



## BERAGAMA BERDASARKAN TEORI SOSIAL DAN INSPIRASI QUR'ANI: KAJIAN LINTAS-TOKOH DALAM PUSARAN DEKONSTRUKSI DAN EKSTENSIFIKASI

### RELIGIOUSITIES ON SOCIAL THEORIES AND QUR'ANI INSPIRATION: THE DISCOURSE OF SEVERAL FIGURES IN DECONSTRUCTION AND EKSTENSIFIKATION VORTEX

Aldi Hidayat

hidayataldi66@gmail.com

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

**ABSTRAK:** Islam bukan sekadar ajaran, tetapi juga kenyataan. Sebagai kenyataan, Islam tidak sebatas praktek yang selama ini berlangsung, melainkan potensi yang selama ini terpendam. Selama ini, praktek berislam cenderung teosentris, sehingga mengabaikan dimensi antroposentris dan biosentris. Antroposentris dan biosentris justru berkembang di belahan bumi yang notabene sekular, di mana spirit Islam nyaris tidak dipertimbangkan. Belahan bumi itu adalah Barat. Ironinya, adopsi terhadap gagasan Barat masih terbilang cukup tabu bagi rata-rata muslim. Akibatnya, terjadi reduksi terhadap Islam pada tatatan praksisidual. Artikel ini akan mengungkap dimensi antroposentris dan biosentris dengan mengungkap relasinya dengan beberapa teori sosial. Relasi ini akan penulis dasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an, selaku sumber paling otoritatif dalam Islam. Pendasaran pada al-Qur'an guna mendapatkan pilar teologis bahwa adopsi ini bukanlah kesesatan, melainkan kebenaran yang selama ini terlupakan. Artikel ini tidak akan mengungkap secara detail persoalan antroposentris dan biosentris, melainkan membangun paradigma teologis-akademis yang berorientasi dua tujuan di muka. Lebih tepatnya, artikel ini adalah langkah perdana bagi paradigma teo-antropo-biosentrisme. Guna menyingkap relasi itu, penulis akan mengadopsi dekonstruksi dan ekstensifikasi sebagai perangkat metodologis. Dari praksis dua pisau analisis ini, artikel ini berujung pada dua kesimpulan. Pertama, teosentrisme Islam mendapat pijakan akademis dari gagasan Mircea Eliade. Kedua, teosentrisme Islam mesti berfungsi bagi antroposentrisme dan biosentrisme dengan mengakomodasi gagasan Marx, Durkheim, Weber, Geertz dan Bourdieu.  
**Kata Kunci:** Al-Qur'an; Teori Sosial; Dekonstruksi; Ekstensifikasi.

#### A. PENDAHULUAN

Cukup absah dikata bahwa agama sepurba usia manusia.<sup>1</sup> Pasalnya, ditemukan aneka bukti arkeologis bagaimana manusia era silam memiliki keyakinan kuat tentang eksisten yang transendental. Terlepas dari berbagai makna atas transenden, yang pasti ketergantungan pada Sesuatu yang Maha Dahsyat bersemayam dalam diri manusia tempo dulu.<sup>2</sup> Kini, berbagai agama tersebar di berbagai penjuru. Salah satu agama besar dunia adalah Islam dengan kitab sucinya al-Qur'an. Kitab suci ini menjadi tolok ukur tidak

<sup>1</sup> Selengkapnya tentang ini, baca Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan Oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*, terj. Zaimul Am, cet. ke-12 (Bandung: Mizan, 2007), 27-71.

<sup>2</sup> Kajian ilmiah tentang watak ketuhanan tertera dalam Dean Hamer, *Gen Tuhan: Iman Sudah Tertanam dalam Gen Kita*, terj. T. Hermaya (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006).

hanya bagi ritual, namun juga dalam menata ranah sosial dan ranah lain secara multidimensional. Oleh lantaran kitab suci, selaku teks, menjadi tolok ukur, maka tidak berlebihan Nasr Hamid Abu Zayd, menilai Islam sebagai peradaban teks.<sup>3</sup>

Hanya saja, peradaban teks ini didominasi oleh gagasan dan gerakan yang tertutup pada masa lalu.<sup>4</sup> Artinya, rata-rata muslim berpedoman pada warisan klasik dalam menetaskan gagasan dan gerakan keislaman. Sebagai pedoman, sikap mereka atas warisan klasik cenderung tertutup alias mudah enggan pada tawaran akademis dunia luar.<sup>5</sup> Tidak terkecuali di sini tawaran akademis bidang ilmu sosial dari dunia Barat.<sup>6</sup>

Keengganan tersebut memicu dan memacu kesenjangan dalam mendamaikan antara *das sollen* (yang seharusnya) dan *das sein* (yang senyatanya).<sup>7</sup> *Das sollen* dalam konteks keislaman berarti rujukan normatif atau pseudo-normatif (kelihatannya normatif, namun sebenarnya tidak). Rujukan normatif berarti acuan dalam menata kawasan sosial. *Das sein* berarti kenyataan historis manusia pada umumnya dan muslim pada khususnya.<sup>8</sup> Acapkali keislaman dominan memaksakan *das sollen* kepada *das sein*, sehingga mengesankan Islam tidak familiar dengan Hak Asasi Manusia<sup>9</sup> (HAM).<sup>10</sup> Segelintir orang mengabsahkan *das sein* tanpa mempertimbangkan *das sollen*, sehingga mencerabut muslim dari akar keagamaannya.

Untuk itu, dalam ranah sosial, penting penulis hadirkan titik temu antara al-Qur'an dan beberapa gagasan tentang sosial. Titik temu ini tidak dalam arti afirmatif total. Dalam artian, al-Qur'an terang-terangan menjustifikasi beberapa teori sosial. Titik temu tersebut

<sup>3</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2014), hlm. 9.

<sup>4</sup> Aksin menyebutnya sebagai epistemologi teosentris-eskatologis, yakni mengacu pada ketuhanan dan keakhiratan. Baca Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020).

<sup>5</sup> Ini diperkuat oleh budaya romantisme Arab, selaku konteks lahirnya Islam, akan masa lalu. Demikian menurut Adonis. Baca Johan Hendrik Meuleman, "Pergolakan Pemikiran Keagamaan", dalam Taufik Abdullah (*et al.*), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 6 (Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve, 2002), hlm. 129.

<sup>6</sup> Hubungan Timur dan Barat merupakan fenomena lansia. Meski begitu, ia tetap segar hingga kini. Kajian dialogis tentang Timur dan Barat, baca Hasan Hanafi dan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat: Menuju Rekonstruksi Metodologis Pemikiran Politik Arab yang Progresif dan Egaliter*, Umar Bukhory (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015).

<sup>7</sup> Dua istilah ini adalah pinjaman dari Martin Heidegger. Baca Martin Heidegger, (1) *What Is Metaphysics? (1928)* (2) *Postscript to "What Is Metaphysics" (1949 [1943])* (3) *Introduction to "What Is Metaphysics?": Getting to the Bottom of Metaphysics (1949)*, terjemah ke bahasa Inggris oleh Miles Groth (t.t.p: t.p, t.t.), hlm. 6-20. Bandingkan dengan Muhammad Arif, "Hermeneutika Heidegger dan Relevansinya terhadap Kajian Al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 16, No. 1, Januari 2015.

<sup>8</sup> Kajian tentang ini, baca Amin Abdullah, *Studi Agama? Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

<sup>9</sup> Abou el-Fadl mencoba mengembangkan metode yang terus menimbang-nimbang antara *das sollen* dan *das sein*. Selengkapnya tentang ini, baca Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Authority, Islamic Law and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003). Metodenya ini disebut hermeneutika negosiasi. Tentang ini, baca Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi 'Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 203-215.

<sup>10</sup> Bidang ilmu keislaman yang mudah bertabrakan dengan HAM adalah fiqih. Kajian perbandingan fiqih dan HAM, baca Mujaid Kumketo, Moh. Ans Kholish Fiqh Fredian Aulia Ali, *Fiqh HAM: Ortodoksi dan Liberalisme Hak Asasi Manusia dalam Islam* (Malang: Setara Press, 2015).

lebih sebagai inspirasi yang tersirat dari beberapa ayat al-Qur'an, namun inspirasi tersebut tidak terungkap, oleh karena tumpukan paradigma teosentris-klasik.<sup>11</sup>

Dari situ, penulis hendak memberikan pijakan teologis betapa temuan sosial dapat berpartisipasi secara kritis-apresiatif terhadap keberagamaan. Dengan begitu, *tasamuh*, *ta'adul*, *tawazun* dan *tawassuth*,<sup>12</sup> selaku jargon *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah*,<sup>13</sup> selaku komunitas ideologis paling dominan di Nusantara tidak tinggal sebuah nama, melainkan menjadi gagasan dan gerakan nyata. Guna memuluskan orientasi itu, penulis mencanangkan dua rumusan masalah. *Pertama*, apa saja kandungan al-Qur'an yang menyiratkan inspirasi apresiatif terhadap teori-teori sosial? *Kedua*, bagaimana memaknai kandungan tersebut, sehingga bisa menghasilkan titik perjumpaan dengan teori sosial? Dua rumusan masalah ini akan penulis bedah memakai dua gagasan filosofis tentang teks sebagaimana bakal penulis bahas sekilas pada sub bab berikut.

## B. METODE PENELITIAN

Ada dua gagasan yang bakal penulis pakai, yaitu dekonstruksi<sup>14</sup> dan ekstensifikasi.<sup>15</sup> Dekonstruksi berarti teks hanya berkelindan dengan sesama teks. Lebih jelasnya, tanda–selaku wadah makna menurut pemahaman rata-rata–pada hakikatnya hanya berhubungan dengan sesama tanda. Hubungannya dengan makna hanyalah buatan manusia, bukan karena si tanda sejatinya berhubungan dengan makna.<sup>16</sup> Oleh sebab tidak berhubungan dengan makna, maka makna yang digadang-gadang tertunjuk olehnya selalu tertunda. Alih-alih menghadirkan makna, yang terjadi malah ketertundaan makna.<sup>17</sup>

Lantaran makna selalu tertunda, maka makna yang mapan tinggal ilusi belaka. Yang ada adalah diseminasi tanda yang meniscayakan diseminasi makna. Semakin banyak tanda yang ditunjuk, akan semakin banyak makna yang dituai. Mengapa

<sup>11</sup> Muhammed Arkoun menyebut tumpukan itu mirip lapisan geologis pada bumi. Baca Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 2.

<sup>12</sup> Sa'id Aqil Siraj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 209. Bandingkan dengan Hajar R.M. dan Musrifah, *Filsafat Hukum Islam* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), 51-52.

<sup>13</sup> Kajian ideologis tentang Aswaja, baca Tim Batartama Sidogiri, *Trilogi Ahlu Sunnah: Akidah, Syariah, Akhlak*, cet. ke-3 (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2013).

<sup>14</sup> Dekonstruksi adalah gagasan filosofis Derrida tentang bahasa. Biografi filsuf ini bisa diakses dalam Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 2-6.

<sup>15</sup> Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer: Kritik dan Dialog*, terj. M. Ghazy Mubarak (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), hlm. 35.

<sup>16</sup> Karena berhubungan dengan sesama tanda, bukan secara langsung dengan makna, maka tanda kemudian mengkhianati makna. Itulah dekonstruksi. Baca Richard Rorty, "Deconstruction", dalam Peter Brooks (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 8 from Formalism to Structuralism*, cet. ke-2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), hlm. 171.

<sup>17</sup> Taufiqurrahman, *Jejak-Jejak Pencarian yang Tersisa dari Ada: Esai-Esai Filsafat* (Yogyakarta: Basabasi, 2017), hlm. 4.

demikian? Bukankah tadi makna akan selalu tertunda? Yang ditunda di sini ialah makna yang mapan.<sup>18</sup> Selebihnya, tersisa berjubel-jubel makna relatif. Makna relatif sebenarnya adalah tanda yang oleh banyak orang disangka makna. Untuk sementara, penulis tolerir pemakaian makna, guna menjadi pembuka dalam memahami hubungan tanda dan makna. Makna relatif itu saling bersitegang, sehingga menghasilkan ketidakpastian makna. Kendati makna selalu tidak pasti, pada akhirnya manusia akan selalu mencari yang pasti.<sup>19</sup> Kepastian macam apa yang dicari? Bagaimana mencari kepastian itu?

Di sinilah, penulis hadirkan ekstensifikasi sebagai cara pandang dalam membaca teks. Ekstensifikasi sebenarnya adalah turunan dari dekonstruksi, terlepas dari bagaimana genealoginya, karena label "turunan" mengacu pada cara kerja antara keduanya. Ekstensifikasi ialah memperluas makna. Oleh sebab memperluas, maka ia cenderung mempertahankan makna awal. Dekonstruksi tidak demikian. Ia bisa menghadirkan makna baru yang barangkali akan menghancurkan makna awal. Persoalannya kemudian, mengapa harus mengerucutkan dekonstruksi kepada ekstensifikasi? Karena agenda tulisan ini tak ubahnya semboyan NU:

المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجدید الأصلاح

Menjaga hal lama yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik.

Artinya, tulisan ini mengagendakan titik jumpa antara inspirasi qur'ani dan teori sosial sebagai bahan bakar dalam membaca dan menata ranah sosial ke depan. Oleh sebab itu, bagaimana gerangan? Sub-sub berikut akan mengambil alih peran.

## C. HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. Yang Sakral: Mircea Eliade

Yang Sakral menurut Eliade<sup>20</sup> tidak lain kecuali sesuatu yang supranatural, entah Tuhan, roh-roh leluhur, dewa-dewi dan lain sebagainya.<sup>21</sup> Yang Sakral bersifat gaib.

<sup>18</sup> Kepastian makna yang ditunjuk oleh tanda bagi Derrida disebut logosentrisme. Baca Yasraf Amir Piliang, *Sebuah Dunia yang Menakutkan: Mesin-Mesin Kekerasan dalam Jagat Raya Chaos* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 268.

<sup>19</sup> Ketika ditanya alasan, manusia cenderung bersandar pada alasan yang sudah sakral, karena memang inilah yang paling memungkinkan dari sekian kemungkinan mencari alasan. Berkenaan kemungkinan mencari alasan, Karl R. Popper mengistilahkannya dengan *trilema munchhausen*. Tentang ini, baca Hans Albert, *Rekonstruksi Nalar Kritis: Revitalisasi Ilmu Kritis dalam Wacana Pluralisme Teoretis*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), hlm. 55-63.

<sup>20</sup> Biografi utuh Eliade tertera di *Exile's Odyssey, Mircea Eliade Autobiography: Volume II: 1937-1960*, alih bahasa ke bahasa Inggris oleh Mac Linscott Ricketts (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1988).

<sup>21</sup> Eliade berupaya menjelaskan agama secara deskriptif alias sesuai keyakinan si penganut agama. Tentang upayanya ini, baca Mihaela Paraschivescu, "Mircea Eliade and the Quest for Religious Meaning", dalam *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9, 25 (Spring 2010), hlm. 59-68.

Meski tidak kasat mata, Eliade mengidentifikasi dua sifat utama Yang Sakral, yakni *mysterium tremendum at fascinans*, yakni misterius yang menakjubkan nan menakutkan.<sup>22</sup> Ini Eliade pinjam dari gurunya, Rudolf Otto. Jabaran tersebut telah Otto tuangkan dalam karyanya, *The Idea of the Holy*.

Sifat dimaksud memiliki persamaan dengan konsepsi ketuhanan dalam Islam, khususnya ketuhanan yang dicituskan Ibn 'Arabi.<sup>23</sup> Menurut Ibn 'Arabi, sifat Tuhan secara umum terbagi dua, yaitu *jalal* dan *jamal*.<sup>24</sup> *Jalal* berarti sifat keagungan alias sifat yang membuat ciptaan, terutama manusia merasa tunduk dan patuh kepada-Nya. Ini seperti Maha Kuasa, Maha Berkehendak dan lain seumpamanya. Adapun *jamal* ialah sifat keindahan alias sifat yang membuat ciptaan dan manusia mencintai dan mengagumi Tuhan.

Selain itu, Eliade mengakui betapa Yang Sakral bersifat misterius. Oleh sebab misterius, Dia melampaui realitas, bersifat nir-duniawi dan dahsyat. Ini sangat bertemali dengan konsepsi al-Qur'an tentang Tuhan, meskipun ada perbedaan di sana-sini.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَمَ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

Katakanlah (Muhammad), "Dialah Allah, Yang Maha Esa. Allah tempat meminta. (Allah) tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan Dia." (QS. Al-Ikhlâs [112]: 1-4).<sup>25</sup>

Surat tersebut mendeskripsikan betapa Tuhan serba berbeda dari ciptaan, sehingga sah-sah saja Dia dilabeli *mysterium* (Sang Misterius). Apalagi, ayat ini turun dalam konteks pertanyaan orang Yahudi mengenai konsep ketuhanan menurut Islam.<sup>26</sup> Yang Sakral (tanpa perlu dibatasi pada Tuhan) merupakan sesuatu yang inheren dalam agama. Akan tetapi, Yang Sakral bagaimana pun juga tidak bisa dilepas dari kehidupan umat manusia. Oleh sebab itu, Yang Sakral harus memiliki fungsi. Apa dan bagaimana fungsinya?

<sup>22</sup> Lebih lanjut tentang yang sakral, baca Daniel L. Pals, *The Seven Theories of Religions: Tujuh Teori Paling Komprehensif tentang Agama*, terj. Inyik Ridwan Muzir, cet. ke-2 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 233-241.

<sup>23</sup> Konsep ketuhanan Ibn 'Arabi berlabel teologi negatif, yakni serba mengingkari gambaran tentang Tuhan, lantaran Tuhan tak bisa digambarkan. Lebih jelasnya, baca Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKiS, 2014).

<sup>24</sup> Tentang dua sifat ini, baca Akilah Mahmud, "Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi", dalam Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman, Vol. 9, No. 2, 2014, hlm. 33-45.

<sup>25</sup> Tafsir singkat atas surat ini, baca Sayyid Muhammad al-Maliki al-Hasani, *Huwa Allah* (Surabaya: Hay'at al-S}afwah, t.t.), hlm. 19.

<sup>26</sup> Selengkapnya baca Abu al-Hasan 'Ali al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an*, cet. ke-4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), hlm. 471-472. Bandingkan dengan Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *Asbab al-Nuzul al-Musamma Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Tsaqafiyah, 2002), hlm. 313.

## 2. Masyarakat sebagai Yang Sakral: Emile Durkheim

Yang Sakral mula-mula adalah istilah yang diprakarsai oleh Durkheim.<sup>27</sup> Eliade mengamininya, lantaran dia besar di lingkungan akademis Prancis yang dipengaruhi oleh Durkheim. Kendati begitu, makna istilah ini versi Durkheim berbeda.<sup>28</sup> Durkheim lebih menitikberatkan Yang Sakral pada Yang Sosial. Menurutnya, Yang Sakral tidak lain kecuali Yang Sosial. Artinya, pada akhirnya yang dikeramatkan dari agama bukan kepercayaannya akan eksistensi yang supranatural, melainkan fungsinya bagi tatanan sosial. Agama berfungsi memelihara ketertiban sosial. Dengan begitu, Yang Sosial bisa langgeng sepanjang zaman.

Penilaian demikian meski tidak sepenuhnya benar, ia tetap memiliki sisi benar yang memancarkan spektrum kesesuaian dengan Islam. Dalam pada ini, penulis akan membidik salah satu ayat al-Qur'an guna mengelaborasi titik perjumpaan.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ.....<sup>29</sup>

Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia (selama) kamu menyuruh (berbuat) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah..... (QS. Ali 'Imran [3]: 110).<sup>30</sup>

Ayat-ayat dengan tema serupa (*amr ma'ruf nahy munkar*) banyak bertebaran dalam al-Qur'an. Sekilas ayat ini nampak hanya mengajarkan perintah akan kebaikan dan larangan akan keburukan. Lebih dari itu, makna meluas akan terungkap dari term yang digunakan, yaitu *ma'ruf*. Paling tidak ada dua kosakata Qur'ani guna menunjuk kebaikan, yaitu *khayr* dan *ma'ruf*. *Khayr* adalah kebaikan dalam arti umum,<sup>31</sup> sedangkan *ma'ruf* adalah kebaikan menurut kebudayaan setempat.<sup>32</sup> Mengabdikan pada orang tua adalah kebaikan secara umum atau *khayr*, sementara prakteknya sesuai budaya setempat atau *ma'ruf*. Al-Qur'an tegas menyatakan perintah akan kebaikan menurut kebudayaan setempat. Mengapa? Ini berkelindan dengan solidaritas, selaku

<sup>27</sup> Biografi lengkap Emile Durkheim, baca Steven Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (Stanford California: Stanford University Press, 1973).

<sup>28</sup> Terkait sakral dan profan versi Durkheim, baca Emile Durkheim, *Sejarah Agama: The Elementary Forms of the Religious Life*, terj. Inyik Ridwan Muzir, cet. ke-2 (Yogyakarta: IRCISoD, 2005), hlm. 557-592.

<sup>29</sup> Tafsir atas penggalan ayat ini, baca Abu Ja'far Muhammad al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, jilid 5 (Kairo: Markaz Hajr li al-Buhuts wa al-Dirasah al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2001), hlm. 671-677.

<sup>30</sup> Dari ayat ini, Kuntowijoyo menggagas tiga teori, yaitu humanisasi, liberasi dan transendensi. Lebih lanjut baca M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-Jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 116-134.

<sup>31</sup> Ketika dibandingkan dengan kosakata lain yang semakna, seperti *al-birr* dan *al-salah*, term *khayr* memang memiliki spektrum makna yang lebih lebar. Baca Aldi Hidayat, *Kasyf al-Ma'ani al-Khafiyah fi 'Ilm al-Furuq al-Lughawiyah: Mengungkap Makna-Makna yang Samar Seputar Perbedaan Sinonim Arab yang Familiar* (Sumenep: Percetakan Sabila, 2020), hlm. 81 dan 95.

<sup>32</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-13 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 253-256.

salah satu unsur utama ajaran Islam. Hanya saja, labelnya berbeda, yakni persaudaraan. Bahkan, kedatangan awal Islam membawa konsep persatuan berbasis satu keyakinan yang bertitel *ummah*<sup>33</sup> guna menggantikan persatuan berdasarkan suku yang disebut *'asabiyyah*.<sup>34</sup>

Kendati tidak menuhankan solidaritas sosial, namun Islam memperlakukan solidaritas sosial sebagai sesuatu yang inheren dalam ajaran. Keberadaannya sangat urgen bagi Yang Sakral, sehingga nyaris susah dipisahkan. Sayangnya, solidaritas sosial acapkali mengorbankan salah satu individu atau mudah enggan terhadap tawaran baru yang lebih bermutu. Bagaimana menyikapinya? Adakah energi inspirasional Islam dalam menyikapinya? Berikut jawaban dan alasannya?

### 3. Agama sebagai Alienasi: Karl Marx

Apakah ada ajaran Islam yang menindas? Cukup banyak, seperti istri mutlak menjadi makmum suami, orang miskin disuruh hidup zuhud, sabar, *qana'ah* dan tawakkal, tidak boleh mengkritik pemuka agama, bahkan pemuka negara, karena dianggap lancang dan masih banyak lagi. Apakah Islam memang mengajarkan demikian? Apakah semua itu murni dari Islam atau sudah bercampur baur dengan pemahaman keagamaan? Tentu saja sudah bercampur baur. Jika demikian, layaklah penindasan itu disematkan kepada Islam atau sebenarnya itu merupakan efek dari pemahaman keagamaan yang bias lokal-temporal? Tentu saja pilihan jatuh pada yang kedua. Mengapa? Karena Islam itu universal, sehingga tidak bisa dibatasi pada yang lokal-temporal.<sup>35</sup> Kalau demikian, bagaimana tindak lanjutnya? Dalam hal ini, penting penulis ajukan gagasan radikal Karl Marx<sup>36</sup> tentang agama.

Karl Marx melangkah lebih jauh dari semua itu. Marx justru memukul rata bahwa agama adalah penindasan secara pukul rata. Paling tidak dua kata kunci dalam menjelaskan agama sebagai alienasi sebagaimana tertera pada sub di atas tadi.

<sup>33</sup> Kajian tentang konsep *ummah*, baca Angelika Neuwirth. *Scripture, Poetry and the Making of a Community*. (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 3-52.

<sup>34</sup> Kendati membawa konsep *ummah*, bukan berarti Islam periode awal berhasil menghapus *'asabiyyah*. Sebaliknya, *'asabiyyah* kemudian menjadi salah satu faktor penentu kejayaan Islam. Baca Aksin Wijaya, *Fenomena Berislam: Genealogi dan Orientasi Berislam Menurut Al-Qur'an* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), hlm. 98-132. Bandingkan dengan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi: Muhaddidatuha wa Tajalliyatuha*, cet. ke-4 (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2000), hlm. 57-230.

<sup>35</sup> Bagi Gus Dur, Islam itu bersifat universal dan kosmopolitan. Baca Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Melacak Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015), hlm. 190-193.

<sup>36</sup> Tentang biografi Karl Marx, baca Sven-Eric Liedman, *A World to Win: The Life and Works of Karl Marx*, terj. ke bahasa Inggris oleh Jeffrey N. Skinner (London dan New York: Verso, 2018). Adapun biografi gagasannya, baca Rolf Hosfeld, *Karl Marx: An Intellectual Biography*, terj. ke bahasa Inggris oleh Bernad Heise (New York: Berghahn Books, 2013). Adapun terkait sekumpulan kata kunci pemikirannya, baca Muhammad Ali Fakhri, *Biografi Lengkap Karl Marx: Pemikiran dan Pengaruhnya* (Yogyakarta: Labirin, 2017).

*Pertama*, ilusi. Menurut Marx, agama disebut ilusi, lantaran kemanusiaan disandarkan pada sesuatu yang tidak jelas adanya, bahkan tegas Marx, sebenarnya tidak ada, yakni Tuhan. Padahal, lanjutnya, kemanusiaan dilakukan, diupayakan dan didambakan oleh manusia sendiri. Mengapa kemudian tema-tema umum kemanusiaan, seperti halnya ketabahan, mesti bersandar pada Tuhan?

*Kedua*, opium atau candu. Ketertindasan selama ini oleh agama diberikan solusi berupa pasrah dan terima apa adanya. Ilusi agama mengalihkan manusia dari apa dan siapa sebenarnya penyebab ketertindasan. Akhirnya, mereka dibius oleh angan-angan bahwa sabar akan menghasilkan bidadari di surga, padahal penyebabnya ada di dunia dan solusinya juga tersedia.<sup>37</sup>

Oleh sebab mabuk pada ilusi dan candu agama, manusia kemudian terasingkan (teralienasi) dari apa sesungguhnya yang mereka butuhkan dan apa duduk perkara di balik berbagai penindasan yang laten dan berkelanjutan? Karenanya, Marx membangkitkan gairah kaum proletar, selaku bawahan kaum borjuis, dalam dunia kapitalis guna melancarkan perlawanan.

Gagasan Karl Marx tersebut bersaripati kritisisme terhadap penindasan. Sebagai makhluk yang terlahir merdeka, manusia harus terus memperjuangkan kemerdekaannya. Kritik adalah jantung dari perjuangan menuju kemerdekaan. Gagasan Marx bahwa agama secara total sebagai ilusi jelas terlalu lemah. Akan tetapi, gagasan dan seruannya untuk terus kritis pada penindasan adalah tema umum yang menemukan ruang segar dalam Islam. Adakah penegasannya dalam al-Qur'an? Ayat berikut menjawabnya:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ

Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran. (QS. Al-‘As}r (103): 3).<sup>38</sup>

Satu sisi, ada hadits berbunyi:

ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Atas dasar inilah, Tan Malaka menulis *Madilog* (Materialisme, Dialektika dan Logika). Lebih jelasnya, baca Tan Malaka, *Madilog: Materialisme, Dialektika dan Logika*, cet. ke-7 (Yogyakarta: Narasi, 2016), hlm. 293-514.

<sup>38</sup> Tafsir singkat atas ayat ini, baca Muhammad al-Fayruz Abadi, *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn ‘Abbas* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), hlm. 658.

<sup>39</sup> ‘Abdullah Ba ‘Alawi al-Haddad, *al-Nasa’ih} al-Diniyyah wa al-Wasaya al-Imaniyyah* (Surabaya: Maktabat al-Hidayah, t.t.), hlm. 6.

Bukan bagian kami orang yang tidak menyayangi yang lebih muda dan tidak menghormati yang lebih tua.

Dari dalil ini, diambil pemahaman seolah-olah kritik terhadap atasan, entah pemuka agama atau pemuka negara, identik dengan kelancangan. Adakah memang demikian? Berikut jawabannya.<sup>40</sup>

Saling berpesan supaya menaati kebenaran dan mantap dengan kesabaran, selaku maksud deskriptif ayat di atas, oleh al-Razi ditafsirkan sebagai *amr ma'ruf* dan *nahy munkar*.<sup>41</sup> Menasihati tentang kebenaran dan kesabaran meniscayakan dua hal. *Pertama*, tidak ada satu pun orang yang murni selamat dari kesalahan kecuali para nabi yang dijamin *ma'sum*, alias dijamin ada teguran dari Tuhan, sehingga bisa kembali ke jalan yang benar. Jikalau tidak ada satu pun selamat dari kebenaran, termasuk petinggi negara dan agama, maka seharusnya kritik dijalankan. Ini dalam rangka menyelamatkan petinggi dari kesalahan, bahkan kesesatan, apalagi dipertuhankan. *Kedua*, setiap orang tentu merasa tidak nyaman, jikalau disalahkan. Karena itu, kritikus dan yang dikritik harus bersabar. Kritikus harus bersabar alias menahan diri dari mencampur kritik dengan caci maki. Sebaliknya, yang dikritik harus menahan diri dari merasa dijatuhkan. Kritik harus dianggap sebagai motivasi untuk menjadi lebih baik.

Hanya saja, kritik dalam ranah agama tidak bisa dilepaskan dari ranah sosial, mengingat agama bukan sekadar ajaran, namun juga bertungkus-lumus dengan leluak keseharian. Atas dasar itu, penting metode tambahan dalam melancarkan kritik keagamaan. Apa itu? Inilah jawabannya.

#### 4. Verstehen: Max Weber

*Verstehen* pertama kali diperkenalkan oleh Wilhelm Dilthey<sup>42</sup>, pemikir hermeneutika.<sup>43</sup> Max Weber kemudian mengadopsinya sebagai metode dalam ilmu

<sup>40</sup> Rocky Gerung, selaku pengamat politik, menanggapi: Jadi, sistem pendidikan kita mau menghindari ketajaman argumentasi. Seolah-olah menganggap kalau tajam argumentasi, itu tidak sopan. Sekarang saya terangkan, sopan santun itu bahasa tubuh. Pikiran tidak memerlukan sopan santun. Pikiran yang disopan-santukan dalam politik itu artinya kemunafikan. Lihat Q&A Metro TV, 2019, 7 Oktober, Q & A: Dan yang Paling Pintar Adalah...(6/6), [video], Youtube. <https://www.youtube.com/channel/UCPgI>.

<sup>41</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabi wa Mafatih al-Ghayb*, jilid 32 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 89-90.

<sup>42</sup> Marianne Weber, *Max Weber: A Biography* (New York: Routledge, 1988).

<sup>43</sup> Tentang *verstehen* Dilthey, baca F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), hlm. 71-79.

sosial, tidak terkecuali sosiologi agama. Apa itu *verstehen*? Dalam pada ini, penulis akan mengacu kepada Weber sendiri.

Sebelum mengulasnya, penting penulis kemukakan bahwa pada masa Weber, ada kecenderungan beberapa sarjana untuk merumuskan hukum universal bagi tindakan manusia. Ini lantaran ilmu yang berkembang kala itu adalah ilmu-ilmu alam. Metode ilmu alam ialah meneliti satu sampel lalu menarik kesimpulan umum darinya guna diterapkan kepada sampel lain secara pukol rata. Kegandrungan ini menyeret beberapa pemikir untuk menerapkan hal yang sama terhadap ranah sosial. Metode atas ilmu alam tersebut dilabeli *erkleren*.

Weber melihat bahwa tindakan manusia tidak seperti tindakan benda-benda alam. Pasalnya, manusia memiliki kesadaran khas yang membedakannya satu sama lain. Atas dasar itu, tidak cukup meneliti satu sampel lalu mengambil kesimpulan umum darinya. Sebaliknya, harus ada rencana tindak lanjut dalam memahami apa itu manusia.<sup>44</sup> Rencana tindak lanjut dimaksud secara lebih jelas (menurut konteks kekinian) ialah observasi, partisipasi dan lain seumpamanya.<sup>45</sup> Adakah hal demikian mendapat afirmasi inspirasional dari al-Qur'an? Pertanyaan ini barangkali mengada-ada, karena Weber hidup di lingkungan non-muslim. Akan tetapi, apabila pertanyaan ini dihubungkan dengan otonomi relatif gagasan Weber, maka sah-sah saja.<sup>46</sup> Pasalnya, gagasan tidak terbatas pada konteks di mana penulisnya hidup dan berada. Gagasan akan terus menemukan ruang-ruang baru bagi eksistensinya.

Dari sudut pantau al-Qur'an, penulis menemukan inspirasi dari ayat:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang

<sup>44</sup> Selengkapnya baca Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 2015), hlm. 147-149.

<sup>45</sup> Karenanya, Weber menolak *verstehen* sebagai imajinasi belaka tentang tindakan manusia. Baca George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, terj. Saut Pasaribu dkk, edisi ke-8, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 200.

<sup>46</sup> Gambaran sederhana otonomi relatif adalah pernyataan Goenawan Mohamad: Ia (Derrida) pernah mengatakan: "Saya tak percaya orang hidup terus *post-mortem*". Tapi kata-kata yang diutarakannya, yang dituliskannya, hidup-terus, *survivre*, "di atas" atau "mengatasi" (*sur*) "hidup" (*vivre*), melampaui atau mengatasi kehadiran." Goenawan Mohamad, "Sebuah Rekomendasi untuk *La Survie*", kata pengantar dalam Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. xi.

paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti. (QS. Al-Hujurat [49]: 13).

Selama ini, ayat di atas tidak memiliki gambaran yang pragmatis mengenai penerapannya dalam kehidupan nyata. Pasalnya, tafsir klasik paling banter memahami ayat tersebut sebagai *pertama*, umat manusia berasal dari nenek moyang yang sama dan, *kedua*, karena itu, mereka harus berkenalan, bukan bermusuhan.<sup>47</sup>

Ketika al-Qur'an menyebut "agar kalian saling mengenal",<sup>48</sup> maka itu bukan sekadar saling berkenalan. Berkenalan hanya berhenti pada taraf tahu, bukan paham. Untuk paham, perlu keterlibatan lebih lama. Keterlibatan belum cukup, karena yang demikian tidak berlandaskan metode yang bisa dipertanggungjawabkan.

Ayat di atas di masa kini adalah undangan tidak langsung untuk menerapkan *verstehen*. Mengapa mesti *verstehen*? Karena metode analisis sosial yang satu ini paling tidak mengantarkan kita pada dua, *pertama*, memahami duduk perkara suatu kelompok. *Kedua*, memperlakukan kelompok sebagaimana mestinya, karena sudah berdasarkan penelitian.

Berkaca pada ayat di atas lalu berpatokan pada *verstehen*, dunia keagamaan kita setidaknya mendapatkan dalil baru mengenai relasi antarkelompok. Memang agama mengajarkan toleransi. Akan tetapi, praktek yang dominan selama ini sebatas saling menghargai, belum pada tataran saling meneliti. Mengapa mesti saling meneliti? Karena dengan begitu, masing-masing kelompok bisa saling mengisi dan melengkapi, bukan sekadar saling menghormati dan menghargai.

Selain itu, ayat ini menjadi basis bagi kesetaraan argumen.<sup>49</sup> Artinya, argumen kendati pun terpengaruh oleh kualitas orangnya, bukan berarti semata-mata ditentukan oleh kualitas orang tersebut. Pasalnya, setiap argumen memiliki kebenarannya sendiri-sendiri.<sup>50</sup> Oleh sebab sama-sama memuat kebenaran, maka perlu kesadaran

<sup>47</sup> Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil* (t.t.p: t.p, 1957), hlm. 5469.

<sup>48</sup> Kata *ta'aruf* berasal dari akar kata *'irfan*. *'Irfan* adalah pengetahuan yang meyakinkan tentang dunia manusia tidak cukup dengan saling berkenalan, tapi harus dengan saling meneliti dan melakukan kajian. Baca Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim; al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abid al-Jabiri*, (Yogyakarta: Teras, 2013), hlm. 55.

<sup>49</sup> Kesetaraan argumen merupakan syarat bagi terciptanya apa yang oleh Habermas disebut ruang publik. Tentang ruang publik, baca Maghfur M. Ramin, *Teori Kritis Filsafat Lintas Mazhab* (Yogyakarta: Sociality, 2017), hlm. 180.

<sup>50</sup> Tak heran, al-Ghazali menyebut kebenaran beredar di semua gagasan. Baca Abu H}ammad al-Ghazali, *Fays/al al-Tafriqah Bayn al-Islam wa al-Zandaqah* (t.t.p: t.p, 1992), hlm. 19.

epistemologis bahwa argumen mana pun layak diapresiasi, di samping juga harus dikritisi.<sup>51</sup>

Dalam kegiatan saling meneliti, setidaknya ada dua objek utama yang harus diperhatikan. Apa gerangan? Simaklah ini bahasan!

## 5. Simbol Agama: Clifford Geertz

Setiap lini pasti memiliki tanda dan makna. Tanda di sini ialah simbol, entah berupa kata, pahatan, ukiran dan lain sebagainya. Setiap tanda tentu memiliki makna, kendati makna selalu tertunda menurut dekonstruksi, selaku pisau bedah tulisan ini. Kendati begitu, fenomena bahwa manusia meyakini hubungan antara tanda dan makna tidak bisa dielakkan. Fenomena ini mesti diapresiasi, sehingga suatu gagasan tidak melenceng sedemikian liar. Sedemikian liar alih-alih menghadirkan pembaharuan, yang terjadi malah mengompori kekacauan.

Geertz<sup>52</sup> mendefinisikan agama secara umum sebagai sistem kebudayaan. Secara detail, agama sebagai sistem kebudayaan meliputi beberapa unsur sebagai berikut. (1) sistem simbol yang berperan (2) membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, meresap, dan bertahan lama dalam diri manusia dengan (3) merumuskan konsepsi tentang tatanan umum keberadaan dan (4) membungkus konsepsi ini dengan aura bahwa (5) suasana hati dan motivasi itu tampak realistis secara unik.<sup>53</sup> Empat unsur ini bisa kita runcingkan menjadi tanda dan makna.<sup>54</sup>

Tidak hanya agama, setiap lini tentu memiliki dua unsur di muka. Al-Qur'an melabeli tanda sebagai *ayah* (ayat).<sup>55</sup> Ayat tidak lain kecuali sebagai tanda akan makna berupa ketuhanan. Dua unsur tersebut (tanda dan makna) tidak hanya berfungsi sebagai deskripsi, tapi juga menjadi patokan bagi kritik, kreasi dan inovasi. Artinya, setiap upaya kritis-kreatif atas keagamaan harus mempertahankan dua unsur dan rambu ini. Mengapa demikian? Apakah ini semata demi objektivitas atau barangkali

<sup>51</sup> Ini disebut pembacaan apresiatif-kritis. Bisa pula dibalik menjadi kritis-apresiatif. Tentang dua pembacaan ini, baca Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2016).

<sup>52</sup> Biografi singkat Geertz, baca Clifford Geertz, "A Life of Learning: Charles Homer Haskins Lecture for 1999", dalam ACLS Occasional Paper, No. 45, hlm. v-vi.

<sup>53</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 10.

<sup>54</sup> Dalam semiotika, ada unsur ketiga yang menjadi penengah, yaitu pemahaman. Pierce menyebutnya *interpretant*. Baca Ali Imron, *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasinya terhadap Surat Yusuf* (Yogyakarta: Teras, 2011), hlm. 16.

<sup>55</sup> Ada 4 makna ayat, namun kesemuanya bermuara pada kesimpulan sebagai relasi tanda dan makna. Tentang makna-maknanya, baca Al-Ra>ghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an*, cet. ke-3 (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 40-41.

ada tujuan lain? Dalam kaitannya dengan Islam, apakah tujuan itu sebatas ketuhanan atau lebih luas lagi?<sup>56</sup> Sub bab sebelum pamungkas berikut bakal mengulasnya.

## 6. Pasar Bahasa: Pierre Bourdieu

Betapa pun berbagai lini tersebar di seantero penjuru bumi, pada akhirnya semua itu mengejawantah melalui bahasa. Bahasa kemudian menjadi penentu tampilan suatu lini. Setiap lini memiliki sistem aturan bahasanya sendiri-sendiri. Lebih jelasnya, masing-masing memiliki sistem tanda dan makna yang khas.<sup>57</sup> Orang yang lebih menguasai sistem tersebut akan mendapat keuntungan lebih, seperti bisa memengaruhi, mempertahankan keamanan lini tadi atau melayangkan kreasi. Keuntungan terakhir adalah bidikan utama penulis.

Al-Qur'an sendiri turun dengan mengadopsi budaya yang berkembang kala itu, yakni sastra. Mengapa? Karena upaya renovasi dan inovasi mau tidak mau dengan cara mengakomodasi kapital yang dibutuhkan. Kendati mengadopsi, al-Qur'an melakukan kreasi di sana-sini.<sup>58</sup> Jadi, sikap al-Qur'an terhadap audien awalnya secara umum bersifat akomodatif-renovatif-inovatif, yakni menyerap, memperbaiki dan memberikan sentuhan baru. Lalu apa kaitannya dengan gagasan dan gerakan keislaman? Dua paragraf berikut akan mengulasnya secara ringkas.

Mengapa pemikiran pembaharuan dalam Islam kerap ditentang oleh banyak muslim? Peralannya, pemikiran tersebut belum memerhatikan kapital atau modal berupa penguasaan akan sistem tanda dan makna dalam keislaman yang sudah mapan. Dalam keislaman dominan, suatu pemikiran bakal absah, bilamana memiliki dalil alias landasan. Dalil tersebut secara umum berupa dua, yakni al-Qur'an dan hadits. Selebihnya, muslim dominan menambahkan pandangan ulama era silam dalam menyulam pemaknaan atas itu landasan.

Kapital yang dibutuhkan dalam ranah pembaharuan pemikiran Islam ialah dalil dan argumen. Keislaman dominan selama ini surplus dalil, defisit argumen.

<sup>56</sup> Karya yang merekonstruksi ketuhanan sebagai basis progresifitas kemanusiaan adalah Hasan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsawrah*, 5 jilid (Beirut: Dar al-Tanwir li al-Tiba'ah wa al-Nasyr bekerja sama dengan al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1988),

<sup>57</sup> John B. Thompson, *Analisis Ideologi Dunia: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia*, terj. Haqqul Yakin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), hlm. 76-80.

<sup>58</sup> Sekadar contoh, kumpulan karya oleh orang Arab disebut *Diwan*, sedangkan kumpulan firman oleh Allah disebut al-Qur'an, bagian sastra disebut *Qasidah*, sedangkan bagian al-Qur'an disebut *surah*, bagian terkecil mereka disebut *Bayt*, sementara bagian terkecil al-Qur'an disebut *Ayah* serta bagian akhir karya mereka disebut *Qafiyah*, sementara bagian terkecil al-Qur'an disebut *Fasilah*. Baca Fathurrosyid, *Studi Al-Qur'an: Kajian Epistemologis-Aksiologis* (Sumenep: Instika Press, 2016), hlm. 1.

Sebaliknya, keislaman pembaharuan surplus argumen, defisit dalil. Surplus dalil berakibat konservasi, alias mempertahankan kemapanan yang oleh Bourdieu<sup>59</sup> disebut ortodoksi. Sementara itu, surplus argumen berakibat subversi, yaitu melawan kemapanan yang oleh Bourdieu disebut heterodoksi. Persoalannya bukan apakah harus mempertahankan dan melawan kemapanan, melainkan apa sebenarnya yang mapan? Di situlah, pentingnya terus mempertemukan Islam dengan temuan-temuan. Meski begitu, yang mapan ialah ketuhanan, kemanusiaan dan lingkungan. Penulis melabelinya teobiosentrisme Islam.<sup>60</sup>

#### D. SIMPULAN

Pembahasan sebelumnya bermuara pada beberapa poin kesimpulan. *Pertama*, teori sosial melalui Eliade menyediakan data historis betapa keyakinan tentang Yang Sakral atau secara khusus Tuhan adalah fenomena purba yang sampai kini masih ada. *Kedua*, keyakinan itu tidak boleh berhenti pada Yang Sakral, namun bisa memberi sumbangsih bagi yang profan. Dalam pada ini, teori sosial menyediakan gagasan Durkheim. *Ketiga*, sumbangsih itu harus terus mendapat sorotan, supaya Islam bisa menjadi energi penghapus beragam penindasan. Teori sosial mengajukan Marx sebagai tawaran. *Keempat*, perlawanan tersebut tidak bisa dilepaskan dari ranah sosial, karena memang agama merupakan kenyataan, tidak sekadar ajaran. Weber dengan *verstehen*-nya merupakan usulan. *Kelima*, upaya kritis yang berpijak *verstehen* harus memerhatikan dua unsur semua lini, termasuk agama, yakni tanda dan makna. Geertz telah memberikan pijakan akademisnya. Mengapa harus tanda dan makna? *Keenam*, karena setiap lini memiliki sistem khas mengenai dua unsur ini. Oleh sebab itu, perlu kajian serius dalam mengidentifikasi bagaimana sistem suatu gagasan dan gerakan keagamaan. Adalah Bourdieu yang menjadi pamungkas atas poin terakhir ini. Demikian. *Wallahu A'lam*.

<sup>59</sup> Biografi singkat Bourdieu, baca Herman Arisandi, *Buku Pintar Pemikiran Tokoh-Tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern: Biografi, Gagasan, dan Pengaruh terhadap Dunia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), hlm. 189-190.

<sup>60</sup> Aldi Hidayat, "Koherensi Filsafat Rocky Gerung dengan Islam: Membongkar Zona Nyaman, Menguak Potensi yang Terpendam", makalah diskusi Lembaga Kajian Kutub Yogyakarta (LKKY), bertititangsa 20 Januari 2022.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdullah Ba ‘Alawi al-Haddad, *al-Nasa’ih al-Diniyyah wa al-Wasaya al-Imaniyyah*, Surabaya: Maktabat al-Hidayah, t.t., hlm. 6.
- Abu al-Hasan ‘Ali al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur’an*, cet. ke-4, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009, hlm. 471-472.
- Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Faysal al-Tafriqah Bayn al-Islam wa al-Zandaqah*, t.t.p: t.p, 1992, hlm. 19.
- Abu Ja’far Muhammad al-Tabari, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*, jilid 5, Kairo: Markaz Hajr li al-Buhuts wa al-Dirasah al-‘Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2001, hlm. 671-677.
- Akilah Mahmud, "Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi", dalam Sulesana: *Jurnal Wawasan Keislaman*, Vol. 9, No. 2, 2014, hlm. 33-45.
- Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim; al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abid al-Jabiri*, Yogyakarta: Teras, 2013, hlm. 55.
- Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi ‘Ulum al-Qur’an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm. 203-215.
- Aksin Wijaya, *Fenomena Berislam: Genealogi dan Orientasi Berislam Menurut Al-Qur’an*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2022, hlm. 98-132.
- Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004, hlm. 2.
- Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Melacak Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*, cet. ke-2, Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015, hlm. 190-193.
- Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam, dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Aksin Wijaya *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail*, Yogyakarta: Dialektika, 2016.
- Aldi Hidayat, "Koherensi Filsafat Rocky Gerung dengan Islam: Membongkar Zona Nyaman, Mengungkap Potensi yang Terpendam", makalah diskusi Lembaga Kajian Kutub Yogyakarta (LKKY), bertitit mangsa 20 Januari 2022.

- Aldi Hidayat, *Kasyf al-Ma'ani al-Khafiyyah fi 'Ilm al-Furuq al-Lughawiyah: Mengungkap Makna-Makna yang Samar Seputar Perbedaan Sinonim Arab yang Familiar*, Sumenep: Percetakan Sabila, 2020, hlm. 81 dan 95.
- Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer: Kritik dan Dialog*, terj. M. Ghazy Mubarak, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, hlm. 35.
- Ali Imron, *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasinya terhadap Surat Yusuf*, Yogyakarta: Teras, 2011, hlm. 16.
- Al-Raghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an*, cet. ke-3, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008, 40-41.
- Amin Abdullah, *Studi Agama? Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community*, Oxford: Oxford University Press, 2014, hlm. 3-52.
- Clifford Geertz, "A Life of Learning: Charles Homer Haskins Lecture for 1999", dalam *ACLS Occasional Paper*, No. 45, hlm. v-vi.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, hlm. 10.
- Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 2015, hlm. 147-149.
- Daniel L. Pals, *The Seven Theories of Religions: Tujuh Teori Paling Komprehensif tentang Agama*, terj. Inyik Ridwan Muzir, cet. ke-2, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012, hlm. 233-241.
- Dean Hamer, *Gen Tuhan: Iman Sudah Tertanam dalam Gen Kita*, terj. T. Hermaya, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Emile Durkheim, *Sejarah Agama: The Elementary Forms of the Religious Life*, terj. Inyik Ridwan Muzir, cet. ke-2, Yogyakarta: IRCiSoD, 2005, hlm. 557-592.
- Exile's Odyssey, *Mircea Eliade Autobiography: Volume II: 1937-1960*, alih bahasa ke bahasa Inggris oleh Mac Linscott Ricketts, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1988.
- F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hlm. 71-79.

- Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*, jilid 32, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hlm. 89-90.
- Fathurrosyid, *Studi Al-Qur'an: Kajian Epistemologis-Aksiologis*, Sumenep: Instika Press, 2016, hlm. 1.
- George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, terj. Saut Pasaribu dkk, edisi ke-8, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hlm. 200.
- Goenawan Mohamad, "Sebuah Rekomendasi untuk *La Survie*", kata pengantar dalam Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. xi.
- Hasan Hanafi dan Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat: Menuju Rekonstruksi Metodologis Pemikiran Politik Arab yang Progresif dan Egaliter*, Umar Bukhory, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Hasan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsawrah*, 5 jilid, Beirut: Dar al-Tanwir li al-Tiba'ah wa al-Nasyr bekerja sama dengan al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1988.
- Hajar R.M. dan Musrifah, *Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta: Kalimedia, 2017, 51-52.
- Hans Albert, *Rekonstruksi Nalar Kritis: Revitalisasi Ilmu Kritis dalam Wacana Pluralisme Teoretis*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSoD, 2014, hlm. 55-63.
- Herman Arisandi, *Buku Pintar Pemikiran Tokoh-Tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern: Biografi, Gagasan, dan Pengaruh terhadap Dunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, hlm. 189-190.
- Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *Asbab al-Nuzul al-Musamma Lubab al-Nuqul fi> Asbab al-Nuzul*, Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Tsaqa>fiyyah, 2002, hlm. 313.
- Johan Hendrik Meuleman, "Pergolakan Pemikiran Keagamaan", dalam Taufik Abdullah (*et al.*), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 6, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002, hlm. 129.
- John B. Thompson, *Analisis Ideologi Dunia: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia*, terj. Haqqul Yakin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2014, hlm. 76-80.
- Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan Oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*, terj. Zaimul Am, cet. ke-12, Bandung: Mizan, 2007, hlm. 27-71.

- Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Authority, Islamic Law and Women*, England: Oneworld Oxford, 2003.
- M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-Jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005, hlm. 116-134.
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'I atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-13, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 253-256.
- Maghfur M. Ramin, *Teori Kritis Filsafat Lintas Mazhab*, Yogyakarta: Sociality, 2017, hlm. 180.
- Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, New York: Routledge, 1988.
- Martin Heidegger. Baca Martin Heidegger, (1) *What Is Metaphysics?* (1928) (2) *Postscript to "What Is Metaphysics"* (1949 [1943]) (3) *Introduction to "What Is Metaphysics?"*: *Getting to the Bottom of Metaphysics* (1949), terjemah ke bahasa Inggris oleh Miles Groth, t.t.p: t.p, t.t., hlm. 6-20.
- Mihaela Paraschivescu, "Mircea Eliade and the Quest for Religious Meaning", dalam *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9, 25 (Spring 2010), hlm. 59-68.
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi: Muhaddidatuhi wa Tajalliyatuhi*, cet. ke-4, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2000, hlm. 57-230.
- Muhammad al-Fayruz Abadi, *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn 'Abbas*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, hlm. 658.
- Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, t.t.p: t.p, 1957, hlm. 5469.
- Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. 2-6.
- Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: LKiS, 2014.
- Muhammad Ali Fakhri, *Biografi Lengkap Karl Marx: Pemikiran dan Pengaruhnya*, Yogyakarta: Labirin, 2017.
- Muhammad Arif, "Hermeneutika Heidegger dan Relevansinya terhadap Kajian Al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 16, No. 1, Januari 2015.
- Mujaid Kumketo, Moh. Ans Kholish Fiqh Fredian Aulia Ali, *Fiqh HAM: Ortodoksi dan Liberalisme Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Malang: Setara Press, 2015.
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2014, hlm. 9.

- Q&A Metro TV, 2019, 7 Oktober, Q & A: Dan yang Paling Pintar Adalah....(6/6), [video], *Youtube*. <https://www.youtube.com/channel/UCPgl>.
- Richard Rorty, "Deconstruction", dalam Peter Brooks (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 8 from Formalism to Structuralism*, cet. ke-2, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, hlm. 171.
- Rolf Hosfeld, *Karl Marx: An Intellectual Biography*, terj. ke bahasa Inggris oleh Bernad Heise, New York: Berghahn Books, 2013.
- Sa'id Aqil Siraj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, 2006, hlm. 209.
- Sayyid Muhammad al-Maliki al-Hasani, *Huwa Allah*, Surabaya: Hay'at al-Safwah, t.t., hlm. 19.
- Steven Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford California: Stanford University Press, 1973.
- Sven-Eric Liedman, *A World to Win: The Life and Works of Karl Marx*, terj. ke bahasa Inggris oleh Jeffrey N. Skinner, London dan New York: Verso, 2018.
- Tan Malaka, *Madilog: Materialisme, Dialektika dan Logika*, cet. ke-7, Yogyakarta: Narasi, 2016, hlm. 293-514.
- Taufiqurrahman, *Jejak-Jejak Pencarian yang Tersisa dari Ada: Esai-Esai Filsafat*, Yogyakarta: Basabasi, 2017, hlm. 4.
- Tim Batartama Sidogiri, *Trilogi Ahlu Sunah: Akidah, Syariah, Akhlak*, cet. ke-3, Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2013.
- Yasraf Amir Piliang, *Sebuah Dunia yang Menakutkan: Mesin-Mesin Kekerasan dalam Jagat Raya Chaos*, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 268.