.¹¹⁴ Yang terjadi hanyalah perluasan dan intensitas mengikuti perkembangan zaman.¹¹⁵

D.2. Otoritas Sainifik dalam Studi Sosial

Dalam tradisi pengetahuan Sunni yang tidak memiliki *ordainment of religious authority*¹¹⁶ telah memungkinkan siapa saja untuk berpartisipasi dalam kontestasi dan konsolidasi otoritas religius. Absennya lembaga atau institusi yang bisa mentahbiskan kebenaran yang menjadi sumber otoritas religius telah menempatkan Islam Sunni secara normatif menjadi arena kontestasi otoritas yang lebih terbuka.

Kurang lebih setiap usaha untuk mengembangkan dan mengukuhkan berbagai jenis pengetahuan sejatinya telah membuka kontestasi otoritas dalam agama ini. Meneguhkan kebenaran sebuah pengetahuan sehingga dianggap sebagai

¹¹³ Ibid., 169.

¹¹⁴ Mandaville, "Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World" dalam *Theory, Culture and Society* (Vol. 24 No. 2, 2007).

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Emad Hamdeh, "Shaykh Google as Ḥāfiẓ al-‘Aṣr: The Internet, Traditional ‘Ulamā’, and Self Learning" dalam *American Journal of Islam and Society* (Vol. 37 No. 1-2, 2020), 68.

yang paling otoritatif selalu merupakan gagasan ideal para pemuka agama yang konsern dengan religiusitas yang tinggi.

Gagasan Integrasi Ilmu di PTKI adalah formasi diskursif yang membangkitkan minat akan sebuah kajian keislaman yang saintifik di satu sisi dan tetap berada dalam koridor religiusitas sebaagimana yang diembannya sebagai pengetahuan yang bersemayam dalam PTKI. Integrasi ini disambut dengan antusias seiring dengan gejala perubahan format dari IAIN menuju UIN yang berlangsung di banyak IAIN di Indonesia. UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, UIN Malang adalah angkatan pertama yang berubah menjadi UIN dan paling awal pula yang mengintrodusir gagasan integrasi.

Dengan nomenklatur reintegrasi ilmu-ilmu, integrasi-interkoneksi dan pohon ilmu tampaknya memberikan harapan baru tentang masa depan pengetahuan yang akan dikelola oleh perguruan tinggi yang bernaung di bawah Kemenag ini. Muncul harapan bahwa gagasan oleh pioneer UIN di Indonesia ini setidaknya dua hal yang pertama akan lahir pengetahuan baru dari paradigma tersebut, kedua, distingsi pengetahuan yang dikembangkan oleh PTKI dengan pengetahuan yang selama ini berada dalam kuasa pengetahuan yang berada di bawah naungan kemendikbud. Dan ketiga, akan meruntuhkan klaim universalitas ilmu pengetahuan yang selama ini Barat sentris menjadi integratif sebagaimana yang berlangsung di PTKI. Dan keempat, masih tentang klaim universalitas pengetahuan Barat, gerakan indegenisai yang selama ini dilontarkan oleh kelompok ilmuwan sosial kritis, bisa beralternatif baru dengan Islam atau agama sebagai sumber paradigmanya.

Formasi diskursif tentang universalitas pengetahuan Barat telah lebih dahulu mapan ketimbang negara ini yang pada dasarnya menjadi agen utamanya. Seluruh pengetahuan yang dikaji di universitas-universitas di Indonesia adalah pengetahuan yang mengarahkan warga-bangsa ke arah modernitas dengan *tools* yang telah tersedia yakni pengetahuan Barat.¹¹⁷ gagasan politik etis sebagai awal munculnya pengetahuan sosial di Indonesia

Sejak kebangkitan modernisme dan bentuk-bentuk modern dari ilmu pengetahuan alam empiris pada akhir delapanbelas, banyak orang Eropa melihat diri mereka sendiri sebagai warga ‘modernitas’ yang rasional, demokratis dan toleran.¹¹⁸ Gambaran umum ini melahirkan harapan bahwa kemajuan ilmiah secara niscaya akan menyebabkan penurunan agama. Namun demikian, agama ternyata mampu mempertahankan dominasi individu dan sosialnya dan masih menjadi isu utama politik nasional bahkan internasional serta masih menghiasi banyak perdebatan sosial hingga saat ini.

Sekuler, sekularisasi dan sekularisme adalah, menurut Stuckrad, bagian integral dari formasi identitas Eropa kontemporer. Karenanya sekularisme bukanlah eksplanan tetapi lebih merupakan eksplanandum. Sedangkan diskursivitas sekuler sama sekali tidak membunuh agama, tetapi ia malah membangkitkan agama dalam bentuk yang lain.¹¹⁹ Itulah mengapa dalam

¹¹⁷ Lihat Hanneman Samuel, *Genealogi Kekuasaan Ilmu Sosial Indonesia dari Kolonialisme Belanda Hingga Modernisme Amerika* (Depok: Kepik Ungu, 2010).

¹¹⁸ Kocku von Stuckrad, *The Scientification of Religion: an History of Discursive Change, 1800-2000* (Boston: Walter de Gruyter, 2014) 178.

¹¹⁹ *Ibid.*, 179.

perspektif yang lebih terang, agama dianggap mampu bertumbuh kembang bersamaan dengan visi sekuler.

E. Komunitas Epistemik Sebagai Formatur Pengetahuan keislaman

Diluar PTKI, politik pengetahuan juga berlangsung dalam arena neo-modernisme dan neo-tradisionalisme atau pos-tradisionalisme. Politik pengetahuan ini berlangsung sengit mengingat tokoh yang terlibat di dalamnya adalah dua raksasa pemikir muslim Indonesia, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Pergulatan wacana keislaman tersebut melibatkan banyak eksponen sebagai pengikut mereka berdua yang diwakili oleh aktivis pemikiran baik yang berada di dalam maupun di luar PTKI. Jaringan-jaringan intelektualisme Nurcholish Madjid dengan HMI dan Paramadinya telah memainkan perang penting bagi diskursus pengetahuan keislaman yang empiris-analitis, historis-hermenutis dan sosial kritis, demikian menurut Budhy Munawar-Rachman.¹²⁰ Demikian pula eksponen dari Abdurrahman Wahid yang jejaringnya juga menancap kuat melalui para akademisi PTKI yang berlatar belakang NU dengan beragam badan otonomnya. Mereka yang tergabung dengan PMII misalnya memiliki semangat intelektualisme dengan Abdurrahman Wahid sebagai panutannya.

Weber dan para teoritisi modern meyakinkan bahwa pencarian terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi akan menyebabkan penurunan agama, yang terkait dengan tradisionalisme, spiritualisme, sihir, tahayul, dan keduniawian lainnya.¹²¹

¹²⁰ Dalam Kersten, *Islam in Indonesia*, 122.

¹²¹ Muhamad Ali, "Far From Mecca: Modern Islam in Indonesia and Malaysia" dalam Jeffrey T. Kenney dan Ibrahim Moosa, *Islam in the Modern World* (New York: Rotledge, 2014), 408.

Munculnya kelompok Islam progresif yang baik dari kalangan NU ataupun Muhammadiyah yang tergabung dalam Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS), Jaringan Islam Progresif (JIP), Jaringan Islam Liberal (JIL), dan Jaringan Inetelktual Muda Muhammadiyah (JIMM) berupaya mereformasi Islam. Mereka terinspirasi oleh aktivis dan cendekiawan internasional seperti Muhammad Abduh, pemikir kontemporer semisal Muhammad ‘Abid al-Jabiri, Fazlur Rahman, Abdullahi An-Na’im, Amina Wadud, juga cendekiawan lokal. Komunitas epistemik ini lebih tertarik untuk mengkontekstualisasikan ajaran-ajaran al-Qur’an dan Hadith ketimbang mengislamkan sains dan teknologi. Selanjutnya mereka mengekspansi diskursus mereka untuk memasukkan dialog antar agama, pluralisme, emansipasi perempuan, kebebasan beragama dan sekularisme.¹²²

Azhar Ibrahim menyebutkan bahwa di Indonesia beberapa pemain yang memiliki otoritas keislaman semisal MUI, Nahdlatul Ulama’, Muhammadiyah dan kelompok dan tokoh agama baik itu Ulama’, cendekiawan, Ustadz, dan Da’i.¹²³ Kontestasi otoritas religius di Indonesia secara umum berlangsung secara dinamis. Meskipun tampaknya Indonesia masih berjuang untuk menyediakan kerangka budaya dan hukum yang stabil untuk menghadapi keanekaragamannya. Masih terjadinya diskriminasi dan kekerasan komunal menunjukkan rapuhnya hubungan antar umat beragama yang berbeda. Pluralitas yang terjadi di Indonesia masih

¹²² Ibid., 413.

¹²³ Azhar Ibrahim, “Being Authoritative But No Authority? Muslim Religious Intellectuals in Shaping Indonesian Islam Discourse” dalam Norshahril Saat and Ahmad Najib Burhani, *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia* (Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2020), 36.

mendapatkan tantangan meningkatnya pluralitas, termasuk di antaranya adalah organisasi-organisasi trans-nasional yang telah menemukan jalan ke Indonesia.¹²⁴

MUI pada bulan Juli tahun 2005 mengeluarkan 11 Fatwa yang di antaranya adalah larangan sekularisme, pluralisme agama, dan liberalisme agama, pelarangan gerakan Ahmadiyah dan pelarangan doa bersama antar agama. Argumen MUI adalah untuk melindungi keutuhan identitas umat Islam. Dan dengan kata lain untuk melindungi keimanan umat Islam.¹²⁵

Ia melihat para intelektual Islam di yang ahli dalam bidang masing-masing gagal membuat terobosan wacana keagamaan arus utama. Menurutnya hal ini terjadi karena repertoar intelektual dan kritis mereka tidak membumi, diinspirasi dan didanai asing, dan dicurigai memiliki agenda untuk melemahkan Islam di Indonesia. Karenanya para intelektual ini tidak pernah sekalipun menjadi rujukan otoritatif bagi sikap dan praktik keagamaan mainstream.¹²⁶

Secara sosiologis basis dukungan terhadap kalangan progresif lemah.¹²⁷ Hal ini agak ganjil mengingat mereka yang terkonstruks oleh pengetahuan yang berbasis Perguruan Tinggi Keagamaan Islam berjumlah ribuan dan bahkan jutaan. Bahkan para kleriks atau ulama' yang bergabung dengan lembaga-lembaga semacam MUI, NU dan Muhammadiyah banyak diantaranya yang mengecam pengetahuan keislaman dari PTKI.

¹²⁴ Asfa Widiyanto, "Religious Pluralism and Contested Religious Authority in Contemporary Indonesian Islam" dalam Jajat Burhanuddin dan Kees van Dick, *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), 167.

¹²⁵ Ibid., 168.

¹²⁶ Ibrahim, "Being Authoritative But No Authority?", 36.

¹²⁷ Ibid., 38.

Pasar keagamaan yang digagas oleh Pippa Norris dan Ronald Inglehart¹²⁸ masih menunjukkan bahwa keberagaman populer masih didominasi oleh sikap keberagaman tradisional dengan menekankan pada kleriks yang tergabung dengan organisasi masyarakat yang sudah mapan, NU dan Muhammadiyah dan beberapa organisasi keagamaan lainnya. Intelektualitas yang tergabung dalam PTKI dianggap kurang memiliki otoritas religius selama belum tergabung dalam organisasi-organisasi keagamaan yang telah mapan.

Di sisi lain, konsolidasi otoritas religius dalam pengetahuan keislaman di PTKI tampaknya tidak terjadi sama sekali. Bahkan PTKI seringkali menjadi medan 'pertarungan' ideologis organisasi-organisasi keagamaan tersebut. Di saat yang sama, tanpa menimbang latar belakang ideologis-organisatoris eksternalnya mereka justru ber-ijma' dalam meneguhkan pengetahuan keislaman yang saintifik. Sebagai komunitas saintifik, para akademisi PTKI berada dalam soliditas yang kokoh, namun sebagai komunitas religius mereka tidak terkonsolidasi secara tunggal.

Talal Asad berargumen secara meyakinkan bahwa para antropolog perlu memahami Islam bukan sebagai agama yang abadi dan esensial, tetapi sebagai tradisi diskursif yang diletakkan secara historis.¹²⁹ Pengetahuan keislaman klasik-tradisional menurut para neo-modernisme Islam dalam perkembangannya penuh

¹²⁸ Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 11-13.

¹²⁹ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam: Occasional Papers Series* (Washington D.C.: Georgetown University, 1986). Lihat juga Martin dan Barzegar, "Formation of Orthodoxy" dalam Ernst dan Martin, *Rethinking Islamic Studies*.

dengan sifat artifisial yang melahirkan intelektualisme *ad hoc* yang terfragmentasi dan pemahaman al-Qur'an yang ekstrinsik dan literalis.

Insiderisme muslim dapat menyebabkan munculnya komunitas epistemik Islam yang didasarkan pada kerangka epistemik-normatif dan kepentingan ilmiah yang berbeda dari paradigma tradisional keilmuan Barat tentang Islam.¹³⁰ Dalam konteks komunitas epistemik pengetahuan keislaman Indonesia seringkali terjadinya proses insiderisme ganda. Sebagai muslim, juga bagian dari kelompok sosial yang kerap kali menjadi obyek studinya.

Konsolidasi otoritas saintifik terjadi secara masif dan solid. Nyaris tidak ditemukan interupsi terhadap pentingnya pengetahuan keislaman yang saintifik ini. Namun demikian tidak demikian dengan konsolidasi otoritas religius tidak berlangsung secara baik. PTKI belum atau tidak berhasil men-*difusi*-kan latar belakang keagamaan para akademisi PTKI di bawah naungan otoritas religiusnya.

Jika dahulu perkembangan pengetahuan keislaman adalah akibat dari kontak intelektual muslim Indonesia dengan intelektual muslim Timur Tengah, maka sumber otoritas pengetahuan keislaman di PTKI sekarang adalah kontak dengan intelektual Barat. Mereka yang bergulat dengan teori, konsep, proposisi pengetahuan sosial Barat yang kemudian diimplementasikan dengan area studi keislaman lokal menjadi begitu berharga dan diperhitungkan dalam pentas pengetahuan keislaman di Indonesia.

¹³⁰ Jan Felix Engelhardt, "On Insiderism and Muslim Epistemic Communities in German and US Study of Islam" dalam *The Muslim World* (Vol. 106, 2016).

Mereka yang mengawali studi di Barat adalah A. Mukti Ali dan Harun Nasution. Mereka berdua menimba pengetahuannya dari Universitas McGill. Dari sanalah modernisasi PTKI bermula. Seorang Mukti Ali misalnya baru mendapatkan apa yang disebut sebagai ilmu. Sebelumnya meskipun ia telah mendapatkan gelar doktor dari Pakistan ia tidak merasa mendapatkan “ilmu” di sana. Baru selepas dari Kanada ia mendapatkan pengetahuan yang sistematis, rasional, holistik, baik segi ajaran, sejarah maupun peradabannya.¹³¹ Demikian pula Harun Nasution, ia merasa memperoleh Islam rasional setelah mengangsu pengetahuan di Universitas McGill pula. Tidak sebagaimana Islam yang digambarkan oleh pengetahuan yang bersumber dari Indonesia, Mekkah dan al-Azhar yang secara umum bersifat irasional.¹³²

Dosen PTKI yang mengambil doktoral di Barat ini terlebih memiliki prestius yang lebih tinggi lagi jika yang bersangkutan adalah alumnus PTKI di S1 nya karena dianggap sebagai sarjana yang dididik di PTKI tetapi bisa menaklukkan pengetahuan Barat. Dosen-dosen PTKI yang merupakan produk S1 PTKI dan melanjutkan studi di Barat mendapatkan tempat yang spesial dalam pengetahuan keislaman di Indonesia. Mereka biasanya menjadi pelopor bagi perkembangan produksi pengetahuan keislaman di Indonesia. Buku dan jurnal ilmiah yang dengan nalar saintifik yang kuat terlahir dari mereka.

Jika menilik pada konstruksi dan pembedangan mata kuliah di PTKI maka benar jika menurut Mastuhu terkesan hanya ingin menciptakan mahasiswa yang

¹³¹ Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2002), 71.

¹³² *Ibid.*, 72.

hanya mahir dalam mengusung ulang pendapat (*qaul*) para Ulama' tempo dulu.¹³³ Senada dengan Mastuhu, Akh. Minhaji mecurigai jika para sarjana PTKI memang didesain untuk bergelut dengan pengetahuan keislaman klasik yang bersendikan pada tradisi normatif.¹³⁴ Pendek kata reproduksi pengetahuan menjadi hal yang utama dalam pengetahuan keislaman. Karena sesungguhnya dari sanalah tersemat otoritas religius yang membentang dari masa ke masa hingga sekarang.



¹³³ Mastuhu, "Pendidikan Islam di Indonesia Masih Berkutat pada Nalar Islamik Klasik," dalam *Taswirul Afkar*, No 11 (2001), 77-83.

¹³⁴ Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Masa Depan Pembidangan Ilmu*, 48.

BAB V

POLITIK OTORITAS SAINTIFIK DAN RELIGIUS DI PERGURUAN TINGGI

KEAGAMAAN ISLAM

A. Serangan Terhadap Otoritas Religius Tradisional

Haqarat al-Naṣṣ adalah terminologi yang dipakai dalam menyebutkan bagaimana teks menjadi acuan utama bagi kehidupan. Dalam penyebutan terhadap istilah ini sesungguhnya yang terjadi adalah sikap *pejorative* terhadap suatu keyakinan masyarakat religius yang bersiteguh terhadap teks sebagai sumber kebenaran. Diskursivitas yang berkembang adalah bagaimana teks yang ‘tercipta’ ribuan tahun yang lampau mengendalikan kehidupan sekarang yang sudah melewati masa perubahan yang bahkan mungkin dianggap tidak terbayangkan oleh manusia di zaman lampau.

Karenanya ketika para pemikir pengetahuan keislaman menyandingkan kata tekstual-normatif, atau normativitas sesungguhnya yang hadir dibenak adalah meliyankan pengetahuan dengan karakteristik deduktif tersebut. Pengetahuan semacam ini dianggap tidak selaras dengan kebutuhan zaman yang seluruhnya berdasarkan kepentingan dan anggitan empirik. Jadi, pengetahuan yang diperlukan adalah pengetahuan empirik atau induktif atau setidaknya-tidaknya jika itu adalah produk dari teks haruslah berorientasi pada konteks kekinian, bukan konteks ketika teks itu muncul. Pengetahuan tekstual kemudian dipahami sebagai pengetahuan yang ‘asing’ bagi kehidupan kontemporer. Setidaknya relevansinya sangat bergantung pada kontekstualisasi terhadap teks-teks normatif tersebut.

Di lain pihak, komunitas epistemik pengetahuan ini masih bersiteguh bahwa otentisitas religius masih merupakan sumber otoritas yang paling otoritatif. Kelompok ini mengklaim bahwa sentral dari keberagamaan adalah ketika wahyu tekstual diturunkan. Dengan teks risalah tersebut berfungsi sebagai pengendali zaman yang terus berubah. Oleh karena itu realitas empirik yang harus mentaati teks risalah tersebut, dan bukan sebaliknya.¹

Berikutnya, ujaran tentang tekstual-normatif secara tidak langsung merupakan ajakan untuk menanggalkannya ketimbang hal-hal yang bersifat analitis. Karena sesungguhnya dalam tekstual-normatif tersebut tersemat otoritas di mana pemangku atau pemeluknya mendapatkan status sebagai *warathat al-anbiya'*. Dalam model penalaran ini tidak ada yang lebih unggul dan lebih mulia ketimbang status ini. Pewaris nabi dengan demikian teranugerahi otoritas nubuwah dalam relativitas tertentu.

Secara sosial-kultural yang berkembang dalam masyarakat adalah jenis pengetahuan keislaman seperti ini. Para 'Ulama menyebarkan agama Islam, berdakwah, mendirikan pesantren dan madrasah dan beragam lembaga pengetahuan keislaman lainnya adalah jenis 'Ulama seperti ini. Mereka pada dasarnya adalah transmiter pengetahuan keislaman dari waktu ke waktu yang lebih dikenal sebagai sanad.²

¹ Tentu saja ini didasarkan pada hadith Nabi, "Aku tinggalkan kepada kalian dua perkara, jika kalian berpegang teguh padanya niscaya kalian tidak akan tersesat selamanya" (HR. Al-Hakim)

² Lihat Clifford Geertz, "Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker" dalam *Comparative Studies in Society and History*, (Vol. 2, No. 2, 1960). Lihat juga William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation" dalam *The Journal of Interdisciplinary History* (Vol. 23, No. 3, 1993).

Pengetahuan keislaman yang berkembang dan dikembangkan oleh PTKI memiliki kecenderungan ontologis yang berbeda. Ia dikonstruksi oleh pandangan pentingnya pengetahuan keislaman/keagamaan yang dimodernisasi selaras dengan tujuan dari negara yang dalam kiblat pengetahuannya adalah pengetahuan Barat. Seluruh lembaga pendidikan yang menjadi mandataris dari “mencerdaskan kehidupan bangsa” adalah pengetahuan yang bersumber dari kesadaran zaman pencerahan Eropa.

Pengetahuan keislaman di PTKI ini pada akhirnya memiliki sejarahnya sendiri dengan pergulatan politik otoritas pengetahuan yang berkontestasi dan berkonsolidasi. Di awal-awal PTKI lahir sampai beberapa dasawarsa berikutnya, otoritas religius yang menjadi ruh pengetahuan keislaman masih sedemikian kokoh sebagai pengendali pengetahuan keislaman tersebut. Namun demikian, otoritas religius sebagai ‘yang asali’ dalam pengetahuan keislaman dalam rentangan waktu panjang terus tergerus dalam proses produksi pengetahuan.

Pada umumnya, kebanyakan akademisi pada tahapan proses produksi pengetahuan untuk artikel-artikel dalam jurnal ilmiah berkala mengamini serangan-serangan terhadap otoritas teks *ansich* dalam mengendalikan sikap keberagamaan. Tinjauan ulang atas teks-teks *lawas* menjadi semangat baru yang menjadi ciri pengetahuan keislaman.³

³ Lihat misalnya Marhumah, “The Roots of Gender Bias: Misogynist Hadiths in Pesantrens” dalam *IJIMS: Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* (Vol. 05 No. 02 2015). Juga Imam Taufik, “Conflict Resolution According to Syaykh Misbah bin al-Mushtafa in His Work “Al-Iklil li Ma’an al-Tanzil”: A Study of Trends in Qur’anic Exegegis in Indonesia” dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 08 No. 2, 2014).

Meskipun semangat untuk meninggalkan pengetahuan yang bersifat tekstual nyaris mendapatkan mufakatnya dari para intelektual di perguruan tinggi keagamaan Islam, pengetahuan keislaman yang sesuai dengan kebutuhan belum didapatkan secara pasti dan tepat. Sampai kemudian proses memasukkan pengetahuan-pengetahuan keislaman dari kalangan pemikir Islam baik dari dunia Islam maupun dari Barat mulai bertebaran meramaikan diskursivitas pengetahuan keislaman di perguruan tinggi keagamaan Islam. Umumnya kita mengenal Fazlur Rahman, Mohamed Arkoun, Muhammad Abid AL-Jabiri, Abdullahi Ahmed An-Na'm, Mahmud Muhammad Thoha, Farid Esack dan seterusnya yang menguncang otoritas keagamaan yang tersemat dalam teks atau dalam *ḥaḍarāt al-naṣṣ*. Pada intinya para pemikir Islam kontemporer ini berkeyakinan bahwa harus ada intervensi dari pembaca atas teks-teks keagamaan agar teks tersebut bernilai guna bagi kehidupan.

Tidak sebagaimana keyakinan tradisional atas teks yang dari sana-nya teks itu sendiri telah memiliki otoritasnya yang tak bergeser sedikitpun. Keyakinan religius tradisional seperti ini masih terus berlangsung kokoh di luar komunitas epistemik perguruan tinggi keagamaan Islam. Ia masih mengendalikan seluruh narasi diskursif otoritatif. Utamanya dikalangan Nahdlatul Ulama' yang mengendalikan bagian terbesar dari komunitas muslim Indonesia, otoritas pengetahuan yang berbasis tekstual seperti ini masih sedemikian kukuhnya. Segala sesuatu haruslah selaras dengan teks yang otoritatif bagi kelompok ini.⁴

⁴ Lihat dalam Achmad Kemal Riza, "Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama Between Observing the Madhhab and Adapting the Context" dalam *Journal of Indonesian Islam* (Vol. 5 No. 1, 2011).

Otoritas religius dalam pengetahuan keagamaan tradisional ini berkembang dan dilestarikan melalui beberapa tradisi berpengetahuan yang dijaga polanya secara ketat. Setidaknya pengetahuan haruslah bersanad, melewati ijazah, yang berarti tidak memberikan kesempatan bagi para transmittor pengetahuan ini untuk mengintervensi—sampai pada tahap tertentu—teks yang ia transmisikan pada orang yang berguru kepadanya. Teks yang ia transmisikan haruslah dalam keadaan *genuine* agar terhindar dari *takhrif*.

Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam, otoritas seperti ini mulai ditanggalkan sejak awal di didirikannya. Komunitas epistemiknya menemukan setidaknya mulai mengembangkan jenis otoritas yang berbeda dalam pengetahuan keislaman. Filsafat dan metodologi pengetahuan yang diadopsi dari tradisi pengetahuan Barat bukan saja menjadikan pengetahuan keislaman menjadi lebih saintifik, tetapi sekaligus secara ontologis menjadi tidak sama lagi otoritas yang disandang pengetahuan keislaman model seperti ini.

Kajian-kajian tentang sejarah peradaban tekstual ini juga sarat dengan konstruksi bahwa peradaban teks adalah produk sejarah. Selama ini teks dengan segenap pengetahuan yang wadahnya dianggap benar secara *taken for granted*, dan dengan demikian otoritas yang dikandungnya juga valid dan solid, dikaji sedemikian rupa sehingga menampilkan konstruksi teks yang tidak sakral sebagaimana selama ini diyakini. Kajian Mukhyar Fanani tentang *Pudarnya Pesona Ilmu Agama* yang menggambarkan bahwa dibalik kuatnya otoritas yang tersemat dalam ilmu kalam, ilmu tasawuf dan filsafat Islam terdapat intervensi penguasa dalam proses mengukuhkannya. Bahkan ia menyebutnya sebagai tirani

ilmiah.⁵ Demikian juga Omid Safi dalam *The Politics of Knowledge* yang dalam kajiannya menunjukkan bagaimana kekuasaan Saljuq dengan *Ideological State Apparatus* dan berhasil menancapkan ideologi pengetahuan teologi yang kemudian menjadi cara berpengetahuan masyarakat Islam mainstream.⁶ Belum lagi al-Jabiri yang menguraikan bagaimana para intelektual atau ulama' dikendalikan pengetahuannya melalui inkuisisi. Mihnah bagi Ibn Hanbal dan Nakbah bagi Ibn Rusd adalah gambaran yang paling vulgar bagaimana sesungguhnya pengetahuan—apapun jenis pengetahuannya—selalu dalam ancaman intervensi kekuasaan.⁷

Kajian-kajian seperti dan yang sejenisnya telah menempatkan teks-teks pengetahuan keislaman yang selama ini dijaga otoritasnya ternyata tidak *immune* dari pergulatan yang kebenarannya seringkali ditentukan oleh kemenangannya. Kajian-kajian seperti yang dikonsumsi serta berkembang di perguruan tinggi agama Islam secara langsung ataupun tidak merupakan serangan yang serius terhadap otoritas religius tradisional yang selama ini bersandar pada teks-teks tersebut.

⁵ Mukhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)

⁶ Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006).

⁷ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Muṭaqqafūn fī al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah: Miḥnat Ibn Ḥanbal wa Nukbat Ibn Ruṣd* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2000).

B. Pengetahuan Keislaman dalam Jeratan Diskursif

Dalam keterjeratan diskursif dan negosiasi makna pengetahuan (*discursive re-entanglements and cultural negotiation of meaning*⁸) para pemikir pengetahuan di PTKI menciptakan serangkaian gagasan yang menjadi ‘jalan tengah’ bagi lahirnya pengetahuan. Jalan tengah tersebut biasanya secara umum diistilahkan dengan integrasi keilmuan. Prinsip ini sesungguhnya di satu sisi merupakan penolakan terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh Isma’il Raji al-Faruqi dan Syed Naquib Alatas.⁹

Secara diskursif, lahirnya organisasi pengetahuan yang mengkaji agama dalam lingkungan sekuler memainkan peran penting dalam proses saintifikasi agama.¹⁰ Hal ini ditandai dengan bertumbuh-kembangnya disiplin pengetahuan di abad kesembilanbelas semisal antropologi, indologi, psikologi dan studi akademis agama mengarah pada profesionalisasi pengetahuan tentang agama yang pada gilirannya mengaitkan makna baru dengan agama.¹¹ Atribusi makna ini mengakibatkan munculnya aktivitas saintifik semisal gagasan tentang reintegrasi ilmu-ilmu, Integrasi interkoneksi, pohon ilmu dan twin tower sebagai aktivitas keagamaan baru. Namun ia juga dipahami sebagai aktivitas intelektual baru.

Azyumardi Azra, M. Amin Abdullah, Imam Suprayogo, Nur Syam dan nama-nama lainnya telah melakukan tindakan dalam pilihan politik pengetahuan yang sama. Tidak banyak pilihan yang diberikan oleh jeratan diskursif yang

⁸ Stuckard, *The Scientification of Religion*, 179.

⁹ Baca Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington: IIT, 1982)

¹⁰ Stuckard, *The Scientification of Religion*, 181.

¹¹ *Ibid.*, 181.

diberikan oleh otoritas saintifik ataupun otoritas religius. Pilihan ekstrim hanya akan menempatkan pengetahuan keislaman di Indonesia menjadi sekuler Barat atau tradisional-normatif. Memadukan atau mengintegrasikan bahkan hanya satu-satunya jalan yang tersedia. Untuk memilih islamisasi ilmu pengetahuan sebagaimana yang digagas oleh Isma'il Raji al-Faruqi ataupun Naquib Alatas sama dengan menempatkan pengetahuan dengan ragam teoritik yang kaya dalam kungkungan agama.

Di lain pihak, menurut Stuckrad, konstruksi biner seperti agama dan sains, emik dan etik, Timur dan Barat, sains dan psuedo-sains ditanggalkan untuk memahami struktur dinamis di mana konsep-konsep tersebut mendapatkan maknanya. Namun jika hendak meninggalkan konstruksi biner sebagai kategori analitis dan melihatnya dalam fungsinya menciptakan identitas melalui atribusi makna, kita harus menemukan kosakata baru yang tampaknya lebih tepat untuk dijadikan instrumen analitis dalam interpretasi kita tentang proses sejarah. Kosakata tersebut dilengkapi dengan analisis diskursif yang menyediakan instrumen seperti itu. Membicarakan untai wacana (*discourse strands*) yang dapat terjat dalam berbagai cara, memungkinkan untuk melihat bagaimana konstruksi biner muncul dalam pengaturan historis yang konkret, bagaimana mereka dilengkapi dengan untai wacana lainnya, dan bagaimana mereka mengubah makna dan konstelasi mereka dari waktu ke waktu mirip dengan apa yang Bruno Latour¹² sebut sebagai “jaringan” (*networks*). Diskursus-diskursus

¹² Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 4.

tersebut tidak memiliki pusat yang tetap disekitarnya, mereka adalah target bergerak dalam analisis ilmiah, menciptakan pusat-pusat baru dalam aliansi-aliansi yang bergeser, dispositif dan konfigurasi diskursif. Di Eropa konstelasi diskursifnya telah memecah agama dan sains ke dalam kelompok simpul diskursif. Yang memberikan makna baru pada agama dan sains adalah langkah analitis yang berguna.¹³

Faktanya sebagian besar ilmu sosial dan humaniora yang berlangsung dan diterapkan di negara-negara berkembang dan termasuk Indonesia adalah berasal dari Barat.¹⁴ Wallerstein bahkan menyebutkan bahwa sebagai struktur kelembagaan, ilmu sosial sebagian besar berasal dari Eropa. Karena itulah dalam hal ini Eropa telah berhasil mempengaruhi sedemikian rupa terhadap dunia pengetahuan manusia di seluruh dunia.¹⁵

Perkembangan beragam disiplin dan lembaga ilmu sosial yang digelar di beragam wilayah termasuk Indonesia telah dimulai perintisannya dan dilestarikan oleh para ilmuwan dan pemerintah kolonial sejak abad kedelapan belas.¹⁶ Dengan rentang waktu yang panjang ilmu sosial dan humaniora di Indonesia telah mengukuhkan diri sebagai kemajuan (progress) Barat dalam diskursus ilmiah sosial.¹⁷

¹³ Stueckard, *The Scientification of Religion.*, 181.

¹⁴ Syed Farid Alatas, *Alternative Discourse in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism* (Singapore: SAGE Publications Asia-Pacific Pte Ltd, 2006) 11.

¹⁵ Lihat Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Sciences" dalam *Sociological Bulletin* (Vol. 46 No. 1, 1997) 21.

¹⁶ Syed Farid Alatas, *Alternative Discourse in Asian Social Science.*, 21.

¹⁷ *Ibid.*, 8.

Secara diskursif ilmu sosial di Indonesia telah mengambil peran modernisasi sejak mula pertumbuhannya. Melalui Hurgronje misalnya, ilmu sosial benar-benar menjadi sarana teknokrasi bagi negara dalam mengendalikan masyarakat Hindia Belanda.¹⁸ Terutama masyarakat Islam yang sulit ditaklukkan oleh Belanda, Hurgronje berhasil memberikan nasihat politik yang jitu terhadap Kerajaan dan mengambil kebijakan yang sarankan olehnya.¹⁹ Meskipun awal mulanya adalah untuk kepentingan praktis, ilmu sosial telah menjelma sebagai pengetahuan yang menguasai masyarakat Indonesia sebagai obyek studinya.

C. Politik Kebenaran (*Politics of Truth*) dalam Formasi Pengetahuan Keislaman di PTKI

Mengikuti asumsi teoritik yang dibangun dalam disertasi ini, otoritas saintifik dalam pengetahuan keislaman membentuk dan dibentuk dalam sirkulasi diskursif yang diperankan oleh komunitas saintifik. Para penstudi keislaman hidup dari pengetahuan yang tentu saja ‘berbeda’ dengan beragam jenis pengetahuan yang bertebaran dalam diskursus pengetahuan secara luas di Indonesia, baik yang berorientasi pada pengetahuan keislaman religius tradisional maupun pengetahuan sekuler yang diwakili oleh perguruan tinggi ‘umum’. Dari sanalah formasi otoritas saintifik dalam pengetahuan keislaman dimulai.

Dalam rentang waktu yang panjang, baik secara personal-individual ataupun secara institusional, otoritas religius masih selalu eksis dalam masyarakat

¹⁸ Lihat Hanneman Samuel, *Genealogi Kekuasaan Ilmu Sosial Indonesia dari Kolonialisme Belanda Hingga Modernisme Amerika* (Depok: Kepik Ungu, 2010).

¹⁹ Ibid.

Indonesia. Kiai, Ajengan, Tuan Guru, Tengku, Buya memainkan peran dalam mengemban otoritas religius tersebut.²⁰ Belum lagi organisasi semisal Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, lain sebagainya, tak kurang masih memegang kendali otoritas religius tersebut.

Setiap masyarakat menurut Foucault memiliki semacam ekonomi politik kebenaran yang mengatakan diskursus seperti apa yang benar, mekanisme dan sanksi apa bagi teori ekonomi dan sosial global. Hal ini untuk memberikan pembeda antara yang benar dan yang salah, teknik untuk memperoleh kebenaran dan status dari mereka yang diberi wewenang untuk mengatakan apa yang benar. Dalam masyarakat Barat, misalnya, kebenaran berpusat pada diskursus dan institusi ilmiah. Ia diproduksi dan disebarluaskan oleh perangkat ekonomi dan politik yang hebat seperti universitas, media atau tentara.²¹

Dengan mengikuti teori genealogi Foucault tersebut didapatkan pemahaman bagaimana kebenaran bukanlah sesuatu yang given. Kebenaran merupakan produk dari sebuah diskursus yang berlangsung dalam institusi yang diklaim sebagai ilmiah atau saintifik. Dalam genealogi Foucault tersebut ia menolak menelusuri kontinuitas dalam sejarah sekaligus juga dituntut untuk menolak “subyek” sebagai pencipta sejarah dan pembawa kontinuitasnya. Sebaliknya subyek diciptakan oleh kompleksitas sejarah kekuasaan-pengetahuan.

²⁰ Machasin, “Struggle for Authority between Formal Religious Institution and Informal-Local Leaders” dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS Publishing, 2010), 115.

²¹ Larry Shiner, “Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge” dalam *History and Theory* (Vol. 21 No. 3, 1982) 384.

Dengan demikian genealogi merupakan sebuah sejarah yang dapat menjelaskan konstitusi pengetahuan, diskursus, domain obyek dan seterusnya tanpa harus mengacu pada subyek yang transedental.²²

Genealogi *human sciences* menurut Foucault memperhatikan cara ilmu manusia memperkuat dan memperbesar taktik yang mendorong mereka untuk melahirkan teknologi pengetahuan-kekuasaan yang lebih formal untuk membentuk strategi dominasi.²³ Dalam Foucault, kekuasaan itu horizontal, menyebar, dinamis, aktif dan kreatif. Kekuasaan itu horizontal karena bukanlah kekuasaan atas-bawah yang berdaulat, tetapi tersebar di hampir seluruh hubungan manusia. Metafora jaringan lebih tepat daripada metafora hierarki. Kekuasaan itu dinamis karena bukan hak istimewa yang dimiliki oleh seseorang atau sekelompok orang. Kekuasaan itu aktif karena tidak ada peran pasif dalam hubungan kekuasaan, karena kekuasaan dimanifestasikan dalam perjuangan (*struggle*) daripada represi. Dan meskipun represi kekuasaan lebih bersifat kreatif,²⁴ hal ini tidak berarti gagasan tentang kekuasaan atas-bawah yang selama ini berlangsung digantikan begitu saja. Kekuasaan yang diintrodusir oleh Foucault ini lebih merupakan jenis kekuasaan lain, kekuasaan horizontal lainnya yang halus dan menyebar yang berawal dari sejarah Eropa abad ke-17.²⁵ Tentunya bersamaan dengan seluruh sejarah pengetahuan yang menjadi pondasi bagi Eropa.

²² Ibid., 387.

²³ Ibid., 395.

²⁴ Garðar Árnason, *Foucault and the Human Subject of Science* (Tubingen: University of Tubingen and Springer International Publishing, 2018), 32.

²⁵ Ibid., 33.

Pendeknya tidak ada kekuasaan tanpa pengetahuan dan tidak ada pengetahuan tanpa kekuasaan. Pengetahuan identik dengan kebenaran dan karenanya kekuasaan pada hakikatnya mendapati dirinya berada dalam kebenaran. Karenanya menjadi penting untuk menyematkan kebenaran dalam kekuasaan sebagai perihal yang tak terpisah. Bahkan jika dipahami dalam perspektif kekuasaan yang bersifat horizontal itu bermakna ketertundukan pada produksi kebenaran melalui kekuasaan dan penggunaan kekuasaan hanya bisa dilakukan melalui produksi kebenaran.²⁶ Pada prinsipnya kekuasaan dan pengetahuan tidaklah sama namun yang satu tidaklah bisa eksis tanpa yang lainnya. Pada gilirannya ilmu pengetahuan telah dilembagakan sebagai kekuasaan.²⁷

Dalam konteks modern, genealogi pengetahuan atau awal mula dari sebuah pengetahuan adalah *the will to power/truth* (keinginan akan kekuasaan). Karenanya memproduksi dan menyebarkan kebenaran adalah watak masyarakat modern.²⁸ Universitas atau apapun yang menjadi institusi di mana pengetahuan sebagai sebuah representasi dari kebenaran dan karenanya adalah kekuasaan menjadi tempat bersemainya kekuasaan ditumbuhkembangkan dengan sangat baik dan rapi.

Setiap mutasi besar dalam pengetahuan ilmiah, yang terjadi pada awal abad ketujuh belas atau awal abad kesembilan belas bisa dilihat sebagai bentuk baru dari keinginan untuk kebenaran yakni pengaturan baru dari obyek yang akan dipelajari, fungsi baru dan posisi subyek yang mengetahui, investasi material baru

²⁶ Ibid., 38.

²⁷ Ibid., 43.

²⁸ Ibid., 44.

dalam mengejar pengetahuan. Terdapat seluruh basis kelembagaan di mana keinginan untuk kebenaran beroperasi meliputi sistem pendidikan, distribusi informasi melalui perpustakaan, masyarakat terpelajar, laboratorium, nilai-nilai yang diterapkan oleh sistem sosial yang berbeda pada berbagai bentuk pengetahuan.²⁹

Diskursivitas pengetahuan era jurnal ilmiah adalah sebuah produksi pengetahuan yang dilalui dengan ‘penelitian’ yang didasarkan pada basis metodologis yang sah dan teori yang valid. Diskursivitas seperti ini mengeksklusi jenis pengetahuan yang dituduh pengetahuan yang tidak dilalui dengan penelitian. Pengetahuan yang tidak dilalui dengan penelitian itu berarti adalah penelitian yang hanya dilalui dengan membaca buku, atau majalah, atau jurnal atau teks-teks lainnya. Sepanjang pengetahuan itu masih diasup dari sumber tekstual muncul kesan negatif bahwa pengetahuan tersebut tidaklah memiliki bobot pengetahuan yang digali dari realitas empirik.

Dalam studi-studi pengetahuan keislaman hampir tidak bisa dilepaskan dari teks. Bahkan sumber otoritas utama agama ini berada dalam teks, al-Qur’an dan al-Hadith yang telah *mudawwan*. Amin Abdullah menyebutnya sebagai *hadarat al-naş*, atau peradaban teks.³⁰ Setidaknya dalam Islam teks-teks tersebut memiliki sakralitas mutlak dan relatif. Al-Qur’an memiliki sakralitas yang mutlak, sedangkan al-Hadith sakralitasnya juga mutlak jika mengacu pada bahwa apa yang disampaikan nabi adalah *bayān li al-Qur’an*, penjelasan nabi atas al-Qur’an tidak

²⁹ Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (New York: Routledge, 1990), 121.

³⁰ M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius,” dalam *Jurnal Media Inovasi*, (No. 02, th. X/2000).

berada dalam status ijtihad yang memiliki kemungkinan untuk salah.³¹ Selanjutnya ijtihad para ulama' yang termaktub dalam banyak kitab/buku yang dipelajari oleh umat Islam yang juga memiliki sakralitas relatif mengingat kitab-buku yang beredar dan dikaji masyarakat tersebut seringkali diterima secara *taken for granted* atau taklid.

Dahulu untuk membedakan kajian keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam dengan kajian keislaman di pesantren adalah masalah *inqiyād* dan *intiqād*. Di pesantren masyhur dengan model pengetahuan *inqiyādiy* atau ketertundukan sedangkan di perguruan tinggi dikenal dengan *intiqādiy* atau kritis. Pengetahuan keislaman di pesantren kaya isi miskin metodologi sedangkan di perguruan tinggi kaya metodologi miskin isi.³² Distingui seperti itu sudah cukup menggambarkan pergulatan pengetahuan keagamaan Islam yang riuh.

Pengetahuan keislaman yang tidak bersumber dari penelitian, dianggap repetitif, berulang, dan reproduktif. Pengetahuan model seperti ini tidak memenuhi kriteria akademis *par-excellence*. Sedangkan pemaknaan penelitian seringkali adalah penelitian lapangan (*field research*). Penelitian lapangan lebih dianggap sah karena berdasar data empirik. Di sini aspek epistemologis metodologis mengambil tempat dalam memainkan kebenaran pengetahuan.

Mengeksklusi pengetahuan dengan melabeli non-penelitian pada artikel yang tidak berbasis penelitian empirik sesungguhnya adalah bagian dari *game of*

³¹ Bandingkan dengan Muhammad Shahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'an, Qirā'ah Mu'āsirah* (Beirut: Syarikah al Maṭbū'at li at-Tauzī' wa al-Nashr, 2000), 104.

³² Dahulu perkembangan pengetahuan keislaman yang *genuine* adalah dipesantren, sedangkan diperguruan tinggi, mau tidak mau mengikut pola pengetahuan akademis lainnya yang diperkaya dengan metodologi pengetahuan yang beragam.

truth yang menempatkan standar lebih rendah kualitas pengetahuan tersebut. Pada akhirnya produksi pengetahuan pada *ḥaḍarāt al-naṣṣ* menjadi dinomor sekian dalam blantika pengetahuan keislaman di PTKI.

Akh. Minhaji mencatat bahwa rendahnya produksi pengetahuan dalam jurnal-jurnal prestisius semisal *Ulumul Qur'an*, *Studia Islamika* dan *al-Jami'ah*, pada waktu itu adalah cerminan dari masih kuatnya nalar tekstual normatif yang dipegang oleh sebagian besar akademisi Perguruan Tinggi Keagamaan Islam.³³ Hal ini diyakini karena setiap usaha untuk proses produksi pengetahuan selalu merupakan antitesis terhadap keyakinan tekstual normatif atau setidaknya adalah kontekstualisasi terhadap teks yang dianggap kurang relevan lagi.

Lebih jauh Minhaji mengatakan bahwa pembedangan ilmu di perguruan Tinggi Keagamaan Islam tidak memiliki persentuhan dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang berkembang di Barat dan karenanya tampak sekali bahwa selama ini didesain untuk hanya berkutat dengan tradisi pengetahuan normatif-klasik.³⁴ Selanjutnya ia mengatakan dengan tegas bahwa sarjana Islam saat ini dan masa yang akan datang seharusnya tidak lagi 'mengusung' pendapat-pendapat ulama' tempo dulu. Setidaknya-tidaknya pengetahuan-pengetahuan klasik tersebut haruslah dipahami dan diartikulasikan dalam konteks terkini serta mengikuti pengetahuan kontemporer.³⁵

³³ Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Masa Depan Pembedangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam* (Yogyakarta: Arruzz, 2003) 30.

³⁴ Ibid., 48.

³⁵ Ibid., 49.

Konsisten dengan pernyataan Amin Abdullah tentang tahapan pengetahuan Keislaman di PTKI, menjadi mafhum bahwa tahapan yang terjadi adalah *shifting* dan bukan *agregating*. Artinya dari paradigma pengetahuan keislaman semakin ke sini menunjukkan bahwa pada lingkaran empat tanpa harus melampaui lingkaran satu dan dua serta lingkaran tiga atau *al-fikr al-Islamy*.³⁶ Jika tidak bersifat *agregating*, justru dimungkinkan untuk mengolah pengetahuan keislaman dengan langsung ‘mencegat’ pada tahapan keempat tersebut. Dan tidak diragukan lagi, pengetahuan jenis ini justru lebih diterima sebagai puncak pengetahuan di PTKI, pendeknya inilah *regime of epistemic*, rezim epistemik menguasai kebenaran yang didaku sebagai kebenaran saintifik.

Dalam hal metode dan metodologis, pengetahuan keislaman sangat bergantung terhadap metode pengetahuan Barat-sekuler tersebut. Metode dan metodologi Barat-sekuler ini memang sengaja dicangkokkan pada pengetahuan keislaman untuk mendapatkan status pengetahuan yang saintifik.³⁷ Hal ini bukan hanya karena dalam tradisi pengetahuan keislaman teori dan metode jarang sekali ditemukan sekaligus teori dan metode pengetahuan Barat-sekuler telah menampilkan diri sebagai kebenaran yang universal.

Atho' Mudzhar dalam buku “Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek”, terbit tahun 1998, memulainya dengan pertanyaan retorik tentang kemungkinan untuk melakukan studi terhadap Islam. Apa yang ia sebut dengan

³⁶ Bandingkan dengan Abdullah, M. Amin. “Religion, Science and Culture; An Integrated, Interconnected Paradigm of Science” dalam *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* (Vol. 52, No. 1, 2014).

³⁷ Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman* (Demak: Aneka Ilmu, 2003)

penelitian agama tersebut menurutnya masih tabu dibicarakan saat itu. Sengaja ia membandingkannya dengan kondisi masyarakat Barat yang juga menolak kemungkinan untuk meneliti agama.³⁸ Iapun mengungkapkan bahwa gagasan seperti itu sudah pernah diajukan oleh seorang Mukti Ali.³⁹

Ia menekankan bahwa ada lima bentuk gejala agama yang bisa dikaji. Pertama adalah *scripture*, naskah-naskah yang merupakan sumber ajaran serta simbol keagamaan. Kedua, penganut, pemimpin, pemuka agama yang bisa dikaji dalam aspek sikap, perilaku serta penghayatan mereka sebagai aktualisasi keagamaan mereka. Ketiga, ritus, lembaga, ibadat semisal shalat, haji, puasa, zakat, pernikahan, serta waris. Keempat, alat keagamaan seperti masjid, gereja, peci, gamis, dan seterusnya. Kelima, organisasi keagamaan tempat para penganut agama berserikat dan mengambil peran dalam masyarakat seperti Nahdlatul Ulama', Muhammadiyah, dan lain sebagainya.⁴⁰ Pendeknya, dengan memaparkan hal tersebut Mudzhar telah mengajukan perluasan kajian keislaman yang semula hanya pada hal yang bersifat noramtif-dogmatis dari agama menjadi seluruh hal yang berkaitan dengan agama, yakni aspek sosial dan budaya dari agama tersebut.

Atho' Mudzhar pada tahun yang sama menulis tentang "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam".⁴¹ Dalam gagasannya ini, pertama-tama Atho' Mudzhar menempatkan agama sebagai gejala budaya dan gejala sosial.

³⁸ M. Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam: dalam teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998) 11.

³⁹ Ibid., 11.

⁴⁰ Ibid., 14.

⁴¹ Atho' Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam" dalam Amin Abdullah dkk. *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)

Selaras dengan pembagian ilmu pengetahuan ala Barat bahwa ilmu terbagi menjadi dua, yaitu ilmu kealaman dan ilmu budaya. Ilmu kealaman mencari keteraturan yang disebut sebagai hukum alam. Sedangkan ilmu budaya menelisik tentang keunikan yang berlangsung akibat dari keberbudayaan manusia. Tidak berhenti disitu, Mudzhar menambahkan bahwa di antara ilmu alam dan ilmu budaya tersebut terdapat ilmu sosial. Ilmu yang memiliki karakteristik pengetahuan budaya, namun di sisi lain berusaha mencapai derajat keilmiahannya ilmu alam.⁴² Menilai studi agama, Mudzhar berpendapat bahwa agama bisa dilihat sebagai gejala budaya dan juga dipandang sebagai gejala sosial. Menilik bahwa agama adalah sistem kepercayaan maka agama dipandang sebagai bagian dari budaya. Namun jika dilihat dalam perspektif interaksi antar pemeluk suatu agama atau antar pemeluk suatu agama dengan pemeluk agama lainnya, maka agama adalah gejala sosial.⁴³

Qodri A. Azizi menekankan perlunya eklektisisme antara satu teori dengan teori lainnya, antara satu pendekatan dengan pendekatan lainnya, juga antara satu pendekatan dengan pendekatan lainnya. *Sosial sciences* (ilmu-ilmu sosial) dan *humanities* (ilmu-ilmu humaniora) yang meliputi sosiologi agama, antropologi agama, filsafat agama, sejarah agama, psikologi agama, dan lain-lain yang dalam terminologi Azizi dalam pencabangan agama ini telah terbiasa dipergunakan oleh para ilmuwan Barat untuk mengkaji Islam.⁴⁴ Dalam anotasinya Azizi

⁴² Ibid., 28.

⁴³ Ibid., 29.

⁴⁴ Qodri A. Azizi, "Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial untuk Kajian Islam: Sebuah Overview" dalam Amin Abdullah dkk. *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)129.

menambahkan bahwa problem kesenjangan dan permasalahan yang muncul dalam mengaplikasikan teori dan metode ilmu sosial dan humaniora dalam mengkaji agama Islam bukan hanya didasari oleh argumentasi agama, namun tidak jarang karena atas dasar politik.⁴⁵

Selanjutnya Azizi mengilustrasikan bagaimana *Islamic Studies* model Barat yang ia mulai semenjak periode modern. Ia menyebutkan kebutuhan negara-negara Eropa untuk menjajah negara-negara Timur serta merta telah meningkatkan kebutuhan mereka akan pengetahuan tentang masyarakat yang mereka jajah dan sekaligus dengan keagamaan mereka. Sarjana-sarjana yang diutus oleh mereka karenanya bertindak dalam mengkaji Islam sebagai agama dari negara jajahan tersebut. Sarjana-sarjana tersebut biasanya disebut sebagai Orientalis, Ahli Timur yang kajiannya meliputi bidang sosial dan humaniora dan sekaligus kajian tentang Islam.⁴⁶

Selepas berakhirnya masa penjajahan, *Islamic Studies* ditempatkan dalam kajian akademik dengan menggunakan beberapa pendekatan berikut: *pertama*, menggunakan pengetahuan yang bersumber dari ilmu *humanities* atau humaniora seperti filsafat, filologi, ilmu bahasa, dan sejarah. Azizi menyebut kajian yang dilakukan oleh Joseph Schacht, John Wansbrough, Andrew Rippin, adalah para pengkaji Islam dengan pendekatan humaniora. Menariknya Azizi memasukkan Azyumardi Azra, yang memperoleh gelar dari “Departemen of History” dari Columbia University, dalam sarjana yang mengkaji Islam melalui pendekatan

⁴⁵ Ibid., 144

⁴⁶ Ibid., 130-131.

humanities seperti mereka. Meskipun ia menambahkan catatan bahwa Azra tentu memiliki niat dan target yang berbeda dengan para sarjana Barat tersebut dalam beberapa hal.⁴⁷

Kedua, memakai disiplin dan pendekatan teologi, studi Bibel, dan sejarah gereja yang merupakan yang telah mendapatkan pelatihan di *Divinity School*. Dalam model yang seperti ini telah berlangsung bahkan sebelum tahun 1960-an yakni sebelum terwujudnya “*area studies*” mengenai Timur Tengah, Timur Dekat, dan Asia Tenggara. Mereka pada umumnya adalah agamawan seperti pastur, pendeta, uskup, dan misionaris. Dalam kelompok ini nama Wilfred Cantwell Smith adalah yang termasuk di dalamnya.⁴⁸

Kelompok ketiga, memanfaatkan metode ilmu-ilmu sosial, semisal sosiologi, antropologi, ilmu politik, psikologi. Mereka yang tergabung dalam kelompok ini adalah Leonard Binder (seorang ilmuwan politik), Clifford Greetz (antropolog), Maxime Rodinson (Sosiolog Marxis). Azizy kemudian menempatkan Deliar Noer, Amin Rais, dan Bachtiar Effendy dalam kelompok ini.⁴⁹

Keempat memakai pendekatan yang dilakukan dalam departemen-departemen seperti *area studies*, seperti *Middle Eastern Studies*, *Near Eastern Language and Civilizations*, *South Asia Studies*. Masuk dalam kelompok ini Nurcholish Madjid dan Ahmad Syafi'i Maarif yang mendapatkan pendidikan di *Committe* di UCLA. Pendekatan yang dipakai pada umumnya bersifat

⁴⁷ Ibid., 132.

⁴⁸ Ibid., 132-133.

⁴⁹ Ibid., 133.

interdisipliner atau bisa juga memakai disiplin tunggal bergantung pada sasaran kajiannya.⁵⁰

Ragam kajian keislaman seperti ini sebelumnya telah diuraikan oleh Charles J. Adams dalam artikenya “Islamic Religious Tradition” yang menggambarkan bahwa kajian keislaman bisa diupayakan melalui dua pendekatan yakni Normatif dan Deskriptif. Yang normatif dalam hal ini *Traditional missionary approach* yang berangsur pada abad ke 19 untuk memudahkan jalan mengkristenkan orang lain agama atau *proselytization*. Kedua *Muslim apologetic approach* yang menggambarkan optimisme umat Islam berhadapan dengan modernitas. Dalam konteks ini Islam digambarkan sebagai yang kompatibel dengan peradaban modern. *Modern Islam in India* (1946) dan *Islam in Modern History* (1957) karya W. C. Smith adalah bagian dari pendekatan ini. Ketiga adalah *the irenic approach of some recent Western writers*. Kajian ini berusaha mengeliminir kesan negatif kalangan Barat terhadap Islam. Kajian-kajian yang mengembangkan sikap simpatik seperti menghasilkan karya yang cukup mendekatkan antara Islam dengan peradaban Barat.⁵¹

Kajian yang bersifat deskriptif, masih menurut Adams, adalah Pendekatan filologi dan sejarah, pendekatan ilmu-ilmu sosial dan pendekatan fenomenologi. Pendekatan filologi dan sejarah mengasumsikan bahwa bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur’an adalah masih serumpun dengan bahasa Semit sehingga

⁵⁰ Ibid., 134.

⁵¹ Charles J. Adams, “Islamic Religious Tradition,” dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons, 1976) 34-41

pendekatan jenis ini masih merupakan keberlanjutan dari studi perbandingan bahasa ataupun studi Bibel. Pendekatan ini sangat penting bagi mereka karena studi tentang sejarah, teologi, hukum, tasawuf dan lain sebagainya hanya bisa dikaji utamanya melalui pendekatan ini. Dengan pendekatan ini pula realitas dan praktik keagamaan masa lampau bisa dibaca dengan baik.⁵²

Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial, kelahiran ilmu sosial telah turut serta meramaikan blantika akademik dan intelektual. Selanjutnya para Ilmuwan sosial tertarik pada kajian Islam di Timur Tengah secara kuantitatif. Kajian seperti ini tidak terlahir dari mereka yang berpengetahuan humaniora dan juga berlatar belakang ilmu keagamaan. Adams berasumsi bahwa ilmuwan sosial meyakini perilaku manusia selurus dengan teori kemungkinan (*possibility*) dan obyektivitas (*objectivity*). Dengan demikian perilaku manusia dapat didefinisikan, diperlakukan sebagai sesuatu yang obyektif, sehingga bisa diamati dengan metode empiris yang dapat dikuantifikasi. Seperti itulah agama diperlakukan, sebagai realitas empiris, obyektif dan bahkan dikuantifikasi.⁵³

Pengetahuan seperti ini telah beroleh strata tertinggi dalam sistem produksi pengetahuan di PTKI. Secara politik strata ini ditopang oleh otoritas saintifik yang menempatkan penalaran, metode dan pendekatan saintifik sebagai yang utama dan paling otoritatif bagi pengetahuan keislaman yang berkembang di PTKI.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

Meskipun penggunaan metodologi kuantitatif oleh akademisi PTKI jarang ditemukan, penelitian-penelitian yang tersebar dalam Jurnal Internasional kebanyakan adalah penelitian bersifat lapangan atau *field research*. Kebanyakan dari mereka adalah penelitian kualitatif, baik sosiologis maupun antropologis-etnografis. Penelitian-penelitian pengetahuan keislaman yang dahulu bersifat tekstual-etik ditanggalkan sedemikian rupa karena kurang memenuhi standar saintifik. Meskipun masih beberapa penelitian dengan kajian literatur keislaman tetapi sudah melalui model penelitian filosofis-kritis.

Kembali ke masalah empirik-empik yang menjadi gejala umum bagi kajian keislaman kontemporer. Gagasan tentang Rezim Kebenaran muncul selama wawancara “*Truth and Power*.”⁵⁴ Dalam konteks ini Foucault melihat bahwa setiap kebenaran selalu terlibat dalam kekuasaan. Rezim kebenaran adalah konsep yang seringkali digunakan. Terminologi rezim kebenaran sesungguhnya mewakili praktik kebenaran masyarakat kontemporer. Dalam pengertian Foucauldian ini rezim kebenaran seringkali bertahta pada kebenaran ilmiah dalam modernitas.⁵⁵ Dalam konteks Foucault, setiap masyarakat memiliki rezim kebenarannya, yakni politik umum tentang kebenaran, yakni jenis wacana atau diskursus yang diterima dan berfungsi sebagai yang benar.⁵⁶ Dalam konteks terkini, rezim kebenaran menjadi lebih beragam lagi bisa kultural, pemerintahan, simbolik dan bahkan juga agama.

⁵⁴ Baca Michel Foucault, *The Politics of Truth*, trans. Lysa Hochroth and Catherine Porter (Los Angeles: Semiotext(e), 2007).

⁵⁵ Lorna Weir, “The Concept of Truth Regime” dalam *Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie* (Vol. 33 No. 2, 2008), 367.

⁵⁶ Lorna Weir, 367.

Michel Foucault menunjukkan adanya keterkaitan yang erat antara kebenaran dengan diskursus. Kebenaran yang dibangun ilmu pengetahuan telah memastikan bagaimana diskursus atau akan dibuat, didiseminasi, disirkulasikan, dan ditetapkan.⁵⁷ Dengan hadirnya *truth* atau kebenaran, di sana hadir kekuasaan untuk menertibkan diskursus-diskursus yang bisa eksis di dalam sebuah rezim kebenaran. Dalam konteks ini perguruan tinggi keagamaan Islam telah menjadi tubuh sosial di mana rezim kebenaran tersebut berlangsung. Kekuasaan kebenaran tersebut dengan demikian telah meresap ke jaringan tubuh sosial dan mengkaitkan semua kelompok di dalam satu jaringan pengaruh. Dengan demikian tidak ada lagi atas dan bawah, akan tetapi kuasa bersifat hegemonik itu merasuk ke setiap tubuh sosial.⁵⁸

Dalam konteks bagaimana kebenaran bisa menampilkan diri dan menjadi sebuah rezim, Foucault menyatakan bahwa kebenaran selalu merupakan masalah historis dan berlangsung dalam praktik diskursif.⁵⁹ Dengan demikian kebenaran yang sedang menghidupi dan dihidupi oleh para akademisi di perguruan tinggi keagamaan Islam juga berlangsung dalam praktik diskursif. Sebuah praktik wacana yang senantiasa bernuansa 'kekuasaan' di dalamnya. Praktik diskursif sebagaimana kita pahami adalah penyusun pengetahuan yang melakukan penetrasi untuk menentukan pengetahuan yang mana yang dianggap sebagai pengetahuan yang benar.

⁵⁷ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Book, 1980) 133.

⁵⁸ Tew, J. *Social Theory, Power and Practice* (New York: Palgrave Macmillan, 2002) 163.

⁵⁹ Lorna Weir, "The Concept of Truth Regime" 368.

Asas dari kebenaran ilmiah sejak semula menyatakan bahwa pengetahuan saintifik secara normatif diorientasikan pada produksi kebenaran.⁶⁰ Produksi kebenaran ini untuk mengatasi klaim-klaim kebenaran yang muncul sebelumnya yang secara umum telah ditepikan oleh otoritas saintifik yang secara konsisten mengambil alih *mode of thought* masyarakat dunia. Karenanya kebenaran apapun ragamnya selalu berlangsung dalam praktik diskursif. Produksi kebenaran di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam pada akhirnya mengambil dimensi ilmiah atau saintifik.

E. Pergulatan Otoritas Saintifik dan Otoritas Religius dalam Pengetahuan keislaman

Narasi pengetahuan keislaman Indonesia di PTKI semakin ke sini memantapkan apa yang disebut oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai *desacralization*.⁶¹ Secara teoritik hal ini telah sejalan dengan apa yang digaungkan oleh Mohammed Arkoun yang berusaha mengeliminasi *taqdis al-afkar al-diniyyah* melalui dekonstruksi atas logosentrisme.⁶² Pengetahuan keislaman selbihnya sama dengan pengetahuan yang tersebar dalam beragam media termasuk jurnal ilmiah akademis apapun.

Desakralisasi ini terjadi karena terjadinya pengabaian terhadap wahyu yang selama ini menjadi sumber utama pengetahuan. Pengabaian terhadap wahyu ini

⁶⁰ Ibid., 370.

⁶¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York, 1989), 1.

⁶² Baca Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).

yang biasanya disebut sebagai sekularisasi.⁶³ Hal ini dipicu oleh pencarian terhadap pengetahuan yang ilmiah atau saintifik sebagai sumber kebenaran ontologis sebagaimana yang dipelopori oleh riset-riset pengetahuan di mana Barat adalah sumber utamanya.

Desakralisasi yang menghasilkan sekularisasi ini sesungguhnya menempati ruang peradaban yang disebut sebagai modernisme ataupun modernitas. Karenanya Substansi modernitas umumnya masih diperdebatkan apakah ia adalah sains, kapitalisme, pembagian kerja, rasionalisasi, reflektivitas, atau dominasi global. Tetapi yang pasti modernitas mengumumkan dirinya dalam bentuk tunggal, sebagai monopoli Eropa Barat.⁶⁴

Secara formal proses modernisasi pengetahuan keislaman di PTKI berlangsung melalui figur Harun Nasution. Sebagai orang yang mengendalikan pascasarjana di mana program ini menjadi destinasi seluruh dosen PTKI seluruh Indonesia yang melakukan studi maka ia mengendalikan sepenuhnya substansi, konten dan metodologi pengetahuan keislaman. Melalui proyek yang bertajuk pembaharuan Islam,⁶⁵ pendobrakan terhadap pengetahuan keislaman tradisional-normatif sedemikian *powerful*. Pengaruh Harun Nasution ini sedemikian kuatnya mengingat, *pertama*: subyek pembaharuan pemikiran Islam selalu menggunakan buku-buku Harun Nasution sebagai rujukan utamanya. Kedua, Harun Nasution

⁶³ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday and Company, Inc., 1967).

⁶⁴ Charles Kurzman dan Bruce B. Lawrence, "Muslim Modernities: Interdisciplinary Insights Across Time and Space" dalam *The Muslim World* (Vol. 104, No. 4, 2015), 440.

⁶⁵ Sebagaimana bukunya Pembaharuan dalam Islam ia berargumentasi bahwa pembaruan adalah modernisasi. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).

adalah direktur pascasarjana dan karenanya seluruh orientasi keberpengetahuan yang dikembangkan oleh pascasarjana sangat bergantung padanya. Dan ketiga, ia memegang matakuliah utama pemikiran Islam. Dengan demikian ia sangat determinan untuk mengubah *mindset* para mahasiswa (yang kebanyakan adalah dosen) sealur dengan cara berpikirnya.⁶⁶

Dalam penjelasannya tentang pembaharuan Islam ia menyebutkan bahwa pembaharuan yang ia maksudkan berbeda dengan pemurnian. Pembaharuan dilakukan jika ada sesuatu yang telah usang sehingga perlu diperbaharui, sedangkan pemurnian dilakukan jika terjadi penyimpangan dari yang asli. Dan yang menarik sesungguhnya ia menginginkan bahwa sifat pembaharuan itu selalu bersifat lokalitas. Penyesuaian dengan kondisi Indonesia yang berbeda dengan Islam di Timur Tengah, misalnya, menjadi perhatian khususnya.⁶⁷

Yang paling esensiil dari politik pengetahuan keislaman yang berlangsung di PTKI sesungguhnya adalah *ontological authority* baik yang berdimensi religius maupun yang berdimensi saintifik. Otoritas ontologis adalah strategi dalam mengkonstruksi penilaian terhadap realitas.⁶⁸ Dalam perspektif religius, tentu saja realitas adalah pengejawentahan dari norma keagamaan. Seperti apa dan bagaimana agama memandangnya, maka seperti itulah realitas itu diyakini adanya. Demikian sebaliknya, dalam perspektif saintifik, realitas dikonstruksi dan

⁶⁶ Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002), 43

⁶⁷ Harun Nasution, "Antara Pembaharuan dan Pemurnian" dalam Majalah *Pesantren* (Jakarta: P3M, No. 1 Vol. V, 1988) 30-35.

⁶⁸ Alasuutari, "Authority as Epistemic Capital" dalam *Journal of Political Power* (Vol. 11 No. 2, 2018), 168. juga telah dijelaskan di bab 2 mengenai otoritas yang berlangsung dalam komunitas epistemik.

dipahami seturut ancangan epistemologis-metodologis yang dikembangkan oleh nalar saintifik. Dan dalam konstruksi otoritas yang masih dan sedang berlangsung di PTKI keduanya memiliki pengikut masing-masing dengan artikulasi pengetahuan keislaman yang berlangsung dalam diskursivitas keislaman itu sendiri. Baik yang mengikuti otoritas ontologis yang religius maupun saintifik sama-sama melabeli pengetahuannya dengan keislaman atau islami.

Sebuah perguruan tinggi memiliki tugas pokok yaitu, pertama adalah mentransmisikan budaya, kedua edukasi tentang profesi, ketiga adalah riset ilmiah dan pelatihan untuk menyiapkan para ilmuwan baru.⁶⁹ Tradisi akademik menurut Mochtar Bukhori yang termuat dalam *Kompas* 21 April 2004 pertama adalah *the continuous search for new knowledge* (pencarian yang berkelanjutan terhadap pengetahuan baru), kedua (*the continuous search for truth*) pencarian berkelanjutan terhadap kebenaran dan ketiga adalah pertahanan yang berkelanjutan terhadap bangunan pengetahuan yang telah ada dari melawan falsifikasi (*the continuous defense of the body of knowledge against falsification*).⁷⁰ Heru Nugroho menyebut bahwa perilaku akademik adalah, pertama, kegiatan pendidikan dan pengajaran dengan tujuan untuk *transfer of knowledge*, pencerdasan dan pencerahan. Kedua, meneliti tanpa henti dengan tujuan mendapatkan kebenaran atau inovasi yang sustainabel. Ketiga, wacana kritis tanpa kebencian yang berwujud pada debat yang kontinyu. Keempat,

⁶⁹ Jose Ortega Y. Gasset, *Mission of the University*, ed. and trans. Howard Lee Nostrand (New York: The Norton Library, 1944), 43. Lihat juga Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka-Press, 2013) 9.

⁷⁰ Dalam *Ibid.*, 14.

publikasi hasil penelitian. Kelima, implementasi kritis pemikiran dan penelitian bagi kemaslahatan umat.⁷¹ Karenanya *the academic culture is not just manifest by teaching and learning but also the other major activity that occupies universities—discipline-based research*), budaya akademik tidak hanya termanifestasikan dengan pengajaran ataupun pembelajaran tetapi juga aktivitas utama lainnya yang mengisi universitas—yakni riset berbasis disiplin.⁷²

Dari masa ke masa pendidikan tinggi telah mendefinisikan peran utamanya sebagai perlindungan dan penyebaran kebenaran.⁷³ Atau yang oleh Bowen dan Schuster diklaim sebagai yang benar.⁷⁴ Bersama dengan kebebasan (*freedom*) dan keadilan (*justice*), kebenaran (*truth*) telah menjadi nilai di mana para akademisi di perguruan tinggi terlibat dan berpartisipasi dalam perdebatan untuk mendefinisikannya.⁷⁵

Foucault sendiri tidak begitu tertarik untuk mendefinisikan kebenaran. Baginya situasi dan kondisi seperti apa yang memungkinkan kebenaran tersebut mendapatkan statusnya sebagai yang benar adalah lebih menarik. Karenanya ia menyangkal jika kebenaran adalah perihal yang diterima secara *taken for granted* karena ia berasal dari sana-nya yang didaku sebagai kebenaran sehingga dipandang sebagai sesuatu yang sakral. Kebenaran baginya bukan sesuatu yang abstrak yang

⁷¹ Heru Nugroho, “Ekonomi Politik Pendidikan Tinggi: Universitas Sebagai Arena Perebutan Kekuasaan” dalam Vedi R. Hadiz dan Daniel Dakhidac. Peny. *Ilmu Sosial dan Kekuasaan di Indonesia* (Jakarta-Singapore: Equinox Publishing, 2006) 181

⁷² Koppi dalam Septiawan Santana K. dan Suriani, “Budaya Akademik Internasional Mahasiswa Indonesia di Australia dan Kanada” dalam *Jurnal Mimbar* (vol. 25 No. 2, 2009) 128

⁷³ Scott T. Rickard, “Truth, Freedom, Justice: Academic Tradition and the Essential Values” dalam *New Directions for Student Services* (No. 61, 1993), 5.

⁷⁴ Dalam *Ibid.*, 16.

⁷⁵ *Ibid.*, 17.

hanya bisa dihasilkan melalui permenungan para filosof.⁷⁶ Kebenaran itu diproduksi. Kebenaran diciptakan oleh relasi-relasi kuasa di mana komunitas mengamini kebenaran tersebut. Karenanya rezim kebenaran selalu mengambil tempat dalam proses produksi pengetahuan dimana kebenaran menjadi sisi yang lain dari sebuah koin yang sama.

Sejarah pengetahuan keislaman di PTKI karenanya merupakan cerminan dari pergulatan otoritas religius dan otoritas saintifik. Dengan mengacu pada produksi pengetahuan, secara tradisional otoritas religius benar-benar berada pada posisi yang tidak menguntungkan. Keberadaannya yang disebut secara peyoratif mengakibatkan otoritas religius tradisional ini benar-benar melemah dan kehilangan eksistensinya. Terma tekstual-normatif mendapatkan makna tentang rendahnya intervensi rasionalitas akademis.

Ditambah lagi Perguruan Tinggi, termasuk diantaranya adalah PTKI menempatkan para akademisi sebagai kreator pengetahuan dengan kebebasan yang seluas-luasnya. Sedangkan teks keagamaan dianggap terlampau kuat mengikat. Beberapa statemen tampak tidak menguntungkan bagi berkembangnya otoritas religius tradisional ini. Misalnya pernyataan yang mengatakan atau mempertanyakan kompatibilitas tekstualitas-normativitas dengan zaman yang sudah modern. Dari sini lantas muncul usaha untuk melakukan kontekstualisasi terhadap teks-teks tersebut di satu pihak, dan dipihak lain serangan terhadap

⁷⁶ Dalam K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX : Prancis*, (Jakarta : Gramedia, 1996), 321-324.

tekstualisasi berlebihan justru telah menghantarkan beberapa pihak pada sakralitas teks yang berujung *taqdīs al-afkār al-dīniyyah* dalam bahasa Arkoun.⁷⁷

Taqdīs al-afkār al-dīniyyah ini berlangsung dalam ruang yang disebut sebagai tradisi. Harry B. Acton menyebutkan bahwa tradisi adalah keyakinan atau praktik yang ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya dan dapat diterima sebagai otoritatif atau ditanggihkan tanpa argumen.⁷⁸ Pengembangan otoritas religius tradisional menyandarkan otoritas religiusnya pada keterhubungan transmisi pengetahuan keislaman yang bersambung pada Nabi Muhammad. Hal ini menurut William A. Graham disebut sebagai Paradigma Isnad. Paradigma Isnad akan menjamin adanya otentisitas pengetahuan keislaman sebagaimana yang diajarkan oleh sang Utusan Allah. Selain jaminan atas otentisitas, paradigma Isnad ini akan menjadikan muslim memiliki rasa keterhubungan “*ittiṣāliyyah*” secara personal. Masih menurut Graham paradigma ini dipicu oleh pusat institusi Islam yakni *hadith*. Dalam Hadith untuk membuktikan otentitasnya diperlukan sanad atau transmisi yang bersambung tanpa putus sampai pada nabi Muhammad saw.⁷⁹

Dalam paradigma Isnad tersebut sesungguhnya kebenaran tidak bersemayam pada dokumen, meskipun otentik, kuno ataupun terpelihara dengan baik. Tetapi berada dalam diri manusia otentik yang terhubung satu dengan lainnya. Teks atau dokumen *an sich* tanpa sederet orang yang memiliki

⁷⁷ Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).

⁷⁸ Harry B. Acton, “Tradition and Some Other Forms of Order,” *Proceeding of the Aristotelian Society*, LIII (1952-54), 2.

⁷⁹ William A. Graham. “Traditionalism in Islam,” 501-502.

pengetahuan dan kebenaran untuk mengajar dan menyampaikannya selama bertahun-tahun, tidak berguna sebagai instrumen transmisi otoritatif. Inilah yang disebut Graham sebagai “*the golden chain of sincere Muslims* (Rantai emas ketulusan para muslim) yang akan menggaransi penyalinan, penghafalan, pengulangan, dan pemahaman yang setia terhadap teks, tidak hanya Hadith tapi juga al-Qur’an dan seluruh karya para ulama’ terkait dengan kesalehan dan pembelajaran.”⁸⁰

Berikutnya transmisi pengetahuan keislaman seluruhnya berlangsung dalam mekanisme Isnad tersebut. Penggunaan format *matn-isnād* sebagai blok bangunan dasar dari sebuah teks menjadi karakteristik dari *tafsir*, *biografi nabi* dan sejarah kenabian dan segala bentuk sejarah (*tārīkh*), bahkan pembahasan hukum (*fiqh*), selain ilmu Al-Qur’an dan Hadits. Pada akhirnya, *isnad* berfungsi juga sebagai mekanisme otoritatif transmisi semua pembelajaran dan keserjanaan serta tradisi serikat dan kerajinan, *futuwwah* (organisasi laki-laki muda), dan afiliasi Sufi (*tarīqat*). Dengan cara ini, hubungan pribadi yang tidak terputus atau “hubungan” dengan Nabi dan / atau Salaf secara simbolis benar-benar dijamin di setiap wilayah tradisi.⁸¹

Sistem Ijazah, paradigma isnad masuk ke dalam kerangka dasar pendidikan dan keilmuan, sebuah fenomena yang memiliki ciri dan pelestarian budaya Islam di mana pun ia menyebar. Sistem dasar “perjalanan mencari ilmu (*the journey in search of knowledge*)” yang berkembang di awal keilmuan Hadits, melibatkan

⁸⁰ Ibid., 507.

⁸¹ Ibid., 510.

perjalanan pada otoritas tertentu (*shaikh*), terutama yang tertua dan paling terkenal saat itu, untuk mendengar dari mulut mereka sendiri hadits dan untuk mendapatkan otorisasi atau “izin” (ijazah) mereka untuk mentransmisikannya atas nama mereka. Sistem ijazah dari sertifikasi secara personal lebih berlaku daripada sistem ijazah secara institusional. Sistem ijazah personal tersebut telah berfungsi tidak hanya untuk Hadis, tetapi juga untuk transmisi teks dalam bentuk apapun, dari sejarah, hukum, atau filsafat ke sastra, mistisisme, atau teologi. Isnad manuskrip panjang serta hadits pendek idealnya harus mencerminkan transmisi teks lisan, tatap muka, guru-ke-siswa oleh ijazah guru, yang memvalidasi teks tertulis. Dalam ijazah tertulis yang formal, guru yang memberikan sertifikat biasanya menyertakan isnad yang berisi silsilah ilmiahnya dari guru kembali ke Sahabat Nabi, Shaikh yang terhormat, atau penulis buku tertentu.⁸²

Konstruksi atas pengetahuan keislaman yang terbangun atas sebuah tradisi yang sedemikian kuat tersebut terjadi karena pandangan diri seorang muslim terhadap agamanya sebagai berikut: pertama, dunia statis yang tak berubah (*The Unchanging Static World*). Dalam pandangan Watt ide tentang tentang pembangunan dalam Islam tidak pernah ada. Dalam pendakuannya para pemikir muslim tidak memiliki konsepsi tentang pembangunan, karena dalam konsepsi mereka manusia semenjak Nabi Muhammad saw. tidak berubah secara esensial. Karenanya mereka lebih menegaskan finalitas aturan dan hukum perilaku manusia. Ide reformasi sosial dengan demikian hampir tidak terpikirkan oleh umat Islam

⁸² Ibid., 511.

yang berpikiran tradisional.⁸³ Para muslim tradisional umumnya, kata Watt, mengklaim bahwa Islam adalah agama yang didasarkan pada akal. Tetapi jika diminta untuk menjelaskannya mereka hanya akan menghasilkan penalaran filosofis yang populer di abad keduabelas, dengan Ibnu Rusyd sebagai filosof muslim *par excellen*.⁸⁴ Dalam keyakinan kaum tradisional ini periode terbaik bagi umat manusia adalah periode kenabian dan para *al-Khulafa' al-Rashidun*.

Kedua, adalah *finalitas Islam (The Finality of Islam)*. Islam mengklaim bahwa ini adalah agama terakhir di mana al-Qur'an dan al-Sunnah mengandung seluruh kebenaran agama dan moral yang penting dan dibutuhkan oleh seluruh umat manusia dari semenjak zaman nabi sampai akhir zaman.⁸⁵ Klaim tentang finalitas ini juga didukung oleh ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad adalah *khatam al-nabiyyin*.⁸⁶

Ketiga adalah Ketercukupan-diri Islam (*Self-Sufficiency of Islam*). Watt menggambarkan ketika tentara Arab menaklukkan dan menduduki Alexandria pada 641, mereka menemukan perpustakaan dengan koleksi buku yang luar biasa banyak. Khalifah 'Umar saat itu menginstruksikan agar buku-buku yang selaras dengan al-Qur'an maka tidak perlu dan boleh untuk dimusnahkan. Namun jika bertentangan dengan al-Qur'an wajib untuk dimusnahkan. Meskipun Watt sendiri meragukan kisah tersebut sebagaimana *shahibul hikayah*, Edward Gibbon dalam buku *Decline and Fall of the Roman Empire*, juga meragukannya, namun ia

⁸³ Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, 4.

⁸⁴ *Ibid.*, 5.

⁸⁵ *Ibid.*, 6.

⁸⁶ *Ibid.*, 7.

meyakini bahwa sikap yang digambarkan dalam cerita itu masih hidup hingga saat ini. Bahkan, masih menurut Watt, ketika sarjana Barat mengklaim bahwa al-Qur'an sangat bergantung kepada penjelasan-penjelasan Yahudi dan Kristen karena al-Qur'an juga merujuk pada dua agama tersebut dan bahkan banyak kemiripan di dalamnya, sarjana Muslim tradisional meyakini bahwa al-Qur'an sebagai *kalam Allah* sama sekali tidak tunduk pada pengaruh budaya, sastra dan bahkan ajaran-ajaran agama lainnya karena sesungguhnya Allah-lah yang memiliki otoritas terhadap seluruh agama.⁸⁷

Keempat adalah Islam dalam Sejarahnya (*Islam in History*). Dalam perspektif Watt sejarah Arab adalah sejarah yang kurang memiliki kesadaran akan sejarah. Sejarah mereka kebanyakan adalah sejarah pertempuran-pertempuran penting. Sedangkan kronologisnya dijelaskan dengan silsilah mereka. Sehingga orang Arab selalu berpikir dalam kerangka generasi dan bukannya tahun ataupun dekade. Perspektif mereka bersifat temporer dan sesaat karena suku-suku tertentu berkuasa hanya beberapa generasi. Tidak ada konsepsi tentang sejarah yang panjang dan berkelanjutan sebagaimana dijelaskan dalam Alkitab, demikian klaim Watt.⁸⁸

Masih menurut Watt, Nabi Muhammad diutus sebagai Rasul secara tiba-tiba. Hal itu karena tidak ada tradisi kenabian dalam peradaban Arab, kecuali zaman Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail membentuk sebuah komunitas di Makkah saat itu. Dan berikutnya dalam al-Qur'an, Nabi Muhammad adalah utusan bagi

⁸⁷ Ibid., 9.

⁸⁸ Ibid., 14-15.

seluruh alam semesta dan kemudian dikukuhkan oleh penaklukan wilayah oleh tentara Arab setelah wafatnya Nabi Muhammad. Selanjutnya konsepsi *Dar al-Islam* dan *Dar al-Harb* berlaku dalam wilayah-wilayah di bawah kekuasaan Islam, dan terus berlangsung sampai penguasaan empirium ‘Uthmani menguasai sebagian besar Eropa Tenggara di Abad enambelas. Dalam konteks klasifikasi wilayah sebagai *dar al-Islam* dan *dar al-harb* senantiasa akan terus berlangsung apabila kekuatan Islam tradisional menjadi kekuatan terbesar dalam politik dunia.⁸⁹

Yang kelima adalah Idealisasi Nabi Muhammad dan Awal-awal Islam (*The Idealization of Muhammad and Early Islam*). Menurut Watt, nabi Muhammad selalu digambarkan sebagai pribadi yang sempurna. Demikian pula para sahabat yang sezaman dengannya dan termasuk pula perluasan idealisasi pada empat khalifah awal yang dijuluki dengan *al-Khulafa’ al-Rasidun*. Aspek lain dari idealisasi Muslim awal adalah bahwa ketaatan mereka sedemikian kuatnya sehingga mereka mengingat atau menghafal ayat-ayat al-Qur’an dan juga menyalinnya dengan tanpa kesalahan sedikitpun, tidak sebagaimana *ahl al-kitab* ketika menyalin Alkitab dengan penuh *tahrif*.⁹⁰

Bagi pengkaji pengetahuan keislaman tradisional, pengetahuan keislaman diperlukan untuk memupuk kesalehan. Pengetahuan ini dikembangkan untuk meningkatkan kedekatan kepada Allah. Karenanya ukuran otoritatif sebuah pengetahuan keislaman sangat bergantung sejauhmana pengetahuan tersebut menghantarkan pada ketaqwaan kepada Allah. Pengetahuan keislaman tradisional

⁸⁹ Ibid., 17

⁹⁰ Ibid., 17-23

sama sekali tidak tertarik untuk melihat realitas, sosial, budaya dan sebagainya sebagaimana adanya, tetapi pengetahuan ini berusaha untuk mengubah apapun realitasnya menuju pada masyarakat yang disinari dengan ketaatan kepada Allah swt.

Itulah mengapa seorang Montgomery Watt menyatakan bahwa ketika seorang muslim berpikir tentang pengetahuan, mereka memikirkan apa yang disebut sebagai 'pengetahuan untuk hidup', sedangkan jika orang Barat berpikir tentang pengetahuan, terutama 'pengetahuan untuk kekuasaan', yaitu pengetahuan yang memungkinkan seseorang untuk mengontrol obyek alam dan materia serta individu dan kelompok manusia. Dalam pengetahuan untuk hidup yakni nilai-nilai agama dan moral, Islam mengklaim kemandiriannya dan finalitasnya. Bahkan, masih menurut Watt, orang-orang Islam cenderung tidak berminat terhadap bentuk pengetahuan lainnya, meskipun itu berguna bagi mereka dari sisi praktisnya.⁹¹

Bandingkan misalnya dengan pendapat Hamilton Gibb yang telah mengkarakterisasi konsepsi pengetahuan keislaman pertengahan dalam sebuah cara yang agak berbeda, yakni bahwa pandangan Islam kuno tentang pengetahuan bukanlah upaya menjangkau yang tidak diketahui, tetapi proses mekanis untuk mengumpulkan yang 'diketahui.' Yang diketahui tidak dipahami sebagai yang berubah dan berkembang tetapi sebagai yang diberikan dan abadi.⁹² Senada dengan Gibb, Fazlur Rahman berbicara tentang pengetahuan keislaman abad pertengahan

⁹¹ Ibid., 13-14

⁹² Dalam Ibid., 14.

yang menurutnya bahwa pencarian terhadap pengetahuan bukanlah pencarian aktif, atau penjangkauan pikiran kreatif ke arah yang tidak diketahui—sebagaimana yang berlangsung saat ini—melainkan sebagai akuisisi pasif dari pengetahuan yang telah mapan.⁹³

Pendeknya pengetahuan selalu bersifat reproduktif dan bahkan repetitif. Setiap usaha untuk menuliskan pengetahuan keislaman model ini merupakan penegasan ulang dan atau setidaknya penjelasan ulang terhadap pengetahuan yang telah ada dan mapan sebelumnya. Karena pengetahuan yang dituliskan bukan untuk tujuan produktif dengan pengembangan dan penemuan baru dalam pengetahuan tersebut, tetapi kebanyakan adalah untuk menguatkan pengetahuan yang telah mapan sebelumnya.

Selama lebih dari satu abad terakhir para sarjana Barat telah dibimbing dalam usaha mereka oleh cita-cita ilmiah tentang kebenaran obyektif. Hal ini terkait dengan ilmu untuk kekuasaan atau *knowledge for power* yang dibedakan dari pengetahuan untuk hidup atau *knowledge for living*. Kebenaran obyektif adalah pengetahuan tentang hal-hal sebagaimana adanya, dan hal ini merupakan jenis pengetahuan yang memberi manusia kendali atas berbagai hal.⁹⁴

Para akademisi dan ilmuwan modern dan terdidik oleh Barat ini telah memberikan tantangan besar bagi ulama' tradisional bahwa apa yang selama ini mereka pahami sebagai yang benar sudah tidak memiliki relevansi dengan dunia

⁹³ Dalam Ibid., 14.

⁹⁴ Dalam Ibid., 48.

yang telah berubah menjadi modern.⁹⁵ Menurut Azhar Ibrahim yang mengutip Soroush bahwa apa yang disebut sebagai intelektual adalah anak kandung dari modernitas, dan tidak ada selainnya. Tipologi intelektual seperti ini—dengan inovasi teoritiknya—baru ada dan muncul di era modern.⁹⁶ Merekalah yang membuka wacana Islam Indonesia yang memperkenalkan gagasan dan wawasan wacana kritis dari Barat dan dunia Islam bersamaan.⁹⁷

Karenanya, menurut Robinson, situasi munculnya media cetak waktu itu adalah sebuah kondisi yang ironis. Meskipun media cetak memungkinkan ulama untuk memperluas pengaruh mereka dalam urusan publik, tetapi hal itu juga merusak akar otoritas mereka. Dengan mencetak buku-buku Islam klasik yang menjadi teks utama mereka hingga bisa mencapai puluhan ribu eksemplar, dan dengan terjemahannya ke dalam bahasa sehari-hari hal itu telah merusak otoritas mereka; mereka tidak lagi selalu ada ketika buku itu dibaca untuk menutupi ketidakhadiran penulis dalam teks; Buku-buku, yang benar-benar mereka miliki, yang mereka bawa dalam hati, dan yang mereka transmisikan dengan serangkaian alat bantu hafalan, sekarang dapat dibaca oleh Ahmad, Mahmud atau Muhammad, yang bisa membuat apa yang mereka inginkan. Karenanya mulai sekarang semakin

⁹⁵ Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy, and Religious Modernism in Iran 1953-2000: from Bazargan to Soroush* (Leiden: Brill, 2001) 51. Lihat juga Azhar Ibrahim, "Being Authoritative But No Authority? Muslim Religious Intellectuals in Shaping Indonesian Islam Discourse" dalam Norshahril Saat and Ahmad Najib Burhani, *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia* (Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2020) 29.

⁹⁶ Ibid., 30.

⁹⁷ Ibid., 30. Nama-nama semisal Ali Syariati, Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Mohammed Arkoun, Jaʿ al-Jaberi, Abdullahi an-Naim, Asghar Ali Engineer, Fatima Mernissi, Amina Wadud, Khaled Abou EI-Fadl, Farid Esack, Bassam Tibi, Adonis, Muhammad al-Ashmawy, Muhammad Sharur, Tariq Ramadan, Nasr Hamid Abu Zaid, dan masih banyak lagi.

banyak Ahmad, Mahmud, dan Muhammad dapat mengklaim untuk berbicara Islam.⁹⁸

Sebagaimana berlangsung dalam sejarah Islam di Indonesia misalnya, media cetak di masa-masa awal tidak mampu meredupkan kekuatan Nahdlatul Ulama' dalam mengkonsolidasikan otoritasnya. Para 'Ulama yang terorganisir melalui Nahdlatul 'Ulama tersebut telah mampu mempertahankan otoritas religiusnya. Bahkan mereka bukan hanya mempertahankan otoritas religiusnya saja tetapi sekaligus mengintensifkan serta mengekstensifkan otoritas yang semakin menguat.⁹⁹ Dengan demikian otoritas selalu mendapatkan gangguan dan guncangan di satu sisi namun di sisi lain terjadi konsolidasi baru dari sebuah otoritas tertentu dalam konteks sosial tertentu pula.

Pada akhirnya pengetahuan keislaman mengikuti nalar saintifikasi dalam kajiannya. Sebagaimana yang kita lihat sebelumnya, artikel-artikel yang dipublikasikan oleh komunitas saintifik di PTKI benar-benar telah menggambarkan diri sebagai pengetahuan untuk menguasai (knowledge for power). Pengetahuan ini bukan lagi seperangkat *codes of life* yang harus dipatuhi agar mendapatkan *salvation* baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Masifnya pengetahuan keislaman memasuki tren ilmu sosial dan humaniora telah secara otomatis 'menghentikan' kritik metodologis-

⁹⁸ Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print". *Modern Asian Studies* (Vol. 27, No. 1 1993), 245.

⁹⁹ Jajat Burhanuddin, "Traditional Islam and Modernity: Some Notes on the Changing Role of the Ulama in Early Twentieth Indonesia," dalam Azrumardi Azra, Kees van Dijk, dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS Publishing, 2010), 66.

epistemologis yang selama ini bertubi-tubi menghampiri pengetahuan keislaman di PTKI. Secara umum kecurigaan terhadap pengetahuan sosial humaniora tidaklah sebesar terhadap filsafat. Pengetahuan sosial telah begitu karib sebagai pengetahuan semenjak di bangku sekolah dasar dengan judul *Ilmu Pengetahuan Sosial*. Karenanya kecurigaan terhadap pengetahuan ini relatif kecil dibanding dengan kecurigaan terhadap filsafat yang kontroversinya tidak pernah berujung.

Representasi dari tradisi Islam dalam pengetahuan sosial humaniora adalah Ibn Khaldun.¹⁰⁰ Secara pengetahuan, apa yang disuguhkan oleh Ibn Khaldun dianggap tidak memberikan dampak yang membahayakan apalagi bagi akidah umat Islam. Sebaliknya, resistensi yang kuat muncul terhadap filsafat yang menjadi basis berkembangnya pemikiran Islam yang ‘liberal’. Dalam tradisi panjang Islam yang melibatkan *Hujjat al-Islam* yang menyerang filsafat dengan *Tahafut al-Falasifah* telah meredupkan filsafat secara umum bahkan antipati terhadap produk filsafat Islam.¹⁰¹

Pengetahuan keislaman dengan sukses mencakup ilmu sosial humaniora dan meramunya sedemikian rupa sehingga mengangkat derajat pengetahuan keislaman pada tingkatan saintifik. Tak heran jika kita menyaksikan bahwa pengetahuan keislaman yang bertebaran di jurnal-jurnal internasional yang dikembangkan oleh komunitas epistemik perguruan tinggi keagamaan Islam lebih mirip dengan versi Clifford Geertz, Robert W. Hefner, Emili Beaty, Marx Woodward, dan seterusnya dan menampilkan ragam keserjanaan sosial yang

¹⁰⁰ Lihat George Ritzer dan Jeffrey Stepnisky, *Sociological Theory, Tenth Edition* (Los Angeles: SAGE Publication, 2018).

¹⁰¹ Al-Ghazali

sophisticated. Pengetahuan keislaman model seperti ini menjadi *role model* keserjanaan pengetahuan keislaman *par excellent* masa sekarang. Dengan standar pengetahuan empirik secara epistemologis, perkembangan pengetahuan keislaman diperiode ini benar-benar menghasilkan pengetahuan yang bisa dibilang sangat saintifik.

Sebelumnya telah disebutkan bahwa nalar pengetahuan sosial humaniora yang sekarang ini berkembang dan dikembangkan oleh sebagian besar negara-negara dunia merupakan manifestasi dan anak kandung dari peradaban modernisasi. Dengan balutan dan nomenklatur *social sciences* pengetahuan jenis ini mereguk status yang sama atau setidaknya dianggap sama dengan pengetahuan kealaman atau *natural sciences*.

Pertama, dengan mempertimbangkan produksi pengetahuannya yang dipublikasikan dalam jurnal-jurnal ilmiah, maka sesungguhnya mereka telah tercerabut dari status *warathat al-'anbiya'* yang selama ini disandang oleh para ilmuwan atau 'ulama' di luar institusi pengetahuan yang kita sebut dengan perguruan tinggi keagamaan Islam ini. *Warathat al-Anbiya'* memang merupakan sandangan religius yang kuat bukan saja karena pengetahuannya yang dimiliki adalah pengetahuan profetik, tetapi sekaligus pengetahuannya bersناد yang menutup kemungkinan dari pudarnya kemurnian agama Islam.¹⁰²

¹⁰² Realitasnya memang banyak dari para intelektual di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam berperan ganda dalam dunia ganda-nya. Produksi ilmiah yang dikaji oleh disertasi ini menunjukkan sikap afirmatif yang sangat kuat terhadap preferensi keyakinan ilmiahnya, sehingga bangunan pengetahuannya yang terpublikasikan dengan sangat meyakinkan sebagai sebuah karya akademis ilmiah dengan kebenaran saintifik tersebut. Namun di lain pihak mereka juga merupakan tokoh-tokoh masyarakat yang dipandang berpengetahuan keislaman tradisional yang menyandarkan kebenaran-kebenaran pengetahuannya pada nas-nas, teks-teks keislaman tradisional yang sumber

Kedua, pengetahuannya bukan lagi diproyeksikan untuk hidup (*knowledge for living*) sebagaimana pengetahuan keislaman religius tradisional berlangsung selama ini. Pengetahuan jenis ini pada umumnya merupakan imperatif-imperatif religius yang mengikat masyarakat baik secara ortodoksi maupun ortopraksi.¹⁰³ Karenanya pengetahuan ini pada umumnya adalah pengetahuan yang nir-gugat dengan kuasa atau bahkan otoritas yang sulit untuk digoyahkan. Pengetahuan keislaman di PTKI kemudian menjadi pengetahuan yang saintifik, yang beralih menjadi pengetahuan *for power*.

Otoritas religius yang menempel sejak dari muasalnyanya karena begitu lekat dengan sumber otoritas utama dari umat Islam, yakni al-Qur'an dan juga al-Hadith. Karena memang kedua hal ini secara *ijma'iy* merupakan sumber kebenaran utama dalam agama Islam. Al-Qur'an adalah sumber otoritas bagi umat Islam. Dalam perspektif ortodoksi dinyatakan bahwa Nabi Muhammad mendapatkan wahyu yang diperantarai oleh malaikat Jibril *lafzan wa maknan* dari Allah. Untuk menjaga otentisitasnya, Nabi sendiri tidak memiliki peran apapun kecuali sebagai penerima saja.¹⁰⁴ Al-Qur'an, bahkan dalam proses kodifikasi yang dilakukan oleh 'Uthman dipandang sebagai sebuah kesempurnaan yang mutlak. Meskipun kodifikasi itu dilakukan oleh manusia namun keputusan dan hasil dari proses *tadwīn* tersebut bersifat otoritatif dan berlaku abadi bagi seluruh umat manusia.¹⁰⁵

kebenarannya juga bersambung dan bersanad dengan nilai profetik. Karenanya mereka juga merupakan seorang *warathat al-anbiya'* bagi masyarakatnya.

¹⁰³ Kajian tentang ortodoksi secara komprehensif bisa dibaca dalam Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: a Critical Study* (Leiden: Brill, 2001)

¹⁰⁴ Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, (Malang: Madani, 2015) 12.

¹⁰⁵ Dalam perspektif yang berbeda, Arkoun mendefinisikannya sebagai *Official Closed Corpus* (Korpus Tertutup Resmi). Tertutup sebagai koskuensinya al-Qur'an tersebut sudah tidak bisa

Al-Qur'an sebagai teks suci ini membentuk tradisi sentralnya dan dilengkapi dengan hadith sebagai sub-tradisinya.¹⁰⁶ Kelompok sunni yang menjadi mayoritas Islam di dunia tidak memiliki pentahbisan otoritas religius.¹⁰⁷ Dan bagi sebuah kelompok keagamaan yang tidak memiliki pentahbisan otoritas adalah penting baginya untuk menempatkan tradisi sebagai pijakan kebenaran yang menjadi sumber otoritatif berikutnya. Karena bagi sebagian orang tradisi bersinonim dengan keteraturan, makna, kesakralan dan keseimbangan. Dan bagi sebagian lainnya tradisi adalah religiusitas anakronistik, keterbelakangan mental, kurangnya kreatifitas dan ketakutan akan inovasi.¹⁰⁸

Karenanya tradisi menjadi salah satu problem pokok yang mengganjal bagi kalangan pemikir Islam. Tradisi atau yang dalam bahasa al-Jabiri disebut sebagai *turāth* berkembang mengikuti irama perkembangan agama yang menyejarah.¹⁰⁹ *Turāth* yang merajut sejarah perkembangan agama ini seringkali menuntut “hak” untuk diperlakukan sama sebagaimana perlakuan terhadap wahyu. Hal ini cukup beralasan karena wahyu juga melakukan dialog dengan problematika masyarakat yang akhirnya membentuk *turāth*. Tetapi kadangkala pula *turāth* diabaikan oleh para pemikir muslim dengan logika bahwa teks wahyu yang harus menuntun kemana *turāth* harus diarahkan.

ditambah ataupun dikurangi lagi dan secara resmi menjadi keputusan tertinggi yang tidak bisa digugat. Dalam Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam*, 13.

¹⁰⁶ Ibrahim M. Abu Rabi', "Islamic Resurgence and the 'Problematic of Tradition' in the Modern Arab World: The Contemporary Academic Debate" dalam *Islamic Studies* (Vol. 34 No. 1), 44

¹⁰⁷ Hamdeh, "Syaiikh Google as Hafiz al-'Asr. 68.

¹⁰⁸ Rabi', "Islamic Resurgence. 44.

¹⁰⁹ Muhammad "Abid al-Jabiri, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt ..wa Munāqasāt* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1999), 24.

Turāth, meskipun secara harfiah memiliki padanan dalam bahasa Indonesia yang biasa dipakai adalah tradisi, namun kata *turāth* ini menurut Walid Hamarneh tidak hanya memiliki makna semantis tetapi juga ideologis. Ia tidak dapat menemukan padanan yang tepat dalam bahasa Inggris yang mengandung makna sejalan dengan kata *turāth* dalam bahasa Arab tersebut. Oleh karena itu ia memilih kata *tradition and heritage* sebagai pasangan kata tak terpisahkan untuk makna *turāth*.¹¹⁰ Al-Jābirī sendiri memandang *turāth* adalah kebudayaan yang dilihat sebagai bagian yang esensial dari eksistensi dan kesatuan umat Islam maupun bangsa Arab. Disini *turāth* dipahami bukan hanya sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan atau peninggalan masa lampau, tetapi adalah bagian dari penyempurnaan akan kesatuan ruang lingkup kultur yang terdiri atas doktrin, agama atau shari‘ah, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, kerinduan dan harapan-harapan.¹¹¹

Dengan demikian, rajutan tradisi telah menyusun dan merangkai cara berfikir sebuah masyarakat tertentu sehingga secara hegemonik “memaksa” (tanpa disadari) masyarakat tertentu tersebut untuk mengikuti kaidah dan pola pikir yang berkembang turun temurun tanpa terlebih dahulu harus mempertanyakannya. Dengan demikian keberadaan *turāth* dianggap sebagai bagian dari eksistensi manusia yang tergabung, dalam hal ini dengan ‘Islam,’ secara *taken for granted*.

Ketika satu generasi dilanda rasa tidak aman terhadap apa yang dianggap sebagai budaya unggul, maka muncul kerinduan dan aspirasi akan masa lalu yang

¹¹⁰ Lihat Hamarneh, catatan kaki no. 11, “Pengantar,” dalam Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam* ter. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003),

¹¹¹ Al-Jābirī, *al-Turāth*, 24.

murni dan dapat dikelola. Hal itu yang oleh Abu Rabi' sebut sebagai fase klasik. Klasikisme dipandang otoritatif dalam hal-hal yang patut dipertanyakan dan dipersengketakan. Namun demikian klasikisme juga memiliki dua sisi yakni sebuah konsep yang dinamis dan mendinamisir dan di sisi lain adalah gagasan statis tentang kesempurnaan.¹¹²

Atas landasan berpikir seperti di atas secara simultan pengetahuan keislaman mengalami proses rekayasa menuju pada jalan modernisasi yang dianggunkan pada zaman Orde Baru. Dengan pemikiran yang memiliki preferensi pada “modernisasi” yang telah digagas oleh Orde Baru tersebut membuat Soeharto memilih Mukti Ali untuk melakukan modernisasi di bidang agama.¹¹³ IAIN saat itu dianggap sebagai kolot dan tradisional. Mukti Ali merasa perlu mengintrodusir pendekatan empiris atas Islam sebagai cara untuk menafsir ulang Islam dalam konteks modernitas.¹¹⁴

“Acuan Studi Islam baru” (*the new matrix of Islamic Studies*) nama yang disematkan oleh Kersten kepada perintis pengetahuan pasca Madjid-Wahib yang bermarkaz di Ciputat seperti Azyumardi Azra, Bahtiar Effendy, Saiful Mujani, dan Ihsan Ali-Fauzi yang menempatkan studi keislaman yang semula dikaji melalui pendekatan teologis, filosofis, dan hermeneutis sekarang dilengkapi dengan metodologi ilmu-ilmu sosial.¹¹⁵

¹¹² Rabi', "Islamic Resurgence. 44.

¹¹³ Munhanif Dalam Azra dan Saiful Umam (ed), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta: INIS, 1998) 278-293.

¹¹⁴ Ibid. 281-282.

¹¹⁵ Carool Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*, (London: Hurst & Company, 2015) 264.

Tujuan utama dari metodologi yang dikembangkan oleh Amin Abdullah adalah mendapatkan program riset yang komprehensif dengan mendamaikan pengetahuan keislaman tradisional dengan segala klaim kebenarannya yang cenderung mutlak dengan skeptisisme relatif dari ilmu humaniora dan ilmu sosial modern yang menempatkan agama sebagai fenomena sosial.¹¹⁶ Dengan itu semua, ia berharap pengetahuan keislaman mendapatkan komprehensifitas yang paripurna atau yang ia klaim sebagai holisme. Ia bermaksud menggeser dari pola pengetahuan keislaman yang fondasional menuju holisme yang ia terjemahkan sebagai integratif-interkonektif.¹¹⁷

Argumentasi mengapa proses ini dilabeli sebagai politik pengetahuan keislaman di Indonesia adalah sebagai berikut: Pertama, pengetahuan keislaman adalah sinonimitas dari kebenaran (*truth*) yang diyakini oleh para pemeluknya. Karena ia adalah sebuah kebenaran, ia berlangsung dalam sebuah diskursivitas yang sub-diskursivitas di dalamnya berkontestasi untuk merangsek pada posisi *the reigning truth*. Belum lagi kebenaran yang tersemat dalam pengetahuan Islam juga berkontestasi dengan diskursivitas pengetahuan yang non-agama (pengetahuan yang terlahir dari peradaban Barat) untuk menjadikan dirinya sebagai rezim kebenaran. Dalam perspektif Foucaultian dinamika seperti ini disebut sebagai *politics of truth* (politik kebenaran).¹¹⁸

¹¹⁶ Ibid., 269.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Michel Foucault, *The Politics of Truth*, trans. Lysa Hochroth and Catherine Porter (Los Angeles: Semiotext(e), 2007).

Kedua, pengetahuan keislaman merupakan representasi dari kebenaran dan karenanya tersemat di dalamnya adalah sebuah otoritas. Konsepsi otoritas yang selalu melekat dalam kebenaran baik itu dalam pengetahuan keislaman ataupun pengetahuan saintifik yang terlahir dari peradaban Barat maka kontestasi dan konsolidasi serta pergulatan otoritas tersebut berlangsung dalam sebuah peristiwa politik. Lebih-lebih, otoritas itu sendiri merupakan konsepsi politik yang baku.

Fase konsolidasi pengetahuan keislaman saintifik ini berlangsung panjang dalam sejarah PTKI di Indonesia. Ia pada akhirnya mengambil tempat yang paling luas dalam konstruksi pengetahuan keislaman dengan klaim 'akademis'nya. Sebuah nama yang diabadikan bagi pengangsu pengetahuan di perguruan tinggi di seluruh dunia termasuk di Indonesia. Akademisi menjadi nama yang jamak disandang oleh orang yang berproses melalui ilmu pengetahuan dalam sebuah perguruan tinggi tersebut. Saking istimewanya komunitas ini nama yang disematkan pun juga istimewa. *Sivitas Akademika* yang merujuk pada dosen dan mahasiswa yang berkecimpung dalam dinamika pengetahuan yang luhur ini. Sebuah istilah yang sangat elitis dan eksklusif.

Setelah kegagalan pengetahuan keislaman yang mengedepankan kreasi deduktif dengan pemikiran Islam yang melahirkan pemikir pemikir besar dan sekaligus folowernya yang bejibun, namun resistenis yang luar biasa terhadap pengetahuan model seperti ini juga luar biasa. Al-Jabiri, Arkoun, Shahrur dan deretan nama-nama keren lainnya dalam dunia kepemikiran hanya melahirkan antipati dan tuduhan liberalisme serta sekularisme yang sloganistik. Maka pengetahuan empiris-empik menjadi sandaran berikutnya.

Argumentasi tentang membumikan pengetahuan keislaman dalam dunia sosial dianggap penting sehingga memerlukan ‘bantuan’ pengetahuan sosial semisal ilmu politik, sosiologi, antropologi, juga *cultural studies* dan seterusnya. Bantuan ini yang pada gilirannya menempatkan piranti pengetahuan tersebut sebagai metodologi yang yang mematrikan otoritas saintifiknya dengan meyakinkan. Ia tidak lagi dibenturkan dengan dogma ortodoksi keyakinan yang selama ini dipegang teguh umat Islam.

Produksi pengetahuan keislaman yang terus dipublikasikan dalam jurnal-jurnal ilmiah menunjukkan animo yang tinggi terhadap pengetahuan dengan payungi oleh otoritas saintifik ini. Artikel-artikel dengan kadar saintifik yang otoritatif bertebaran dan menjadi identitas baru bagi pengetahuan keislaman saat ini. Di masa terkini, Jurnal berstandar internasional bereputasi menjadi acuan seseorang dinyatakan profesional sebagai ilmuwan atau belum.

Dalam konteks berpengetahuan, Jurnal ilmiah atau saintifik menjadi indikator bagaimana para ilmuwan di PTKI melakukan produksi pengetahuan. Strata tertinggi dari perhelatan saintifik bersemayam dalam Jurnal Internasional yang terindeks Scopus.¹¹⁹ Dan di sanalah produksi pengetahuan berlangsung dengan segala dinamikanya. Produksi pengetahuan ini sekaligus menandai bagaimana pengetahuan PTKI terkini secara formatif terbentuk.

Secara tidak langsung, mengingat tingginya derajat produksi jurnal Scopus ini, maka pengetahuan yang berada pada jurnal-jurnal lainnya menjadi kurang

¹¹⁹ Sebenarnya ada beberapa lembaga pengindeks yang lain selain Scopus, namun secara simplistik di Indonesia penyebutan Jurnal terindeks Scopus atau Jurnal Scopus telah merepresenatasikan derajat tertinggi dalam Jurnal ilmiah atau saintifik.

bermakna dan kurang mewakili narasi pengetahuan keislaman di PTKI meskipun dengan jumlah yang bejibun. Dalam perpektif *outward looking*, Jurnal ilmiah memberikan sumbangsih pada studi pengetahuan Keislaman dalam helatan pengetahuan global atau internasional. Dalam pengertian *inward looking* jurnal Scopus ini menunjukkan kasta tertingginya. Terlepas dari itu semua, jurnal ilmiah mencerminkan bagaimana formasi pengetahuan keislaman di PTKI. Selain sejarah yang dibangun telah begitu lama oleh para akedmisi atau ilmuwan Islam PTKI di Indonesia.

Pengetahuan keislaman Indonesia akan mewarnai pengetahuan sosial Indonesia, namun secara signifikan otoritas religius yang dahulu melekat di dalamnya akan semakin redup. Para ilmuwan sosial Barat, sebut saja misalnya Clifford Geertz, dan lain-lain menjadi basis referensial bagi pengetahuan keislaman kontemporer. Pengetahuan keislaman bahkan tidak absah jika belum menginjak bahu raksasa pengetahuan Barat tersebut.

Pengetahuan keislaman non saintifik, misalnya pengetahuan bersanad pesantren, dengan demikian mulai pudar dari khazanah keberpengetahuan produktif di PTKI. Paradigma, metode dan metodologi pengetahuan model pesantren tidak tersentuh oleh pengetahuan jenis ini. Beberapa kali pesantren tetap menjadi idola dan primadona penelitian tetapi pada batas ia menjadi obyek penelitian dan bukannya pengembangan pengetahuan dari pesantren itu sendiri.¹²⁰

¹²⁰ Tidak peduli apakah para akademisi atau ilmuwan PTKI ini alumnus pesantren atau bukan, tetapi produksi pengetahuannya merupakan cerminan dari manhaj dan mazhab 'Barat' dengan segala variannya.

Peter Mandaville menyatakan bahwa produsen dan transmitter pengetahuan dalam Islam adalah para *Religious Scholars* (Ulama'), atau pemimpin kharismatik dari persaudaraan mistis (*Sheikh Sufi*).¹²¹ Dalam pengetahuan keislaman di PTKI Ulama' dan sheikh sufi bukan merupakan produsen dan transmitter utama. Mereka yang memproduksi pengetahuan keislaman di lembaga ini merupakan akademisi atau ilmuwan.

Masih menurut Mandaville, Islam yang tidak memiliki struktur klerik formal dan institusi 'gereja' menjadikan sejarah produksi pengetahuan yang otoritatif dalam Islam telah menjadi suatu kompetisi antara beragam orde sosial, epistemologis dan politis. Tetapi Mandaville mengklaim terjadi intensifikasi kecenderungan yang mengarah pada desentralisasi otoritas dalam Islam.¹²² Namun hal ini menunjukkan bahwa berbagai gagasan otoritas yang berada dalam berbagai kategori produsen dan transmitter atau penyampai pengetahuan yang sah.

Dengan demikian otoritas menjadi penting untuk memahami dinamika produksi pengetahuan kontemporer karena ia menunjukkan bahwa globalisasi telah mengganggu dan menggoncang sistem produksi pengetahuan baik dari segi status ontologis maupun lokasi spasial otoritas tersebut meskipun disatu sisi ketahanan modalitas tradisional dari wacana otoritatif dalam Islam masih cukup kuat.¹²³ Beragam orientasi doktrinal yang dikemukakan dalam dunia Islam tentang fungsi pengetahuan khususnya secara sosial menjadi pembuka bagi munculnya

¹²¹ Peter Mandaville, "Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World" dalam *Theory, Culture and Society* (Vol. 24 No. 2, 2007). 101.

¹²² *Ibid.*, 102.

¹²³ Peter Mandaville, "Globalization and the Politics of Religious Knowledge," 103-104.

diskusi tentang pluralitas fungsi pengetahuan agama. Pertanyaan ini menurut Mandaville menjauhkan dari gagasan bahwa agama adalah sumber utama yang darinya seseorang memperoleh pengetahuan tentang apa yang harus dilakukan didunia ketika dihadapkan pada serangkaian keadaan tertentu.¹²⁴ Hal ini juga menegaskan ulang tentang sejumlah perspektif yang berkontestasi atas nama fungsi pengetahuan religius dalam Islam. Berikutnya memunculkan penciptaan, pelibatan dan penyebaran pengetahuan pengetahuan yang menghasilkan pemahaman yang lebih luas tentang makna dan tujuan pengetahuan keislaman. Hal ini juga yang pada gilirannya dipahami bahwa pengetahuan agama adalah bagian dari wacana otoritatif yang berkelindan dengan beragam wacana lainnya.¹²⁵

D. Otoritas Saintifik sebagai *The Reigning Truth*

Dalam perspektif Islam, Ilmu berasal dari al-Qur'an yang dianggap sebagai sumber dari sekian banyak ilmu tentang eksistensi manusia.¹²⁶ Dalam perspektif ini, menurut Huda, al-Qur'an diyakini sebagai esensi dari pengetahuan rasional atau ilmiah serta pengetahuan agama dalam Islam. Pengetahuan ilmiah, distimulasi oleh eksperimen, observasi dan data empiris yang berkebalikan dengan pengetahuan spiritual atau keagamaan yang terutama didorong oleh interpretasi abstrak dari data yang diwahyukan¹²⁷

¹²⁴Ibid., 104.

¹²⁵ Ibid., 104.

¹²⁶ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*. (2007)

¹²⁷ Miftachul Huda, Jibril bin Yusuf, Kamarul Azmi Jasmi, Gamal Nasir Zakaria, "Al-Zarnuji's Concept of Knowledge (*'Ilm*)" dalam *SAGE Open*, (Vol. 6 No. 3, 2016) 1-13.

Misalnya otoritas ulama' dalam menentukan hukum keluarga Islam di Indonesia telah diragukan sedemikian rupa. Otoritas ulama' dalam bidang ini telah diinterupsi oleh sejumlah profesor, hakim, dan aktivis, yang sesungguhnya secara tradisional tidak memiliki otoritas dalam mengembangkan hukum Islam. Hal ini ditambah dengan pertanyaan ulang terhadap sumber otoritas tekstual tradisional. Sehingga fiqh klasik dari mazhab Sunni yang telah menjadi sumber utama hukum Islam Indonesia hingga saat ini mendapatkan pertentangan oleh sejumlah ahli hukum reformis dari kalangan ulama' akademisi, mahkamah agung, yang berusaha menyelesaikan masalah kontemporer dengan penafsiran langsung terhadap al-Qur'an dengan menggunakan Usul al-Fiqh, dikombinasikan dengan wawasan dari ilmu humaniora dan sosial.¹²⁸

Penelitian yang dilakukan oleh Anne K. Bang, menunjukkan terjadinya perubahan dan pergeseran sumber otoritas keislaman di Zanzibar khususnya. Ia menilai bahwa keberadaan buku dan manuskrip di Zanzibar dari tahun 1850 menunjukkan orientasi pada otoritas tekstual. Hal ini menunjukkan bahwa gagasan pada Islam yang benar (*right*) dan betul (*correct*) seringkali mengacu pada kata-kata tertulis, dan seringkali berasal dari teks yang berasal dari timur tengah, sehingga merongrong gagasan sebelumnya tentang Islam yang benar yang ditegaskan oleh aristokrasi perkotaan tradisional. Yang terjadi adalah tekstualisasi kharisma (*textualization of charisma*) dalam pengertian bahwa otoritas tidak lagi

¹²⁸ Alfitri, "Whose Authority? Contesting and Negotiating the Idea of Legitimate Interpretation of Islamic Law in Indonesia" dalam *Asian Journal of Comparative Law*, 10 (2016), 211-2.

hanya bertumpu pada seseorang atau beberapa orang, tetapi lebih pada kemampuan seseorang untuk mengakses teks.¹²⁹

Arkoun dalam “The Concept of Authority in Islamic Thought: *La Hukma Illa Lillah*” sebagaimana dikutip Farouk Mitha, melacak genesis dari isu terminologis dan menjelaskannya sebagai akibat dari pertemuan Eropa dengan Dunia Muslim, khususnya studi oriental di mana para sarjana Eropa yang belajar sejarah dan pemikiran Islam mau tidak mau akan mengubah kategori terminologis sejarah Eropa seperti gereja dan negara, atau religius dan sekuler ke dalam sejarah Islam. Dalam framework Arkoun otoritas dalam Islam berlangsung melalui dua fase, kemunculan dan ekspresi otoritas selama kehidupan Nabi dan kedua artikulasi dan pergulatan konsepsi otoritas yang berbeda-beda pasca kenabian. Dalam Farouk Mitha, Framework dari Arkoun ini kemudian memunculkan kerumitan yang dihadapi umat Islam berkaitan dengan otoritas. Dan kesulitan utamanya adalah bahwa seluruuh generasi pasca wafatnya Nabi terus berjuang untuk mempertahankan hubungan dengan otoritas dan teladan kharismatik dari sang Nabi.¹³⁰

Menurut Nico J.G. Kaptein, otoritas agama adalah konsep yang sangat luas dan berwujud dalam beragam cara yang tak terbatas. Ia dapat diwujudkan dalam pengertian tertentu, dalam teks, dalam individu-individu, dalam kelompok orang

¹²⁹ Anne K. Bang, “Authority and Piety, Writing and Print: A Preliminary Study of the Circulation of Islamic Texts in Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Zanzibar” dalam *Africa* (Vol. 81 No. 01, 2011) 92.

¹³⁰ Farouk Mitha, *Re-reading al-Ghazālī: Orthodoxy, Reason and Authority in the Kitab al-Mustazhirī* (Thesis: Institute of Islamic Studies McGill University, 1993),

dan dalam institusi dalam arti kata yang luas.¹³¹ Dalam kaitannya dengan otoritas fatwa, Kaptein menyatakan, bahwa pada awalnya otoritas religius tradisional berada pada mufti individu. Namun seiring berdirinya organisasi-organisasi Islam pribumi sejak awal abad 20 otoritas keagamaan disuarakan secara kolektif.¹³²

Dalam masyarakat tradisional ulama menempati posisi pemimpin agama yang berfungsi sebagai “perantara” antara dunia ketuhanan dan duniawi; dunia ketuhanan diyakini tidak dapat diakses oleh orang awam tetapi memiliki banyak pengaruh pada apa yang terjadi di dunia profan. Bagi masyarakat awam, ulama tersebut memiliki pengetahuan sakral dan kekuatan magis karena kedekatannya dengan Tuhan. Posisi ini sebagian merupakan hasil dari peran penting ulama dalam menyebarkan ajaran Islam.¹³³

Secara organisasional otoritas religius di Indonesia bertakhta sederhananya pada dua ormas terbesar di Indonesia yakni NU dan Muhammadiyah. Dua organisasi keislaman ini dianggap sebagai *mainstream* keislaman di Indonesia. Keduanya mengendalikan pengetahuan keislaman di luar institusi perguruan tinggi keagamaan Islam. Otoritas kedua organisasi ini begitu kuat mengakar dalam masyarakat Indonesia. Tak kurang seorang Amin Abdullah menyebut kedua organisasi ini sebagai *official Islam* di Indonesia.¹³⁴ Meskipun peran mereka secara

¹³¹ Nico J.G. Kaptein, The Voice of the ‘*Ulama*’: *Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, dalam *Archives de sciences sociales des religions* (Vol. 125, 2004) 115.

¹³² *Ibid.*, 124.

¹³³ Machasin, “Struggle for Authority between Formal Religious Institution and Informal-Local Leaders” dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS Publishing, 2010), 116.

¹³⁴ M. Amin Abdullah, “Religious Authority in Indonesian Islam: Mainstream Organizations Under Threat?” dalam Norshahril Saat dan Ahmad Najib Burhani (eds.) *The New Santri*, 14-15.

kenegaraan tidak didefinisikan dengan jelas, namun fakta sejarah tidak bisa mengabaikan peran dua organisasi Islam ini dalam memainkan otoritas religius mereka di Indonesia.¹³⁵ Bahkan dua organisasi ini telah menjadi bagian dari tatanan masyarakat yang mendalam. Hal ini berlangsung sedemikian mengakar sebagai konsekuensi dari identifikasi dan intervensi kedua organisasi ini dalam kehidupan publik.¹³⁶ Karenanya tak berlebihan jika Andrée Feillard menyebutnya dengan pilar religius bagi stabilitas negara (*the religious pillars of the country's stability*).¹³⁷

Kaptein meyakini bahwa sumber otoritas utama adalah teks sebagai pegangan hukum otoritas klasik. Sedangkan kelompok modernis menetapkan sumber otoritasnya adalah al-Qur'an dan al-Hadith.¹³⁸ Menariknya Kaptein dengan jeli menyebut bahwa bahasa otoritas religius adalah bahasa Arab. Selanjutnya ia berkesimpulan bahwa konsep otoritas keagamaan tidaklah bersifat statis, tetapi tunduk pada perubahan politik, sosial, lanskap pendidikan dan agama di Indonesia.¹³⁹ Selanjutnya ia mengklaim bahwa akhir-akhir ini otoritas keagamaan tidak lagi menjadi satu-satunya wilayah ulama', dimana sebagai pakar keagamaan *par excellence* telah lama memonopoli tafsir agama. Sebagai salah satu hasil pendidikan massal dan pertumbuhan melek huruf, non-spesialis terpelajar

¹³⁵ Abdulkader Tayob, "Role and Identity of Religious Authorities in the Nation State: Egypt, Indonesia and South Africa Compared" dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS Publishing, 2010), 85.

¹³⁶ Abdulkader Tayob, "Role and Identity, 85

¹³⁷ Andrée Feillard, "From Handling Water in a Glass to Coping with an Ocean: Shifts in Religious Authority in Indonesia" dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority*. 157.

¹³⁸ Kaptein, "The Voice of the 'Ulama': *Fatwas* and Religious Authority in Indonesia", 127.

¹³⁹ *Ibid.*, 128.

juga ikut memasuki perdebatan agama dan dengan demikian ikut andil dalam pembentukan otoritas keagamaan yang baru.¹⁴⁰

Sayangnya otoritas keagamaan yang dibentuk/terbentuk oleh akademisi PTKI sebagai komunitas religius belum solid karena tidak terjadi konsolidasi religius sebaik konsolidasi komunitas saintifik. Meskipun secara personal-individual terdapat akademisi yang memiliki kapabilitas dalam menghasilkan pengetahuan yang bersandar pada otoritas religius, namun tampak sekali jika bersifat sporadis dan tidak menghasilkan pengetahuan otoritatif yang kolektif.

Hal ini pada gilirannya akan memudahkan ortodoksi di PTKI, tidak sebagaimana ortodoksi yang terus berlangsung dalam organisasi keagamaan. Terma tentang ortodoksi selama ini selalu mengacu kepada tradisi *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* atau kelompok sunni yang statis, reifikatif dan universal tentang Islam, tentu saja hal ini bertolak belakang dengan Islam modern yang dinamis dan kontroversial.¹⁴¹ Talal Asad meneliti pada 1986 bahwa klaim ortodoksi merupakan sebuah refleksi dari kekuasaan dan prestasi. Asad berkeyakinan bahwa kekuasaan ortodok sebagai neksus di dalam tradisi diskursif. Dengan kata lain ortodoksi adalah pelaksanaan kekuasaan melalui produksi pengetahuan dalam lembaga penafsiran, penerbitan buku, dan komunitas lokal yang tetap terhubung dengan dunia muslim yang lebih besar melalui sarana komunikasi.¹⁴²

¹⁴⁰ Ibid., 128.

¹⁴¹ Richard C. Martin dan Abbas Barzegar, "Formation of Orthodoxy", 185.

¹⁴² Ibid., 185.

BAB VI

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Kesimpulan yang dihasilkan dari pemaparan bab-bab sebelumnya adalah sebagai berikut:

1. Pada periode formatif, pengetahuan keislaman yang hendak dikembangkan dalam Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) adalah pengetahuan keislaman yang berorientasi pada modernisasi. Hal ini sangat berkaitan dengan pertama visi dan misi negara itu sendiri di mana berada dalam naungan kementerian atau departemen dari sebuah organisasi negara selalu bermakna bahwa ia adalah produk dari modernisasi. Tidak satupun negara di dunia ini yang menghindarkan diri dari kehidupan modern baik secara partikular ataupun general. Yang kedua, para *founders* PTKI di masa awal adalah kolaborasi para agamawan atau ulama' dengan para teknokrat yang memiliki ambisi pada modernisasi. Pada periode formatif ini, usaha untuk mengkonstruksi pengetahuan keislaman sejatinya bukanlah proses 'menitipkan' pengetahuan keislaman tradisional ke negara ataupun proses modernisasi yang dilakukan oleh para intelektual Barat terhadap pengetahuan keislaman tetapi lebih merupakan negosiasi atas dua pengetahuan yang masing-masing telah memiliki otoritas sendiri-sendiri. Negosiasi ini melahirkan modernisasi pada kelembagaan pada awalnya, semacam memadrasahkan sistem pendidikan pesantren di masa lalu.

Legalisasi ijazah sebagai produk dari lembaga negara untuk mendapatkan pekerjaan-pekerjaan formal kenegaraan dan bahkan perusahaan-perusahaan umum. Dalam konteks ini bisa dikatakan otoritas religius dalam pengetahuan keislaman masih belum tergerus meskipun telah dikemas dalam perguruan tinggi yang dikelola negara.

2. Produksi pengetahuan keislaman saintifik ini berlangsung dengan konsolidasi komunitas epistemik para akademisi Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. Komunitas epistemik yang terkonsolidasikan dalam pengetahuan keislaman yang saintifik ini memainkan peran yang amat *powerful* sehingga ‘membuyarkan’ soliditas komunitas epistemik yang berbasis pada otoritas religius dalam kontestasi produksi pengetahuan keislaman. Sebaliknya pengetahuan keislaman yang berbasis pada otoritas religius tidak terkonsolidasi dan tidak menghasilkan komunitas epistemik yang mapan. Hal ini menyebabkan pencarian terhadap pengetahuan keislaman yang otoritatif secara saintifik (*pursuit of authoritative islamic studies scientifically*) lebih menjadi karakteristik dan bahkan identitas pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam daripada pencarian terhadap pengetahuan keislaman yang otoritatif secara religius (*pursuit of authoritative islamic studies religiously*). Pengetahuan keislaman yang otoritatif telah melampaui sekat-sekat ideologis yang parsial melalui jurnal-jurnal ilmiah yang semakin banyak jumlahnya dengan standar keilmiah yang terus-menerus dilanggengkan oleh para akademisi dari perguruan tinggi keagamaan Islam tersebut. Sedangkan

model pengetahuan keislaman yang otoritatif secara religious jarang sekali tampil sebagai bagian dari produksi pengetahuan di jurnal-jurnal tersebut. Pendeknya, jurnal ilmiah tersebut ‘dikuasai’ oleh komunitas epistemik saintifik. Karenanya, komunitas epistemik dari pengetahuan keislaman di perguruan Tinggi Keagamaan Islam adalah komunitas epistemik saintifik.

3. Sejarah pengetahuan keislaman di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam berlangsung dalam konteks politik otoritas pengetahuan yang dinamis. Pada masa awal pengetahuan keislaman di perguruan tinggi keislaman merupakan cerminan dari otoritas pengetahuan tradisional yang telah berlangsung di negeri ini. Pengetahuan keislaman model ini menempatkan otoritas keagamaan sebagai yang utama dibandingkan lainnya. Hal ini sebanding lurus dengan misi kenabian itu sendiri. Otoritas religius ini menempatkan pengetahuan keislaman sebagai yang sakral dan *inqiyadiy*. Dalam derajat tertentu terjadi apa yang disebut Arkoun sebagai *taqdis al-afkar al-diniyyah*. Selanjutnya modernisasi di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam memasuki jantung pengetahuan keislaman itu sendiri. Pada area *al-afkar al-diniyyah* ditandai dengan serangan bertubi-tubi pemikiran keislaman kontemporer terhadap pengetahuan keislaman tradisional yang dicandera sebagai tekstual-normatif serta tidak *shalih li kull al-zaman wa al-makan*. Serangan yang dilakukan dengan mengungus pemikiran kontemporer yang mengklaim sebagai pemikiran keislaman yang relevan dengan semangat zaman ini menampilkan para pemikir Islam dunia semisal Fazlur Rahman, Muhammad ‘Abid al-Jabiri, Mohammed

Arkoun, dan seterusnya. Serangan melalui praktik diskursif ini berhasil mengeksklusi pengetahuan yang berbasis pada otoritas reigius ini. Praktik diskursif ini meminggirkan pengetahuan tradisional tekstual normatif dari kontestasi produksi pengetahuan melalui beragam media publikasi pengetahuan keislaman utamanya dalam jurnal ilmiah. Namun demikian serangan balik dari luar arena menginterupsi berkembang-pesatnya pemikiran keislaman yang dilabeli dan dituduhkan dengan liberalisme dan sekularisme ini. Bahkan tudingan terjadi pemurtadan di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam telah membelokkan arus sejarah pengetahuan keislaman. Perkembangan pengetahuan keislaman yang bertumbuh subur dalam format pemikiran Islam tersebut beringsut dari praktik diskursif pengetahuan *mainstream*. Pemikiran-pemikiran mereka mulai enggan untuk tampil dalam jurnal dan buku-buku yang awalnya getol mengusung gagasan para pemikir kontemporer tersebut. Namun demikian, pengetahuan keislaman menemukan bentuknya yang baru dalam kerangka saintifik. Ilmu-ilmu sosial dan humaniora menjadi pondasi baru bagi pengetahuan keislaman kontemporer. Penggunaan teori-teori yang sosial dan nama-nama teoritisi besar yang malang melintang dalam penelitian sosial, semisal Max Weber, Durkheim, Karl Marx, Peter L. Berger, Pierre Bourdieu, Foucault, dan juga pemanfaatan penelitian para Indonesianis semisal Clifford Geertz dan lainnya telah mengubah epistemologi pengetahuan keislaman menjadi empiris-empirik dan menjauhkan dari teoritik-etik. Jadi, secara bersamaan pengetahuan keislaman ini mendulang

otoritas saintifik secara lebih paripurna. Karenanya jenis pengetahuan seperti ini telah menjelma sebagai kebenaran yang berkuasa (*the reigning truth*).

B. Implikasi Teoretik

1. Pergulatan otoritas saintifik dan otoritas religius dalam pengetahuan keislaman di perguruan tinggi keagamaan Islam telah berlangsung dalam sejarah yang cukup panjang dan melibatkan beragam dialektika, diskusi, diskursus yang dimuati oleh kuasa atau power di dalamnya. Dalam kacamata Foucauldian khususnya genealogi, praktik diskursif dan komunitas epistemik pergulatan tersebut telah menghantarkan pada pengetahuan keislaman yang mengikuti paradigma dan metodologi saintifik sebagaimana yang termaktub dalam artikel jurnal ilmiah sebagai bagian dari produksi pengetahuan. Dengan kecenderungan saintifikasi pada pengetahuan keislaman di PTKI yang terjadi bukan hanya pengetahuan adalah kuasa (*knowledge is power*), tetapi di antara beragam pengetahuan yang ada pengetahuan saintifik telah dan akan selalu memenangkan kontestasinya.
2. Politik pengetahuan ala Omid Safi menempatkan negara dengan *ideological state Apparatus* sebagai yang paling berkepentingan secara ideologis untuk memapankan kekuasaannya. T. Sidel dengan John T Sidel dalam *The Changing Politics of Religious Knowledge in Asia: The Case of*

Indonesia mengajukan asumsi utama dan pertamanya adalah bahwa *knowledge is power*. Dalam hal ini ia berasumsi monopoli agama lama, batas-batas agama lama, dan jangkar lama dari agama telah lenyap. Hal ini diakibatkan oleh demokratisasi agama yang juga telah menghasilkan ketidakpastian yang meresahkan (*unsettling uncertainties*). Politik pengetahuan dalam ruang publik Indonesia berlangsung secara ketat dalam perebutan kuasanya. Sedangkan Peter Mandaville dalam “Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World” mendaku terjadinya pluralitas otoritas keagamaan yang didasarkan pada orde sosial, epistemologis maupun politis. Mandaville mengklaim terjadi intensifikasi kecenderungan yang mengarah pada desentralisasi otoritas dalam Islam. Selanjutnya terma politik pengetahuan juga digunakan oleh Joanne Coysh dalam buku *Human Rights Education and the Politics of Knowledge*. Melalui teori diskursus Foucauldian, Coysh berasumsi bahwa praktik diskursif adalah penyusun pengetahuan masyarakat. Dan dari sana pula diskursus saintifik melakukan penetrasi bidang-bidang pengetahuan dan membentuknya. Cara di mana kuasa memproduksi pengetahuan mendasari dan didasarkan pada praktik-praktik dan relasi dominasi yang berlangsung dalam masyarakat.

Secara umum penelitian dalam disertasi ini mengafirmasi terjadinya politik pengetahuan yang berlangsung di perguruan tinggi keagamaan Islam dengan intensitas dan mode politik yang berbeda. Melalui teori genealogi, praktik diskursif dan komunitas epistemik politik pengetahuan keislaman

berlangsung dalam produksi pengetahuan dan membentuk baik secara ontis maupun ontologis tentang apa yang disebut sebagai pengetahuan keislaman di PTKI, yakni pengetahuan keislaman saintifik dengan bersandar sepenuhnya pada otoritas saintifik.

3. Secara teoritik menggantungkan harapan bahwa perguruan tinggi keagamaan Islam akan menjadi komunitas epistemik religius adalah jauh dari angan. Konsolidasi religius secara epistemik tidak muncul secara tunggal. Dengan demikian wajah perguruan tinggi keagamaan Islam adalah wajah saintifik yang bersanding dengan perguruan tinggi yang berada dalam kelola kementerian pendidikan dan kebudayaan dan bukan sebagai varian baru dari arus keberislaman sebagaimana yang selama ini berlangsung di Indonesia dengan mapan.

C. Keterbatasan Studi

Dalam mengkaji politik pengetahuan keislaman di PTKI utamanya terkait dengan produksi pengetahuan melalui jurnal-jurnal ilmiahnya tentu saja studi memiliki keterbatasan sebagai berikut:

1. Sebagai penelitian yang memusatkan pada aspek produktif dari pengetahuan tentu saja pengetahuan ini kurang lebih mengabaikan proses pergulatan reproduktifnya. Bagaimana kurikulum didesain, dikembangkan dan diajarkan kepada mahasiswa dan berproses bersama

seluruh sivitas akademika tidak menggambarkan secara memadai dalam penelitian ini.

2. Penelitian ini tidak menyinggung aspek ideologi pengetahuan tertentu, dengan hanya mengklasifikasi sebagai pengetahuan keislaman yang saintifik dan religius dalam terminologi yang utamanya dipergunakan dalam kesarjanaan pada umumnya.
3. Penelitian yang berfokus pada produksi pengetahuan yang terpublikasi tentu saja tidak bertujuan menggambarkan seluruh ragam pengetahuan yang dikonsumsi dan juga direproduksi oleh akademisi PTKI secara keseluruhan. Terdapat medan luas yang peneliti abaikan dalam penelitian ini menyangkut proses pengetahuan yang berlangsung dalam perguruan tinggi keagamaan Islam. Namun demikian, beberapa penelitian tentang hal itu telah dilakukan oleh beberapa pihak.

D. Rekomendasi

Mempertimbangkan keseluruhan dari hasil penelitian, kesimpulan dan implikasi teoritik di atas maka penulis merekomendasikan beberapa hal berikut ini:

1. Pengetahuan keislaman saintifik yang menjadi *mode of thought* sarjana PTKI dalam sistem produksi pengetahuan keislaman tidak berpretensi menggambarkan keseluruhan apa yang menjadi pikiran dan pengetahuan keislaman yang utuh. Banyak di antara para komunitas epistemis PTKI

sesungguhnya juga merupakan ‘ulama’ atau klerik yang mengabdikan kepada masyarakat dengan pengetahuan yang didasarkan pada otoritas religius. Karenanya penelitian lebih komprehensif terhadap dinamika pengetahuan keislaman di PTKI tentu akan menghasilkan luaran penelitian yang lebih sah.

2. Penelitian tentang kontestasi pengetahuan keislaman dengan pengetahuan yang diproduksi oleh pengetahuan sosial humaniora dari perguruan tinggi umum akan sangat menarik untuk dikaji berikutnya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Daftar Pustaka

- A'la, Abd. *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Amin. "Desain Pengembangan Akademik IAIN menuju UIN Sunan Kalijaga; dari pola pendekatan dikotomis-Atomistik ke arah integratif-interdisciplinary", dalam Zainal Abidin Bagir, ed. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan aksi*. Bandung: Mizan. 2005
- , "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics" dalam *Al-Jami'ah*. Vol. 41, No.1, 2003.
- , "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius," dalam *Jurnal Media Inovasi*. No. 02, th. X/2000.
- , "Religious Authority in Indonesian Islam: Mainstream Organizations Under Threat?" dalam Norshahril Saat dan Ahmad Najib Burhani (eds.) *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2020.
- , *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka, 2020.
- , "Religion, Science and Culture; An Integrated, Interconnected Paradigm of Science" dalam *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*. Vol. 52, No. 1, 2014.
- Abdullah, Mukhammad. "School Culture to Serve Performance of Madrasah in Indonesia" dalam *Qudus International Journal of Islamic Studies*. Vol. 07, No. 01, 2019.
- Abdullah, Taufik. "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah: Sebuah Sketsa", *Prisma*, Vol. III, No. 3, 1991.
- Abdurrahman, Moeslim. "Gus Dur, Jendela dunia NU". Dalam HA. Nasir Yusuf (ed.) *NU dan Gus Dur*, (Bandung: Humaniora Utama Press, 1994.
- Acton, Harry B. "Tradition and Some Other Forms of Order," *Proceeding of the Aristotelian Society*, LIII. 1952.

- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition," dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*. New York: John Wiley & Sons, 1976.
- Alasuutari, Pertti. "Authority as Epistemic Capital" dalam *Journal of Political Power*. Vol. 11 No. 2, 2018.
- Aṭir (al), Abu al-Hasan Ali bin Muhammad, *al-Kamil fi al-Tarikh: Vol. 13*. Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- Alatas, Syed Farid. *Alternative Discourse in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*. Singapore: SAGE Publications Asia-Pacific Pte Ltd, 2006.
- Alaena, Badrun. *NU, Kritisisme dan Pergeseran Makna Aswaja*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Alfitri, "Whose Authority? Contesting and Negotiating the Idea of Legitimate Interpretation of Islamic Law in Indonesia" dalam *Asian Journal of Comparative Law*, No. 10, 2016.
- Ali, Mukti. "Religion and Development in Indonesia" dalam *International Review of Mission*. Vol. 63 No. 251, 1974.
- , *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta, Bulan Bintang, 1991.
- , *Beberapa Permasalahan Agama Dewasa Ini*. Jakarta: INIS, 1990.
- , *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Amiruddin, *Dinamika Lembaga Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia*, MIQOT Vol. XLI No. 1 Januari-Juni 2017.
- Amsler, Sarah. *The Politics of Knowledge in Central Asia: Science between Marx and Market*. New York: Routledge, 2007.
- An-Nadwi, Abul Hasan Ali Al-Husni. *Al-Ṣirā' bayn al-Fikrah al-Islamiyyah wa al-Fikrah al-Gharbiyyah fi al-Aqṭar al-Islamiyyah*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1983.
- Anshori, Ari. *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam: Membaca Integrasi Keilmuan atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, dan UIN Malang*. Jakarta: al-Wasat, 2018.

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Arifin, Imron. *Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*. Malang: Kalimasahada Press, 1992.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- , *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.
- Árnason, Garðar. *Foucault and the Human Subject of Science*. Tubingen: University of Tubingen and Springer International Publishing, 2018.
- As'ad, Mahrus. "Tajdīd al-Tarbīyah al-Islāmīyah 'inda al-Shaykh al-Ḥājj Imam Zarkasyi" dalam *Jurnal Studia Islamika*. Vol. 22 No. 02, 2015.
- Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam: Occasional Papers Series*. Washington D.C.: Georgetown University, 1986.
- Asrohah, Hanun. "The Dynamics of Pesantren: Responses toward Modernity and Mechanism in Organizing Transformation" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 5, No. 1, 2011
- Assyaukani, Luthfi. "Tipologi dan Wacana Arab Kontemporer" *Jurnal Paramadina*. Juli-Desember, 1998
- Awalluddin, Muhammad Aiman. "Redefining Rational (Aqlī) and Revelation (Naqlī) into a Concept of Islamic Systemology" dalam *Jurnal Teosofi*. Vol. 09 No. 02, 2019.
- Azizy, Qodri A. "Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial untuk Kajian Islam: Sebuah Overview" dalam Abdullah, M. Amin. dkk. *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- , *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*. Demak: Aneka Ilmu, 2003
- Azra, Azyumardi. "Genealogy of Indonesian Islamic Education: Roles in the Modernization of Muslim Society" dalam *Heritage of Nusantara*. Vol. 04 No. 01, 2015.
- , "Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam" dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.

- , *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Australia: Allen & Unwin, 2004.
- , *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Prenada Media dan PPIM UIN Jakarta, 2016.
- , *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milinium Baru*. Jakarta: Logos 1990.
- Bachtiar, Tiar Anwar. *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia: Kritik-kritik terhadap Islam Liberal dari H.M Rasjidi sampai INSIST*. Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2017.
- Bang, Anne K. "Authority and Piety, Writing and Print: A Preliminary Study of the Circulation of Islamic Texts in Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Zanzibar" dalam *Africa*. Vol. 81 No. 01, 2011.
- Barton, Greg. "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual ulama: the Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in neo-Modernist Thought" dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 8, No. 3, 1997.
- , "Memahami Abdurrahman Wahid" dalam Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- , *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Baso, Ahmad. *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*. Jakarta: Desantara dan The Asia Foundation, 2002.
- Bastalich, Wendy. "Reading Foucault: Genealogy and Social Science Research Methodology and Ethics" dalam *Sociological Research Online*. Vol. 14 No. 2, 2009.
- Berger, Peter L. "Desekularisasi Dunia: Tinjauan Global," *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia* ed. Peter L. Berger, ter. Hasibul Khoir. Yogyakarta: Arruzz, 2003.
- , *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday and Company, Inc.

- , dan Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1966.
- , Berger, Brigitte, dan Kellner, Hansfried. *The Homeless Mind*. New York: Random House, 1973.
- Bernal, J. D. *Science in History: Volume 1: The Emergence of Science*. Middlesex: Penguin Books Ltd.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX : Prancis*. Jakarta : Gramedia, 1996.
- Best, Steven dan Kellner, Douglas. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. London: Macmillan International Higher Education, 1991.
- Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Brass, Paul L. "Foucault Steals Political Science" dalam *Annual Review of Political Science*. Vol. 3, 2000.
- Brown, Theodore L. *Imperfect Oracle: The Epistemic and Moral Authority of Science*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2009.
- Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Book in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu. Comments on a new collection in the KITLV Library" dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. Deel 146, 2/3de Afl. 1990.
- , *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan.
- Burdah, Ibnu. "The Politics of Mataram Kingdom during the Reign of Sultan Agung" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 11, No. 01, 2017.
- Burhanuddin, Jajat dan Baedowi, Ahmad. *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- , "Traditional Islam and Modernity: Some Notes on the Changing Role of the Ulama in Early Twentieth Indonesia," dalam Azrumardi Azra, Kees van Dijk, dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS Publishing, 2010.
- , *Islam dan Kekuasaan: Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan, 2013.

- , *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012.
- Bustaman-Ahmad, Kamaruzzaman. "Contemporary Islamic thought in Indonesia and Malay World: Islam Liberal, Islam Hadhari, and Islam Progresif" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 5, No. 1, 2011.
- , *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2002.
- Chalmers, AF. *What is This Thing Called Science?*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 1999.
- Cook, Deborah. "History as Fiction: Foucault's Politics of Truth" dalam *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 22 No. 3, 1991.
- Coysh, Joanne. *Human Rights Education and the Politics of Knowledge*. New York: Routledge, 2017.
- Crone, Patricia dan Hinds, Martin *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1989.
- Davide, Morselli dan Passini, Stefano. "New Perspective on the Study of the Authority Relationship: Integrating Individual and Societal Level Research" dalam *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 41 No. 3, 2011.
- Dhofier, Zamakhsyari. "The Intellectualization of Islamic Studies in Indonesia" dalam *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter*. 20:58, 1992.
- , "Traditional Islamic Education in the Malay Archipelago: Its Contribution to the Intregation of the Malaya World" dalam *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies*. Vol. 19 No. 53, 1990.
- , *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Donnelly, Michael. "Foucault's Genealogy of the Human Sciences" dalam *Economy and Society*. Vol. 11, No. 4, 1982.

- Effendi, Djohan. *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Engelhardt, Jan Felix. "On Insiderism and Muslim Epistemic Communities in German and US Study of Islam" dalam *The Muslim World*. Vol. 106, 2016.
- Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publication, 2003.
- Faisol, *Gus Dur dan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2013.
- Fanani, Ahmad Fuad. "Sharī'a Bylaws in Indonesia and Their Implication for Religious Minorities" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 5, No. 1, 2011.
- Fanani, Mukhyar. *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Faruqi (al), Ismail Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Washington: IIT, 1982.
- Fathimah, Siti. *Modernism and the Contextualization of Islamic Doctrines: The Reform of Indonesian Islam Proposed by Nurcholish Madjid*. Montreal: McGill University, 1999.
- Feillard, Andrée. "From Handling Water in a Glass to Coping with an Ocean: Shifts in Religious Authority in Indonesia" dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS Publishing, 2010.
- Finocchiaro, Maurice A. *Defending Copernicus and Galileo*. London: Spingler, 2010.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995.
- , *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Book, 1980.
- , *The Politics of Truth*, trans. Lysa Hochroth and Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

- Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Gasset, Jose Ortega Y. *Mission of the University*, ed. and trans. Howard Lee Nostrand. New York: The Norton Library, 1944.
- Geertz, Clifford. "Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker" dalam *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 2, No. 2, 1960.
- , *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Graham, William A. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation" dalam *The Journal of Interdisciplinary History*. Vol. 23, No. 3, 1993.
- Guzmán, Sebastián G. "Substantive-rational authority: The missing fourth pure type in Weber's typology of legitimate domination" dalam *Journal of Classical Sociology*. Vol. 15 No. 1, 2015.
- Gordon, Scott. *The History and Philosophy of Social Science*. New York: Routledge, 1991.
- Haas, Peter M. "Policy Knowledge: Epistemic Communities" dalam Smelser, Neil J. dan Baltes, Paul B. (eds) *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2001.
- Halim, Abdul. *Teologi Islam Rasional*. Jakarta: Ciputat Pers, 2001.
- Hanafi, Hassan. *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*. Kairo: al-Markaz al-'Arabi li al-Baḥth wa al-Nashr, 1980
- Hamdeh, Emad. "Shaykh Google as Ḥāfiẓ al-'Aṣr: The Internet, Traditional 'Ulamā', and Self Learning" dalam *American Journal of Islam and Society*. Vol. 37 No. 1-2, 2020.
- Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintas Sejarah Pertumbuhan dan perkembangan*. Jakarta: lembaga studi Islam dan Kemasyarakatan, 1995.
- Haugaard, Mark. "What is authority?" dalam *Journal of Classical Sociology* Vol. 18, No. 2, 2018.
- Heywood, Andrew. *Political Theory: an Introduction*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

- Hidayat Komaruddin dan Prasetyo, Hendro. *Problem & Prospek IAIN*. Jakarta: Ditbinperta, 2000.
- Hikam, Muhammad A.S. “Bahasa dan Politik: Penghampiran ‘Discursive-Practice’” dalam Latif, Yudi dan Idi Ibrahim, Subandy (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1996.
- Hoffman, John. *A Glossary of Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2007.
- Huda, Miftachul. Yusuf, Jibril bin, Jasmi, Kamarul Azmi, Zakaria, Gamal Nasir. “Al-Zarnuji’s Concept of Knowledge (‘*Ilm*’)” dalam *SAGE Open*. Vol. 6 No. 3, 2016.
- Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Husaini, Adian. *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2009.
- Ibrahim, Azhar. “Being Authoritative But No Authority? Muslim Religious Intellectuals in Shaping Indonesian Islam Discourse” dalam Norshahril Saat and Ahmad Najib Burhani, *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2020.
- Ihsan, Fuad. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Ismail, Faisal. “Paving the Way for Interreligious Dialogue, Tolerance, and Harmony: Following Mukti Ali’s Path” dalam *Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies*. Vol. 50, No. 1, 2012
- Jabali, Fuad. dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 2002.
- Jabiri (al), Muhammad ‘Abid. *al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt ..wa Munāqasāt*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 1999.
- , *al-Muthaqqafūn fi al-Ḥaḍārah al-‘Arabīyyah: Miḥnat Ibn Ḥanbal wa Nukbat Ibn Ruṣd*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-‘Arabīyyah, 2000.

- , *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī: Dirasah Tahliliyah li Nudham al-Ma‘rifah fi al-Thaqafah al-‘Arabīyah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1992.
- , *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyah: 2009.
- Jaenuri, Achmad. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM, 2002.
- Jahanbakhsh, Forough. *Islam, Democracy, and Religious Modernism in Iran 1953-2000: from Bazargan to Soroush*. Leiden: Brill, 2001.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Ada Pemurtadan di IAIN*. Jakarta: Al-Kautsar, 2005.
- Jones, Pip. Bradbury, Liz. dan Boutilier, Shaun de. *Introducing Social Theory*. Inggris: Polity Press, 2011.
- K., Septiawan Santana. dan Suriani, “Budaya Akademik Internasional Mahasiswa Indonesia di Australia dan Kanada” dalam *Jurnal Mimbar*. Vol. 25 No. 2, 2009.
- Kahane, Reuven. “Religious Diffusion and Modernization: a Preliminary Reflection on the Spread of Islam in Indonesia and its Impact on Social Change” dalam *European Journal of Sociology*. Vol. 21, No. 1, 1980.
- Kaptein, Nico J.G. “The Voice of the ‘Ulama’: Fatwas and Religious Authority in Indonesia” dalam *Archives de sciences sociales des religions*. Vol. 125, 2004.
- Karim, M. Rusli. *Agama: Modernisasi dan Sekularisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Kastolani, *Islam dan Modernitas: Sejarah Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2019.
- Kersten, Carool. *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. London: Hurst & Company, 2015.
- , “Indonesia’s New Muslim Intellectuals” dalam *Religion Compass*. Vol. 3 No. 6, 2009.
- , “Islamic Post-Tradisionalism: Postcolonial and Pstmodern Religious Discourse in Indonesia” dalam *Sophia*. Vol. 54 No. 4, 2015.

- , *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Khozin, *Pengembangan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Konstruksi Kerangka Filosofis dan Langkah-langkahnya*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Kilborne, Benjamin. "Positivism and Its Vicissitudes: The Role of Faith in the Social Sciences" dalam *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. Vol. 28 No. 4, 1992.
- Kinoshita, Hiroko. *Islamic Higher Education in Contemporary Indonesia: Through the Islamic Intellectual of al-Azharite Alumni*. Kyoto: Kyoto University GCOE Working Paper Series, 2009.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Kurzman, Charles dan Lawrence, Bruce B. "Muslim Modernities: Interdisciplinary Insights Across Time and Space" dalam *The Muslim World*. Vol. 104, No. 4, 2015.
- , *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Kusmana, "The Integration of Knowledge and UIN Syarif Hidayatullah" dalam *Islamika Indonesiana*. Vol. 1, no. 2, 2014.
- Krainic, Richard G. "Islamic Higher Education and Social Cohesion in Indonesia" dalam *Prospects*. Vol. 37 No. 3, 2007.
- Lambek, Michael. "Certain Knowledge, Contestable Authority: Power and Practice on the Islamic Pheriphery" dalam *American Ethnologist*. Vol 17, no. 01, 1990.
- Latif, Yudi. *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- , *Integensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*. Bandung: Mizan, 2005.
- Lavine, TZ. *From Socrates to Sartre: the Filosofic Quest*. New York: Bantam Books, 1984.

- Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: the Search for Islamic Authenticity*. Colorado: Westview Press, 1997.
- Lukens-Bull, Ronald A. *Islamic Higher Education in Indonesia: Continuity and Conflict*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- Lukito, Ratno. "Leveling the Unleveled? Syariah Advocates' Struggle for Equality in Indonesian Legal Pluralism" dalam *Al-Jami'ah*. Vol. 49, No. 1. 2011.
- Machasin, "Struggle for Authority between Formal Religious Institution and Informal-Local Leaders" dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS Publishing, 2010.
- Madjid, Nurcholish, *Bilik-bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- , *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan Pustaka, 2013.
- Maerk, Johannes. "Politics of Knowledge Production in Higher Education" dalam *Megatrend Review*. Vol. 9, No. 4, 2012.
- Mahfud, MD. "Kendala-kendala Pendidikan Islami di UII" dalam Tim Penyunting, *Setengah Abad UII*. Yogyakarta: UII Press, 1994.
- Malik, Dedi Djamaludin dan Ibrahim, Idi Subandy. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholis Madjid dan Jalaluddin Rahmat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Mallarangeng, Rizal. *Mendobrak Sentralisme Ekonomi: Indonesia 1986-1992*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.
- Mandaville, Peter. "Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World" dalam *Theory, Culture and Society*. Vol. 24 No. 2, 2007.
- , "Reimagining Islam in Diaspora" dalam *Gazette*. Vol. 63 No. 2-3, 2001.
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1979.

- Marhumah, "The Roots of Gender Bias: Misogynist Hadiths in Pesantrens" dalam *IJIMS: Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 05 No. 02 2015.
- Martin, Richard C. dan Barzegar, Abbas. "Formation of Orthodoxy: Authority, Power, and Networks in Muslim Societies" dalam Ernst, Carl W. dan Martin, Richard C. *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*. Columbia: The university of South Carolina Press, 2010.
- , Woodward, Mark R. dan Atmaja, Dwi S. *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. England: Oneworld Publications. 1997.
- Marzuki, Ismail. "Al-Siyāsah al-Qanūniyah li Hizb al-'Adālah wa al-Rafāhīyah (Partai Keadilan Sejahtera/PKS) fi al-Fatrah 1998-2004 al-Milādī: Dirāsah li Qaḍīyat Qānūn Idārat al-Zakāh" *Studia Islamika*. Vol. 19, no.3, 2012.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Menuju Paradigma Islam Humanis*. Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- , "Sunnism and "Orthodox" in the Eyes of Modern Scholar" dalam *Al-Jami'ah*. No. 61, 1998.
- Masdar, Umaruddin. *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Mastuhu, "Pendidikan Islam di Indonesia Masih Berkutat pada Nalar Islamik Klasik," dalam *Taswirul Afkar*, No 11, 2001.
- Mawardi, Ahmad Imam, dan Riza, Achmad Kemal. "Why Did Kompilasi Hukum Islam Succeed While Its Counter Legal Draft Failed? A Political Context and Legal Arguments of the Codification of Islamic Law for Religious Courts In Indonesia" dalam *The Journal of Indonesian Islam*. Vol. 13, No. 02, 2019.
- May, Todd. *The Philosophy of Foucault*. Chesham: Acumen, 2006.
- Meja, Volker dan Stehr, Nico (eds.), *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*. New York: Routledge, 1990.
- Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland. New York: Addison-Wesley, 1991.

- Meuleman, Johan. "The Institut Agama Islam Negeri at the Crossroads" dalam Johan Meuleman, ed., *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity*. New York: RoutledgeCurzon, 2002.
- Miller, Hugh T. dan Fox, Charles J. "The Epistemic Community" dalam *Administration & Society*. January, 2001.
- Minhaji, Akh. "Masa Depan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia (Perspektif Sejarah-Sosial)" *Jurnal Tadris*. Vol. 2. No. 2, 2007.
- , "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" dalam *Al-Jami'ah*. Vol. 63, 1999.
- , dan Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam*. Yogyakarta: Arruzz, 2003.
- , *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Suka-Press, 2013.
- , *Agama, Islam, dan Ilmu: Visi dan Tradisi Akademik PTAIN/S*. Yogyakarta: SUKA Press, 2017.
- Mitha, Farouk. *Re-reading al-Ghazālī: Orthodoxy, Reason and Authority in the Kitab al-Mustazhirī*. Thesis: Institute of Islamic Studies McGill University, 1993.
- Mochtar, Affandi. *Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren*. Bekasi: Pustaka Isfahan, 2008.
- Mudzhar, M. Atho. "Kedudukan IAIN Sebagai Perguruan Tinggi", dalam *Problem & Prospek IAIN*, (ed.) Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo. Jakarta: Ditbinpertaiss, 2000.
- , "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam" dalam Amin Abdullah dkk. *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- , *Pendekatan Studi Islam: dalam teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muhamad Ali, "Far From Mecca: Modern Islam in Indonesia and Malaysia" dalam Kenney. Jeffrey T. dan Ibrahim. *Islam in the Modern World*. New York: Rotledge, 2014.
- Muhtasib (al), Abdul Majid Abdussalam. *Visi dan Paradigma Tafsir Al-Quran Kontemporer*. Beirut: Daar Al-Bayariq, 1997.

- Mujiburrahman, "Masa Depan Kajian Keislaman di PTAI" dalam *Integensia: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*. Vol 7, No 1, 2019.
- Mukaffa, Zumrotul. "The Era of Uncertainty and Ethical Arrangement in Javanese Classical Texts: Disseminating Ranggawarsita's Works as Source of Islamic Ethics in Islamic Higher Education" dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. Vol. 56 No. 2, 2018.
- Munhanif, Ali dalam Azra dan Saeful Umam (ed), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Jakarta: INIS, 1998.
- , "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia: A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali" dalam *Studia Islamika*. Vol. 3 No. 1, 1996.
- Murodi, *Sejarah Kebudayaan Islam*. Semarang: Karya Toha Putra, tt.
- Musari, Khairunnisa. "Promoting Qard al-Hasan in Nanofinance to Counter the Moneylender in Shoutheast Asia" dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal For Islamic Studies*. Vol. 26, No. 1, 2019.
- Muslih, Mohammad. "Tren Pengembangan Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta" dalam jurnal *Epistemé*. Vol. 12, No. 1, Juni 2017.
- , "Tren Pengembangan Ilmu di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang" dalam *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 6, No. 1, Juni 2016.
- Mustofa, Imron. *Gagasan Islamisasi Ilmu (Studi Tentang Kerangka Metodologi Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSISTS))*. Disertasi UINSA; 2018.
- Mustofa, M. Lutfi. "Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia: Negosiasi Intelektual Muslim dengan Modernitas" dalam *Ulul Albab*. Vol. 12, No.2, 2011.
- Muzakki, Akh. "Current Debate in the Post-Soeharto Indonesian Islam: Examining the Inetellectual Base of Liberal and Anti-Liberal Islamic Movement" dalam *Jurnal Al-Jami'ah*. Vol. 45, No. 02, 2007.
- , "Is Education Determinant? The Formation of Liberal and Anti-Liberal Islamic Legal Thingking in Indonesia" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 01, No. 02, 2007.

- Muzani, Saiful. "Reaktualisasi Teologi Mu'tazilah bagi Pembaharuan Umat Islam: Lebih dekat dengan Harun Nasution", *Ulumul Qur'an*. Vol. 4 No. 4, 1993.
- , *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1995.
- Nakamura, Mitsuo dan Nishino, Setsuo. "Islamic Higher Education in Indonesia" dalam *Higher Education Policy*. Vol. 6, no. 2, 1993.
- Nasir, M. Ridlwan. *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal; Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York, 1989.
- Nasuha, A. Chozin. "Epistemologi Kitab Kuning" dalam dalam Majalah Pesantren Jakarta P3M Vol. VI, no 01, 1989.
- Nasution, Harun. "Antara Pembaharuan dan Pemurnian" dalam Majalah *Pesantren*. Jakarta: P3M, No. 1 Vol. V, 1988.
- , *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- , *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam*. Jakarta: LSAF, 1989.
- Niam, Khoirun dan Hilmy, Masdar. *Kajian Islam Multidisipliner*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2020.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1980.
- Norris, Pippa dan Inglehart, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Nugroho, Heru. "Ekonomi Politik Pendidikan Tinggi: Universitas Sebagai Arena Perebutan Kekuasaan" dalam Hadiz, Vedi R. dan Dakhidae, Daniel. Peny. *Ilmu Sosial dan Kekuasaan di Indonesia*. Jakarta-Singapore: Equinox Publishing, 2006.
- Nurdin, "To Research Online or Not to Research Online: Using Internet-Based Research in Islamic Studies Context" dalam *IJIMS: Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 07 No. 1, 2017.

- O'Brien Timothy L. dan Noy, Shiri. "Traditional, Modern, and Post-Secular Perspectives on Science and Religion in the United States" dalam *American Sociological Review*. American Sociological Association: 2015, Vol. 80.
- Parchiano, Novella. "Sejarah Pengetahuan Michel Foucault" dalam Listiyono Santoso, dkk. *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Arruzz, 2006.
- Pascale, Celine-Marie. "Epistemology and the Politics of Knowledge" dalam Benson, Michaela dan Munro, Rolland. (eds.) *Sociological Routes and Political Root*. A Sociological Review Monograph, 2011.
- Patmo, Sugijanto. "*Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia dari Masa ke Masa: Sebuah Pengantar*" dalam *Jurnal Humaniora*. Vol. 19, No. 2, 2007.
- Porter, Theodore M. dan Ross, Dorothy. "Introduction: Writing the History of Social Science" dalam Porter, Theodore M. dan Ross, Dorothy. *The Cambridge History of Science; Volume 7, The Modern Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Rabi', Ibrahim Abu. "*Toward a Critical Arab Reason: the Contributions of the Moroccan Philosopher Muḥammad 'Abid al-Jābiri.*" Dalam *Islamic Studies*. Vol. 42 No. 1, 2003.
- , "Islamic Resurgence and the 'Problematic of Tradition' in the Modern Arab World: The Contemporary Academic Debate" dalam *Islamic Studies*. Vol. 34 No. 1.
- Rahman, Fazlur. "Islam, Challenges and Oportunities" dalam Alford T Welch dan P. Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburg, Edinburg University Press, 1979.
- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intelctual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.
- , *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1989.
- Rickard, Scott T. "Truth, Freedom, Justice: Academic Tradition and the Essential Values" dalam *New Directions for Student Services*. No. 61, 1993.
- Ritzer, George dan Stepnisky, Jeffrey. *Sociological Theory, Tenth Edition*. Los Angeles: SAGE Publication, 2018.

- , *Postmodern Social Theory*. New York: The McGraw-Hill Companies, Inc. 1997.
- Riyadi, Abdul Kadir. "The Concept of Man in Ahmad Asrori's Anthropology of Tasawuf" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 11 No. 01, 2017.
- Riyadi, Ahmad Ali. *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Riyanto, Waryani Fajar. *Integrasi-interkoneksi keilmuan: biografi intelektual M. Amin Abdullah (1953-...) person, knowledge, and institution*. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- , *Studi Islam Indonesia (1950-2014): Rekonstruksi Sejarah Perkembangan Studi Islam Integratif di Program Pasca Sarjana Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) dan Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)*. Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2014.
- Riza, Achmad Kemal. "Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama Between Observing the Madhhab and Adapting the Context" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 5 No. 1, 2011.
- Robinson, Francis. "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print". *Modern Asian Studies*. Vol. 27, No. 1 1993.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Rouf, Abdul Mukti. *Kritik Nalar Arab: Muḥammad 'Ābid al-Jābirī*. Yogyakarta: LKiS, 2018.
- Rudyansjah, Tony. *Alam, Kebudayaan dan yang Ilahi: Turunan, Pencabangan dan Peningkaran dalam Teori-teori Sosial-Budaya* Jakarta: Titian Budaya dan UI Press, 2011.
- Rumadi, "Islam dan Otoritas Keagamaan" dalam *Jurnal Walisongo*. Vol. 20 No. 1, Mei 2012.
- , *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008.
- Rushd, Ibn. *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr mā bayn al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.

- Sa'adi, "A Survey on the Development of Islamic Higher Education in Indonesia: An Epistemological Review" dalam *IJIMS: Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 1 No. 1, 2011.
- Saeed, Abdullah. "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 8 No. 3, 1997.
- , "Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia" dalam *Indonesia and the Malay World*. Vol. 27, No. 79, 1999.
- Safi, Omid. *Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 2006.
- Said, Imam Ghazali. "Saluting the Prophet: Cultural and Artistic Expression in Javanese Society" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 12, No. 01, 2018.
- Saleh, Fauzan. "The School of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah and the Attachment of Indonesian Muslims to Its Doctrines" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 2 No. 1, 2008.
- , *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: a Critical Study*. Leiden: Brill, 2001.
- Salim HS, Hairus.(ed.) *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Samuel, Hanneman. *Genealogi Kekuasaan Ilmu Sosial Indonesia dari Kolonialisme Belanda Hingga Modernisme Amerika*. Depok: Kepik Ungu, 2010.
- Shahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa al-Qur'an, Qirā'ah Mu'āṣirah*. Beirut: Syarīkah al Maṭbū'at li at-Tauzī' wa al-Nashr, 2000.
- Sheridan, Alan. *Michel Foucault: The Will to Truth*. New York: Routledge, 1990.
- Shiner, Larry. "Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge" dalam *History and Theory*. Vol. 21 No. 3, 1982.
- Sidel, John T. "The Changing Politics of Religious Knowledge in Asia: the Case of Indonesia" dalam Swee-Hock, Saw dan Quah, Danny. (Eds.) *The Politics of Knowledge*. Singapore: ISEAS, 2009.

- Sirry, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Malang: Madani, 2015.
- Soleh, Shonhadji. *Arus Baru NU*. Surabaya: JP Books, 2004.
- Spiegel, "Foucault and the Problem of Genealogy" dalam *The Medieval History Journal*. Vol. 4 No. 1, 2001.
- Steenbrink, Karel. "Menangkap Kembali Masa Lampau: Kajian-kajian Sejarah oleh Para Dosen IAIN" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung: Mizan. 1998.
- Stuckard, Kocku von. *The Scientification of Religion: an Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Boston: Walter de Gruyter Inc., 2014.
- Suprayogo, Imam. *Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang*. dalam Zainal Abidin Bagir dkk, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- , *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam*. Malang: UIN Malang Press, 2006.
- Sutarto, Ayu. *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K.H. Abdul Muchith Muzadi*. Surabaya: Khalista, 2008.
- Tamney, Joseph. "Modernization and Religious Purification: Islam in Indonesia" dalam *Review of Religious Research*. Vol. 22 No. 2, 1980.
- Taufik, Imam. "Conflict Resolution According to Syaykh Misbah bin al-Mushtafa in His Work "Al-Iklil li Ma'an al-Tanzil": A Study of Trends in Qur'anic Exegegis in Indonesia" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 08 No. 2, 2014.
- Tayob, Abdulkader. "Role and Identity of Religious Authorities in the Nation State: Egypt, Indonesia and South Africa Compared" dalam Azyumardi Azra, Kees van dan Noco J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS Publishing, 2010.
- Tew, J. *Social Theory, Power and Practive*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Tibi, Bassam. "Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-

- Westernization” dalam *Theory, Culture & Society*. Vol. 12, No. 01, 1995.
- Tim INCRES, *Beyond the Symbols; Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur*. Bandung: INCRES dan PT Remaja Rosda Karya, 2000.
- Wahid, Abdurrahman. “Pesantren Sebagai Sebuah Subkultur” dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren Dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1974.
- Wallerstain, Immanuel. *European Universalism: the Rhetoric of Power*. New York: The New Press, 2006.
- , *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- , “Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Sciences” dalam *Sociological Bulletin*. Vol. 46 No. 1, 1997.
- , *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge, 1988.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organisation*, trans. A. M. Henderson and Talcott Parsons. Oxford: Oxford University Press, 1947.
- Weiler, Hans N. “Whose Knowledge Matters? Development and the Politics of Knowledge” dalam Hanf, T., Weiler, H. N. & Dickow, H. (Eds.), *Entwicklung als Beruf*. Baden-Baden, Nomos, 2009.
- Weir, Lorna. “The Concept of Truth Regime” dalam *Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie*. Vol. 33 No. 2, 2008.
- Widianto, Asfa. “Religious Pluralism and Contested Religious Authority in Contemporary Indonesian Islam” dalam Jajat Burhanuddin dan Kees van Dick, *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
- Winarso, Widodo. “Scientific Cum Doctriner Approach: a Collaborative Perspective in Islamic Studies” dalam *SSRN Electronic Journal*.

- Wolin, Sheldon S. "Higher Education and the Politics of Knowledge", dalam *Democracy*. Vol. 1 No. 2, 1981.
- , "Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory" dalam *Political Theory*. Vol. 9, No. 3, 1981.
- Woodward, Mark. "Islamic and Religious Studies: Challenges and Opportunities for Twenty-First Century Indonesia" dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 03, No. 01, 2009.
- Wright, Georg Henrik von. *Explanation and Understanding*. London: Routledge, 1971.
- Wuthnow, Rebert. "Science and the Sacred" dalam Hammond, Phillip E. Ed., *The Sacred in Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Yafie, Ali. "Kitab Kuning, Produk Peradaban Islam" dalam *Majalah Pesantren P3M*. Vol. VI No. 01, 1989.
- Yilmaz, Onurcan dan Bahçekapili, Hasan G. "When Science Replaces Religion: Science as a Secular Authority Bolsters Moral Sensitivity" dalam *Plos ONE Journal*, September, 11, 2015.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mathūm al-Naşş*. Kairo: Al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kutub, 1990.
- , *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sina'ah lil-Nashr, 1994.
- Zamjani, Irsyad. *Sekularisasi Setengah Hati: Politik Islam Indonesia dalam Periode Formatif*. Jakarta: Dian Rakyat, 2009.
- Zuhairini, dkk. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1997.