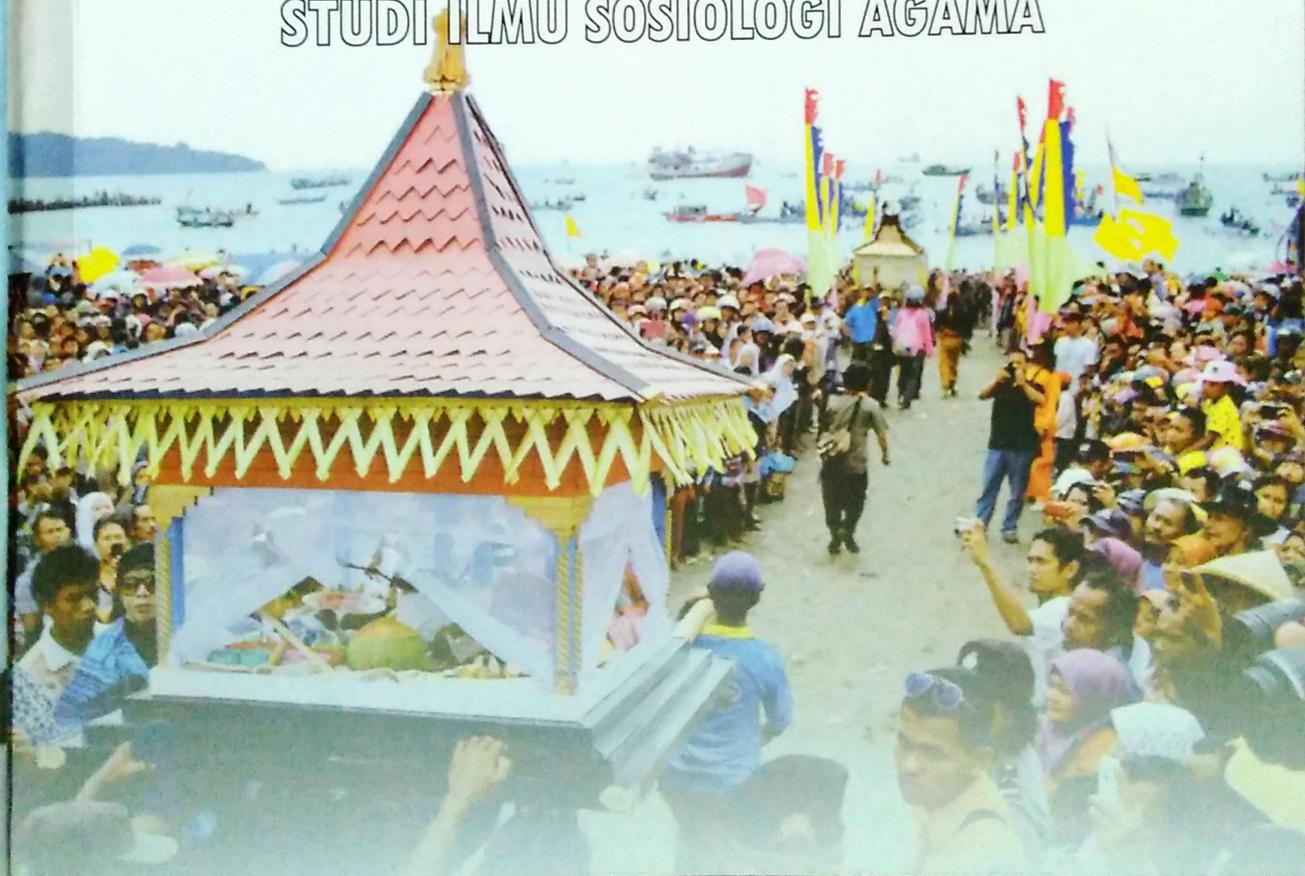


Djam'annuri | Adib Sofia | Muhammad Amin
Mohammad Damami | Fahrudin Faiz
Inayah Rohmaniyah | M. Amin Abdullah
Masroer Ch. Jb. | Munawar Ahmad
Nafilah Abdullah | Rr. Siti Kurnia Widiastuti
Nurus Sa'adah | Moh. Soehadha

BUNGA RAMPAI SOSIOLOGI AGAMA

TEORI, METODE, DAN RANAH
STUDI ILMU SOSIOLOGI AGAMA



Djam'annuri, dkk.

BUNGA RAMPAI SOSIOLOGI AGAMA



BUNGA RAMPAI
SOSIOLOGI
AGAMA:

TEORI, METODE DAN RANAH
STUDI ILMU SOSIOLOGI AGAMA

Bunga Rampai: Sosiologi Agama
Teori, Metode dan Ranah Studi Sosiologi Agama

Penulis: Djam'annuri, Adib Sofia, Muhammad Amin, Mohammad Damami, Fahrudin Faiz, Inayah Rohmaniyah, M. Amin Abdullah, Masroer Ch. Jb., Munawar Ahmad, Nafilah Abdullah, Rr. Siti Kurnia, Widiastuti, Nurus Sa'adah, Moh Soehadha

Editor: M Yaser Arafat

Tata Letak: Diandracreative Design

Sampul: Diandracreative Design

Diterbitkan Oleh:

Fakultas Fakultas Ushuluddin & Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Kerjasama dengan:

Diandra Pustaka Indonesia
(Kelompok Penerbit Diandra)

Anggota IKAPI

Jl. Kenanga No. 164 Sambilegi Baru Kidul, Maguwoharjo, Depok,
Sleman, Yogyakarta 55282

Telp. 0274. 4332233, Fax. (0274) 485222.

Email: diandracreative@yahoo.com

Website: www.diandracreative.com

Cetakan Kedua, November 2017

Yogyakarta, Diandra Pustaka Indonesia, 2017

x + 217; 15.5 x 23 cm

ISBN: 978-602-1612-27-9

Hak Cipta dilindungi Undang-undang

All right reserved

Daftar Isi

Pengantar Jurusan	
Kotak Pos Sosiologi Agama dan Keniscayaannya	
Jurusan Sosiologi Agama	v
Pengantar Ahli:	
Sosiologi Agama: Studi Masyarakat atau Studi Agama?	
Oleh: Djam'annuri	ix
Memaknai Interaksi dan Identitas Masyarakat Beragama Melalui Kajian Interdisipliner Berbasis Bahasa	
Oleh: Adib Sofia	1
Konflik Sosial Antar Umat Beragama dalam Perspektif Sosiologi dan al-Quran	
Oleh: Muhammad Amin	21
<i>Dayah, Surau dan Pesantren: Tentang Pusat Kegiatan Islam dan Tantangannya</i>	
Oleh: Mohammad Damami	39
Ketika Agama Menjadi 'Candu' Masyarakat: Memahami Kritik Karl Marx Terhadap Peran Agama di Ranah Sosial	
Oleh: Fahrudin Faiz	53
Studi <i>Living Quran</i> : Pendekatan Sosiologis Terhadap Dimensi Sosial Empiris al-Quran	
Oleh: Inayah Rohmaniyah	73
Sosiologi Dialog Antar Umat Beragama dalam Kemajemukan Negara-Bangsa	
Oleh: M. Amin Abdullah	97
Pemikiran Sosiologi Agama Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia Modern	
Oleh: Masroer Ch. Jb.	117

Konvergensi-Simultantif: Skup dan Metodologi Sosiologi Agama Kontemporer	
Oleh: Munawwar Ahmad	133
Aliran-aliran dalam Wacana Pemikiran Islam Sejak Perang Shiffin Sampai Runtuhnya Kekhalifahan al-Rasyidun	
Oleh: Nafiah Abdullah	151
Metodologi Penelitian Sosiologi Agama Berperspektif Gender	
Oleh: Rr. Siti Kurnia Widiastuti	161
Mengenali Komunitas Marginal dalam Organisasi Keagamaan	
Oleh: Nurus Sa'adah	177
Studi Sosial Maritim di Indonesia dalam Bingkai Sosiologi Agama	
Oleh: Moh Soehadha	197
Biodata Penulis	211

Studi *Living Quran*: Pendekatan Sosiologis Terhadap Dimensi Sosial Empiris al-Quran

Oleh: Inayah Rohmaniyah

Pemaknaan *Living Quran*

Istilah *living Quran* akhir-akhir ini menjadi populer dalam berbagai diskusi yang terkait dengan Studi Islam maupun dalam wacana dan praktek pembelajaran di Perguruan Tinggi Islam. Istilah ini berakar dari studi antropologi yang memperkenalkan istilah tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) yang muncul pada pasca perang dunia II ketika para antropolog mulai mengkaji masyarakat yang hidup di satu negara dan memeluk tradisi keagamaan seperti Kristen dan Buddha. Terminologi “besar” dan “kecil” diperkenalkan dan dielaborasi pada tahun 1950-an oleh seorang antropolog dari Universitas Chicago, Robert Redfield. Menurutnya, studi antropologi bersifat kontekstual dan berkaitan dengan beberapa elemen dari tradisi besar yaitu hal-hal yang suci (termasuk kitab suci), upacara keagamaan, atau yang Maha Kuasa (Tuhan). Sedangkan tradisi kecil adalah kehidupan masyarakat biasa. *Living Quran* adalah tradisi kecil, yaitu kehidupan masyarakat yang terkait dengan pemahaman keagamaan mereka. Per Kvaerne dalam bukunya tentang Agama Tibet menggunakan istilah *living tradition* untuk menyebutkan tradisi keagamaan yang berkembang di masyarakat.¹

Namun demikian muncul perbedaan pengertian tentang *Living Quran*. Sebagian umat Islam dan peneliti bidang tafsir menganggap Nabi Muhammad sebagai Quran yang hidup (*the Living Quran*), yaitu seorang saksi yang perilaku dan kata-katanya merepresentasikan keinginan Tuhan.²

1 Per Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet, The Iconography of a Living Tradition* (Boston: Shambhala Publication, 2005).

2 John L. Esposito, *Islam The Right Path* (New York: Oxford University Press, 2005), 11.

Sebagai al-Quran yang hidup, praktek kehidupan Nabi Muhammad menjadi sumber material bagi perumusan hukum Islam di samping al-Quran. Selain itu, umat Islam melihat Nabi Muhammad sebagai petunjuk bagi kehidupan mereka di seluruh aspek, termasuk apa yang boleh dan apa yang tidak boleh dilakukan. Studi *Living Quran* dalam konteks ini dengan demikian adalah studi tentang kehidupan Nabi Muhammad yang merupakan realisasi dari nilai-nilai al-Quran, atau nilai-nilai al-Quran yang hidup.

Living Quran juga digunakan untuk menyebut suatu masyarakat muslim yang menggunakan al-Quran sebagai kitab acuan dalam kehidupan sehari-hari, mengikuti apa yang diperintahkan dalam al-Quran dan menjauhi apa yang dilarang.³ *Living Quran* dalam hal ini adalah al-Quran yang hidup dan menjadi ruh bagi kehidupan sehari-hari masyarakat. Dalam pengertian yang lebih luas, *Living Quran* adalah al-Quran atau Islam yang hidup di masyarakat, yang mendasari, menginspirasi atau menjadi orientasi dari kehidupan sehari-hari masyarakat sebagaimana yang mereka pahami.

Studi *living Quran* dalam konteks pengertian yang terakhir ini dengan demikian berkaitan erat dengan persoalan ontologi al-Quran di satu sisi dan di sisi lain tidak dapat dilepaskan dari persoalan sosiologis-antropologis. Ontologi al-Quran atau hakekat al-Quran penting diuraikan dan dipetakan agar dapat ranah studi *living Quran* dapat ditempatkan dengan proporsional. Ketika al-Quran secara ontologis dipahami semata sebagai wahyu ilahi yang memiliki kebenaran mutlak dan tidak terjamah oleh dunia manusia, maka study *living Quran* tidak menemukan urgensinya. Di sisi lain, pendekatan sosiologis dan antropologis menjadi sebuah keharusan ketika al-Quran secara ontologis dipahami dalam ranah pemahaman yang bersifat manusiawi dan mewujud dalam praktek kehidupan sehari-hari masyarakat.

Dimensi Ontologis al-Quran

Ontologi menurut Aristoteles adalah filsafat yang pertama, ilmu tentang hakekat atau esensi yang ada.⁴ Ontologi merupakan cabang filsafat

3 Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living al-Quran: Beberapa Perspektif Antropologi," *Jurnal Walisongo*, Volume 20 No. 1, Mei 2012, 235-260

4 Dagobert D. Runes and 72 Authorities, *Dictionary of Philosophy Ancient-Medieval-Modern* (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1963), 219.

yang membicarakan tentang hakekat yang ada, hakekat keberadaan dari kenyataan, atau watak mendasar (*ultimate*) dari benda atau realitas yang berada di belakang pengalaman yang langsung (*immediate experience*).⁵ Ontologi disebut juga dengan metafisika umum, yang membahas asas-asas rasional dari kenyataan.⁶ Kata ontologi berasal dari *onta*, yaitu Bahasa Yunani yang berarti yang ada, dan *Logos* yaitu ilmu. Ontologi dengan demikian secara bahasa dapat diartikan sebagai ilmu yang membahas hakekat yang ada.

Ontologi juga dapat diartikan sebagai usaha intelektual untuk mendeskripsikan sifat-sifat umum dari kenyataan, usaha untuk memperoleh penjelasan yang benar tentang kenyataan, studi tentang sifat pokok kenyataan dalam aspeknya yang paling umum sejauh dapat dicapai, atau, teori tentang sifat pokok dan struktur kenyataan.⁷ Pertanyaan ontologis yang sering diajukan antara lain: apakah realitas atau "yang ada" beraneka ragam atau hakekatnya satu? Apakah hakekat eksistensi yang sesungguhnya dari segala sesuatu yang ada merupakan realitas yang tampak atau tidak?⁸ Beberapa istilah dalam ontologi antara lain: yang ada (*being*), yang ada & mungkin ada, kenyataan (*reality*), eksistensi, perubahan (*change*), tunggal (*one*), dan jamak (*many*).

Dimensi ontologis al-Quran artinya adalah dimensi hakekat keberadaan al-Quran sebagaimana dipahami atau dialami oleh masyarakat muslim. Keberadaan al-Quran dalam realitas pemahaman dan pengalaman masyarakat muslim dapat dibedakan dalam beberapa kategori. Kategori pertama adalah hakekat keberadaan al-Quran dalam dimensi teologis-normatif sebagai bagian dari doktrin ajaran Islam. Kategori kedua adalah hakekat keberadaan al-Quran dalam dimensi historis-fenomenologis sebagai fenomena yang menyejarah. Kategori ketiga berkaitan dengan hakekat keberadaan al-Quran dalam dimensi sosial-kultural.

5 Harold Titus, Marilyn Smith, Richard Nolan, *Persoalan-Persoalan Filsafat* (terj. H.M Rasjidi) (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 20.

6 Louis O Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1992).

7 Ali Mudhofir, *Kamus Filsafat Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).

8 Jan Hendreik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 45.

1. Dimensi Teologis-Normatif al-Quran Sebagai Wahyu

Agama sebagai sebuah sistem kepercayaan selalu mengandaikan kemutlakan yang bersifat eternal, tidak terbatas dan *beyond human being* (di luar kekuasaan manusia), setidaknya berkaitan dengan pokok-pokok ajaran agama tersebut. Kemutlakan ini menempatkan agama berfungsi sebagai pegangan dan tuntunan hidup yang berasal dari Tuhan, bukan dari manusia. Agama mempunyai doktrin teologis-normatif yang a-historis dan menjadi *hand core* dari keberagamaan manusia.⁹ Doktrin teologis-normatif terkait erat dengan persoalan keyakinan (*faith*) yang menjadi bagian substansial dari sebuah agama.

Al-Quran pada dimensi teologis-normatifnya menjadikan agama Islam memiliki otoritas dan ketahanan untuk tetap hidup (*survival*) di dalam masyarakat. Pada dimensi teologis-normatif al-Quran dipahami dan diyakini sebagai wahyu yang diturunkan dari Tuhan kepada manusia melalui perantara Nabi Muhammad. Al-Quran sebagai wahyu bersifat eternal, merupakan kata-kata Tuhan, terdiri dari 114 surat dalam 30 juz dan diturunkan dalam periode 22 tahun kepada Nabi Muhammad SAW.

Pada dimensi ini, setiap Muslim percaya akan keotentikan dan keaslian al-Qur'an, karena diyakini berasal dari Allah SWT.¹⁰ Diturunkan dalam Bahasa Arab kepada Nabi Muhammad selama dua puluh dua tahun, umat Islam percaya bahwa al-Qur'an merupakan kata-kata Allah. Al-Quran dipercaya sebagai wahyu terakhir Tuhan kepada manusia melalui nabi terakhir. Wahyu pertama diturunkan pada tahun 610 Masehi pada saat Nabi Muhammad berkontemplasi di Gua Hira yang terletak di pinggiran kota Makkah.¹¹ Keyakinan al-Quran sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad merupakan bagian dari keimanan umat Islam. Termasuk dalam dimensi ini adalah pemahaman tentang al-Quran sebagai mu'jizat yang diberikan kepada Nabi Muhammad.

- 9 Amin Abdullah, "Studi Agama Normatifitas atau historisitas?" (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996), 9.
- 10 Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 3.
- 11 Islamic Server of MSA-USC, "Brief History of Compilation of the Qur'an," *Perspective*, 4 August 1997 (database on-line) (accessed 21 April 2004); available from <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/compilationbrief.html>

Keyakinan teologis-doktrinal tentang keesaan Tuhan, Sang Pencipta, Pemelihara, urgensi menciptakan keadilan, prinsip musyawarah dan pengadilan terakhir merupakan bagian dari dimensi teologis-normatif Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Fazlur Rahman menyebutnya sebagai elan dasar al-Quran, yang menekankan pada keadilan sosial-ekonomi, persamaan umat manusia, dan pembangunan masyarakat egalitarian.¹² Nilai-nilai yang disebutkan di atas merupakan dimensi teologis-normatif al-Quran yang diterima oleh umat Islam sebagai norma dan keyakinan dasar Islam.

Pada dimensi teologis-normatif, al-Quran dipahami sebagai respon ilahi terhadap situasi moral-sosial Arab, khususnya masalah-masalah masyarakat Makkah pada masa Nabi Muhammad.¹³ Al-Quran dengan demikian sebagian besar merupakan pernyataan-pernyataan moral, religius dan sosial yang menanggapi problem-problem spesifik yang dihadapi, dalam situasi-situasi yang konkrit.

Bagi masyarakat muslim, keyakinan teologis yang didasarkan pada al-Qur'an dan hadits, merupakan cara hidup (*way of life*). Al-Qur'an pada dimensi teologis memberikan norma, dasar-dasar dan aturan-aturan bagi manusia agar mereka dapat mengatur kehidupan baik sebagai individu maupun dalam kehidupan sosial.¹⁴ Al-Quran diyakini menjadi sumber utama bimbingan moral dan praktis dalam kehidupan sehari-hari. Islam, yang didasarkan melalui al-Qur'an dan hadits, bukan hanya seperangkat keyakinan dan praktik keagamaan, tetapi juga kekuatan peradaban yang bersifat holistik dimana umatnya memiliki tradisi yang memiliki akar sejarah yang kuat.¹⁵

Tradisi yang menjadi model ideal bagi kehidupan setiap muslim, baik sebagai individu dan maupun komunitas (*ummah*), diperlukan dalam rangka mendorong umat berusaha mewujudkan cita-cita ideal tersebut. Prinsip ini berfungsi untuk melegitimasi esensi universalitas al-Quran dan relevansinya dengan dinamika masyarakat yang secara alamiah berkembang dan berubah. Salah satu jargon teologis yang paling populer

12 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 21.

13 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 6.

14 Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam al-Quran* (Jakarta: UI Press, 1986), 29.

15 Lawrance Davidson, *Islamic Fundamentalism* (London: Greenwood Press, 2003), 4.

dalam masyarakat muslim; "Islam adalah *Rahmatan lil'alam* (menjadi rahmat bagi alam semesta).

Kajian dalam ranah teologis-normatif termasuk dalam kategori *religious knowledge*, yaitu pengetahuan keagamaan yang bertujuan untuk memperkuat keyakinan dan menyebarkan kebenaran misi keagamaan sebagaimana yang diyakini. Dimensi teologis-normatif al-Quran menjadi wilayah dakwah yang bersifat apologis, biasanya primordial dan kecenderungan mengklaim kebenaran yang diyakininya (*truth claim*). Teologi yang bersifat *truth claim* (klaim kebenaran) memiliki asumsi dasar bahwa hanya agama dan pemahaman keagamaan tertentu yang benar dan agama-agama lain serta pemahaman keagamaan lain dipandang tidak benar.¹⁶

2. Dimensi Historis-Hermeneutis al-Quran sebagai Teks

Berbeda dengan dimensi teologis-normatif al-Quran, dalam dimensi sejarah setiap agama yang mendasarkan pada teks tidak dapat terlepas dari persoalan historisitas teks. Setiap teks termasuk teks-teks suci dipengaruhi oleh situasi historis yang kompleks. Ranah teks berbeda dengan ranah keyakinan karena telah mewujud dalam bentuknya yang konkrit, empiris dan bersifat keduniaan (dunia manusia).

Al-Quran sebagai teks suci umat Islam secara historis tidak turun dari langit dalam bentuknya seperti yang sekarang ini dikenal umat Islam sebagai kitab. Al-Quran diturunkan dalam masyarakat Arab yang memiliki struktur budaya dan sistem kehidupan serta kepribadian individual yang beragam. Fakta historis yang tidak dapat dihindari adalah bahwa realitas dan konteks sosial secara signifikan mendominasi proses pewahyuan Al-Qur'an. Oleh karena itu, penyebab (*asbab*) turunnya sebuah ayat (*nuzul*) dari al-Qur'an telah menjadi sebuah cabang ilmu-ilmu al-Qur'an (*Ulumul Quran*) yang penting.¹⁷ Hal ini dikarenakan banyak ayat dalam al-Qur'an diturunkan sebagai jawaban terhadap masalah yang muncul di masyarakat pada saat diturunkan atau pertanyaan dari seorang muslim.

16 Amin Abdullah, "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Agama: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama, *Jurnal Ulumul Quran*, No.1, Vol.VII, Jakarta, 1993, 88-96.

17 Mahmoud M Ayoub, *The Faith of Islam* (Kuala Lumpur: The Byline SDN.BHD, 1989), 71.

Sebagai sebuah fenomena yang menyejarah, hakekat keberadaan al-Quran tidak dapat dilepaskan dari proses dan dinamika pewahyuan al-Quran hingga menjadi sebuah teks dan kitab yang distandardisasikan. Pada dimensi ini diperlukan perspektif sejarah dan data historis yang dapat menjelaskan proses dan dinamika tersebut. Lebih dari itu, al-Quran sebagai sebuah teks tidak dapat terlepas dari persoalan pembaca dan konstruksi pemahaman yang dibangunnya.

Khaled Abou El Fadl, dalam pendahuluan bukunya yang berjudul *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, menyitir satu dalil dalam al-Quran yang berbunyi; "Tidak ada seorangpun yang tahu tentara Allah kecuali Allah sendiri" (QS 74:31).¹⁸ Ayat ini menjadi point penting dan landasan normatif bagi Khaled untuk menunjukkan bahwa tidak ada satu orangpun yang seharusnya berpretensi untuk menjadi tentara Tuhan. Ayat tersebut mengindikasikan penolakan terhadap otoritarianisme dan menganulir siapapun yang mengklaim dirinya sebagai seorang yang mempunyai otoritas sebagai tentara Tuhan dan memiliki otoritas tunggal memahami pesan Tuhan yang tertuang dalam teks.

Bertolak belakang dengan apa yang diwacanakan oleh El Fadl, dalam kehidupan masyarakat muslim otoritarianisme mewarnai praktek keagamaan masyarakat. Produk pemahaman ulama yang fenomenal dan berpengaruh pada masanya terhadap sumber Islam dibakukan dan dianggap memiliki otoritas kebenaran yang tidak perlu dipertanyakan lagi. Sebagai hasilnya, dalam perkembangan hukum Islam kontemporer muncul wacana bahwa fiqih sebagai hukum Islam yang terkodifikasi gagal dalam menjelaskan realitas kehidupan masyarakat.¹⁹ Fiqih tidak menampilkan wajah agama yang transformatif dan dinamis dalam menata kehidupan manusia. Fiqih yang sering disalahpahami sebagai "syari'ah" berhenti pada tataran ide atau teori dan tidak mampu menyentuh serta menjawab persoalan real kehidupan masyarakat yang terus berkembang pesat.

Fiqih ataupun syariah merupakan konsep yang diturunkan dari interpretasi manusia terhadap al-Quran dan Hadis. Metodologi yang diterapkan dalam proses interpretasi akan menentukan interpretasi mana

18 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2001), 3.

19 Lihat Abdullahi Abdullahi An-naim

yang kemudian dipandang sebagai formulasi syariah yang otoritatif dan diterima dalam waktu dan tempat tertentu.²⁰ Metodologi interpretasi merupakan konstruksi masyarakat dan dengan demikian syariah dapat berubah dari waktu ke waktu seiring dengan munculnya ragam alternatif metodologi yang diterima dan digunakan oleh masyarakat Muslim.

Interpretasi dan hasilnya tidak hanya ditentukan oleh aspek metodologi tetapi juga pembaca dan horizon yang dimilikinya. Semua teks, termasuk teks al-Quran dan hadist, pada dasarnya adalah *polisemic* atau terbuka untuk dibaca dengan cara yang bervariasi.²¹ Pembacaan terhadap teks al-Quran sangat ditentukan oleh siapa yang membaca, bagaimana mereka memilih untuk mendefinisikan epistemologi dan metodologi dari makna-makna yang ada (hermeneutik), dan konteks dimana mereka membacanya. Setiap pembacaan adalah unik, karena merefleksikan maksud dari teks dan sekaligus *prior* teks dari pembacanya²² dan dengan demikian tidak ada metode pembacaan al-Quran yang benar-benar obyektif.

Teks dan pembacaan terhadap teks berkaitan dengan persoalan makna dan pemaknaan. Makna terdapat di dalam teks, tetapi juga di dalam perspektif pengarang dan dalam penangkapan pembaca. Dalam setiap pemahaman dan interpretasi terhadap teks faktor subyektifitas pembaca sangat berperan karena membaca berarti juga menafsirkan.²³ Membaca dan menafsirkan teks sama dengan membunyikan teks, berkomunikasi dengan teks dan membangun makna sesuai dengan horison dan pengalaman pembaca.

Sebagai sebuah teks, al-Quran dapat dibaca dengan berbagai model, baik model yang tradisional, reaktif, holistik,²⁴ patriarkhis maupun liberal.²⁵ Tradisional adalah model pembacaan yang atomistik dan tidak ada upaya untuk mengenali berbagai tema dan mendiskusikan keterkaitan antar tema dalam al-Quran. Berbeda dengan model tradisional, reaktif ialah model pembacaan yang biasanya merupakan reaksi dari pemikir modern dengan menggunakan status perempuan yang memprihatinkan sebagai

20 Abdullahi Na-Naim, 3

21 Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, 4-5.

22 Amina Wadud, *Quran and Women*, 1.

23 Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 2.

24 Amina Wadud, *Quran and Women*, 2-3.

25 Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, 4

alat justifikasi bagi reaksi mereka. Pembacaan yang reaktif biasanya tidak ada analisis yang komprehensif tentang al-Quran dan gagal membedakan antara interpretasi dan teks itu sendiri. Model pembacaan ketiga ialah pembacaan yang holistik, yaitu pembacaan hermeneutis yang mempertimbangkan semua metode atau aspek (aktual artikulasi dari al-Quran, konstruksi gramatikal, dan konteks) dalam pembacaan al-Quran terkait dengan persoalan modern.

Menurut Engineer, setiap orang mempunyai *weltanschauungnya* sendiri, oleh karena itu merupakan fakta psikologis bahwa interpretasi terhadap fakta-fakta empirik atau teks dari sebuah kitab suci senantiasa tergantung kepada posisi apriori seseorang.²⁶ Setiap orang hidup dalam semesta intelektualnya sendiri dan menarik kesimpulan menurut pandangan dunia yang dianutnya. Demikian pula dengan para ulama sepanjang sejarah Islam, mungkin mereka dapat menghindari keterpengaruh politik pada zamannya, tetapi pengaruh faktor-faktor psikologis dan sosiologis tidak dapat dielakkan.

Pembacaan al-Quran selama ini patriarkis karena di satu sisi model pembacaan yang digunakan tidak holistik atau patriarkhal dan di sisi lain tidak adanya perhatian dan penegasian para intelektual muslim terhadap suara dan pengalaman perempuan. Oleh karena itu, model pembacaan yang paling mungkin dapat mereproduksi makna yang lebih komprehensif, tidak stereotip, adil dan setara adalah model hermeneutis yang mempertimbangkan tiga aspek: artikulasi aktual dari al-Quran atau teks, konstruksi gramatikal, dan konteks,²⁷ dengan menginklusikan atau memasukkan pengalaman dan suara perempuan. Pendekatan hermeneutis mengandaikan pentingnya pendekatan teologis dan sekaligus sosiologis karena konteks menentukan konstruksi pemahaman seseorang.

Demikianlah, al-Quran bagi kaum muslim merupakan wahyu Tuhan. Namun demikian, pemahaman terhadapnya adalah sebuah konstruksi yang tidak pernah "sepi" dalam konstruksi mental yang netral.²⁸ Penafsiran terhadap al-Quran senantiasa diwarnai oleh kontestasi klaim-klaim kebenaran. Proses dan produk penafsiran dan pemahaman diwarnai dengan

26 Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology* (terj. Agung Prihantoro). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

27 Amina Wadud, *Quran and Women*, xiii.

28 Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 2.

perdebatan dan klaim tentang penafsiran siapa yang dianggap memiliki otoritas kebenaran dan dikatakan sebagai representasi dari kebenaran Tuhan.

Pemahaman yang pada gilirannya membentuk menjadi ilmu pengetahuan tidak dapat terlepas dari persoalan relasi power. Produksi pengetahuan berkaitan dengan relasi kuasa, yaitu hubungan kuasa pengetahuan (relasi diskursif). Relasi kuasa, relasi yang bersifat relasional, berkelindan dengan pengetahuan dan muncul dalam bentuk wacana atau pengetahuan (Michel Foucault, 1977: 27). Melalui perspektif teori relasi kuasa ini, kekuasaan memproduksi pengetahuan. Tidak ada hubungan kekuasaan tanpa pembentukan pengetahuan dan tidak ada pengetahuan yang tidak mengandaikan serta tidak membentuk hubungan kekuasaan.

Pengetahuan adalah cara bagaimana kekuasaan memaksakan diri kepada subyek sehingga kesan bahwa pengetahuan datang dari subyek tertentu hilang (Haryatmoko, 2002: 12). Kriteria keilmiah pada pengetahuan seolah-olah mandiri terhadap subyek dan memiliki kebenaran yang obyektif pada dirinya sendiri (*self evident*). Konstruksi pengetahuan mengalami reifikasi (Peter Berger, 1990) sehingga seakan memiliki realitas obyektif dan berada di luar kita. Dengan kata lain, pemahaman terhadap al-Quran seringkali dianggap sebagai al-Quran itu sendiri, yang memiliki kebenaran final dan terlepas dari agensi yang memproduksi pemahaman tersebut. Al-Quran di satu sisi dan pemahaman terhadap al-Quran di sisi yang lain seringkali tidak dapat dibedakan. Keduanya dianggap memiliki status sama sebagai sesuatu yang bersifat ilahiyah dan mendapatkan klaim kebenaran pada dirinya sendiri.

Agama dan pemahaman terhadap teks agama tidak dapat terlepas dari rangkaian relasi kuasa, bahkan menjadi tempat relasi power bekerja dengan efektif. Pemahaman atau pengetahuan tertentu tentang prinsip atau ajaran agama melahirkan kekuasaan yang seringkali memiliki otoritasnya sendiri. Pemahaman tentang hadist tertentu misalnya, sebagai sumber kedua setelah al-Quran yang memiliki posisi kedua setelah kitab suci, memiliki kekuasaan yang otoritatif bagi mayoritas muslim. Bahkan pada taraf tertentu, pemahaman terhadap al-Quran maupun hadist dan statusnya yang dipandang sakral mendorong sebagian kaum muslim terjebak dalam stagnasi dan ahistorisitas pemahaman yang bertolak belakang

dengan prinsip universal Islam yang diterima oleh masyarakat muslim.¹ Kekuasaan dalam pengetahuan seringkali mengalami institusionalisasi, yaitu keseluruhan bangunan pengetahuan melanggengkan suatu dominasi dan menjamin reproduksi pengetahuan.

3. Dimensi Sosial-Kultural Empiris al-Quran sebagai "Living Quran"

Selain dimensi teologis-normatif dan dimensi historis-empiris, setiap penganut agama juga berkeyakinan bahwa agamanya mengajarkan amal perbuatan praktis, yang berarti agama mengandung unsur-unsur yang berbeda dalam lingkungan daya dan kemampuan manusia untuk melaksanakannya.²⁹ Daya dan kemampuan ini menegaskan adanya dimensi atau unsur kemanusiaan dalam memahami ajaran agama yang kemudian berpengaruh pada perbedaan praktek keagamaan yang berkembang di masyarakat.

Pada dimensi ini, hakekat keberadaan al-Quran mengejawantah dalam praktek kehidupan sehari-hari masyarakat penganutnya. Al-Quran yang dimaksud dalam dimensi ini bukan lagi al-Quran dalam wilayah wahyu atau teks tetapi sebagai sesuatu yang dihidupkan dalam masyarakat atau disebut dengan *living Quran*. Islam yang diwujudkan dalam praktek keseharian masyarakat muslim tidak dapat terhindar dari realitas perbedaan karena perbedaan dalam memproduksi pemahaman terhadap teks al-Quran.

Al-Quran yang mewujud dalam kehidupan masyarakat terlihat dalam berbagai fenomena sosial keagamaan yang beragam. Pemahaman terhadap teks al-Quran melahirkan berbagai pemahaman dan aliran dalam Islam yang memiliki pemaknaan berbeda dan pada gilirannya juga praktek keagamaan yang beragam. Bahkan, bukan hanya pemahaman terhadap teks yang melahirkan perbedaan praktek, tetapi juga tradisi oral dalam proses internalisasi ajaran agama di masyarakat. Tradisi oral menjadi tradisi yang dominan di masyarakat muslim Indonesia sebagai cara untuk mendiseminasikan, menanamkan dan melanggengkan nilai-nilai dan ajaran Islam.

²⁹ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keagamaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 329.

Forum pengajian atau *halaqah* yang menjadi bagian penting dari tradisi keagamaan masyarakat kerap memasukkan ajaran agama yang disampaikan oleh pimpinan keagamaan atau narasumber lain yang dipandang memiliki otoritas secara oral dan tanpa banyak perdebatan. Bahkan, seringkali penceramah merujuk pada beberapa ayat-ayat suci dan menjelaskan dengan perspektif yang bersangkutan tanpa memberikan referensi produk penafsiran siapa yang dirujuk, atau pernyataan bahwa penjelasan tersebut merupakan bagian dari penafsiran yang bersangkutan sendiri.

Bila ditinjau dari perspektif ontologi al-Quran, dimensi ini penting diketahui karena institusionalisasi pengetahuan tentang pemahaman atau penafsiran terhadap al-Quran dan hadist sering menyebabkan sebagian masyarakat tidak lagi dapat membedakan antara pemahaman yang hidup di masyarakat di satu sisi dan di sisi lain al-Quran dalam dimensi teologis-normatif yang sarat dengan klaim kebenaran. Keduanya seakan mendapatkan status kebenaran yang sama dan dalam batas tertentu perbedaan signifikan antara keduanya menjadi kabur sehingga memunculkan konflik. Pada konteks inilah dimensi al-Quran penting diuraikan dalam rangka menempatkan studi *living Quran* dalam peta studi al-Quran.

Studi Living Quran: Studi Fenomena Sosial-Budaya Al-Quran

a. Studi Living Al-Quran sebagai bagian dari Studi Agama

Upaya untuk memahami dan memaknai kehendak Tuhan yang terrepresentasikan dalam teks agama, termasuk al-Quran, menjadi bagian dari sejarah panjang keberadaan agama itu sendiri. Sepanjang sejarah, di satu sisi teologi cenderung melahirkan dan mendorong pemahaman yang normatif terhadap agama atau pemahaman kelompok lain sehingga menghukumi kelompok lain dengan klaim kebenaran teologis yang diyakini. Di sisi lain, sejarah agama-agama sebagai upaya mendeskripsikan dan mengalisis secara akademik agama lain mengharuskan adanya jarak antara peneliti dan obyek yang dikaji (*detachment on the part of observer*). Klaim dari dua pendekatan yang berbeda tersebut dalam taraf yang ekstrim melahirkan di satu sisi subyektifisme idealistik, dan di sisi lain obyektifisme

saintifik.³⁰ Studi agama menjadi jalan tengah dari dua pendekatan yang tersebut.

Subyektifisme idealistik yaitu subyektifitas pemahaman yang bersifat idealis, normatif dan sarat dengan klaim kebenaran. Pendekatan teologis yang menjadi *mainstream* dalam tradisi berbagai agama termasuk Islam cenderung melahirkan norma-norma ideal dan dogma yang diyakini kebenarannya dan mendorong munculnya klaim kebenaran. Beberapa tokoh muslim progressif memang menawarkan teologi pembebasan³¹ yang lebih terbuka terhadap perbedaan. Namun demikian teologi pembebasan belum menjadi *mainstream* dalam perkembangan pemahaman Islam di Indonesia saat ini. Berbeda dengan pendekatan teologis yang bersifat subyektif idealistik, pendekatan sejarah agama-agama bersifat ilmiah obyektif yang mengharuskan pemisahan secara ketat antara peneliti dan obyek yang ditelitinya. Kecenderungan cara berfikir positivistik dalam pendekatan ilmiah meminggirkan aspek-aspek subyektifitas dan pengalaman keberagamaan yang beragam dari masyarakat beragama.

Studi Islam sebagai bagian dari studi agama merupakan kluster keilmuan baru yang muncul pada abad ke-19 yang memperkaya model kajian yang sudah dikenal sebelumnya. Berbagai bidang keilmuan baik dalam kategori *religious knowledge* maupun *Islamic thoughts*³² telah muncul dan memperkaya khazanah keilmuan Islam. *Religious knowledge* merujuk pada kajian yang menekankan dan berbasis pada bahasa dan teks-teks (*nash-nash*) keagamaan. *Religious knowledge* pada umumnya menggunakan

30 Richard Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies* (USA: The University of Arizona Press, 1985), 1-2.

31 Salah satu tokoh yang menawarkan gagasan teologi pembebasan adalah Asghar Ali Engineer. Menurut Engineer, teologi saat ini dikuasai oleh orang-orang yang sangat mendukung *status quo*. Oleh karena itu, teologi cenderung menekankan dan bersifat ritualis, dogmatis dan bersifat metafisis. Dengan wajah teologi yang seperti ini, wajah agama menjadi bersifat mistik dan menghipnotis masyarakat. Teologi pembebasan harus membersihkan elemen-elemen ini secara radikal sampai ke akar-akarnya. Islam menurut Engineer adalah sebuah agama dalam pengertian teknis dan sosial-revolutif sebagai tantangan yang mengancam struktur penindas baik di dalam maupun di luar Arab. Dalam konteks teologi pembebasan, tujuan dasar Islam adalah persaudaraan yang universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*equality*), dan keadilan sosial (*social justice*). Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (terj. Agung Prihantoro) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 32-33.

32 Amin Abdullah, "Mempertautkan Ulum Al-Diin, Al-Fikr Al-Islamiy Dan Dirasat Islamiyyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global" (data base online), dapat diakses di <http://aminabd.wordpress.com/2010/06/20/mempertautkan-ulum-al-diin-al-fikr-al-islamiy-dan-dirasat-islamiyyah-sumbangan-keilmuan-islam-untuk-peradaban-global/>

pendekatan teologis-normatif dengan metodenya yang bersifat deduktif dan kriteria kebenaran bersifat koherensi. Pada tataran ini pengetahuan dapat dikatakan benar apabila tidak bertentangan dengan teks (teks adalah kebenaran) atau dalil yang berlaku umum dan menjadi pemahaman yang *mainstream*. Produk pengetahuan atau pemahaman keagamaan yang dihasilkan dari *religious knowledge* (pengetahuan keagamaan) bersifat normatif-teologis.

Berbeda dengan *religious knowledge*, *Islamic thought* merupakan model kajian yang diwarnai dengan pergulatan pemikiran keislaman yang berdasarkan pada rasio dan intelektualitas. Pemikiran Islam didominasi oleh pemikiran para filsuf muslim yang mengalami masa kejayaannya pada abad pertengahan. Meskipun sudah diwarnai perdebatan filosofis dan cara berfikir yang logis serta rasional, secara epistemologis pemikiran keislaman nyaris sama dengan *religious knowledge*. Kajian ini didominasi oleh metode deduktif yang melahirkan norma yang bersifat teologis dan mengarah pada klaim kebenaran.

Berbeda dengan kedua model tersebut, *islamic studies* merupakan keilmuan baru yang muncul pada abad 18 dan berbasis pada paradigma ilmu-ilmu sosial humaniora. Studi ini berawal dari studi ketimuran (orientalisme) yang tumbuh menjadi disiplin tersendiri di berbagai perguruan tinggi di Eropa.³³ Studi Islam mengalami perkembangan pada abad 19 seiring dengan perkembangan ragam pendekatan dalam studi sosial-humaniora.

Studi *Living Quran* merupakan salah satu bidang keilmuan yang termasuk dalam ranah Studi Islam (*Islamic Studies*). Berbeda dengan tradisi dalam *religious knowledge* dan *islamic thought*, Studi Islam menempatkan Islam sebagai obyek material dari sebuah kajian atau penelitian. Seperti halnya studi agama sebagaimana yang dimaksud oleh Richard Martin dalam bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies*, ekspresi keberagaman atau relijiusitas manusia menjadi *locus* dari kajian ini.³⁴

33 Fauzi, Ihsan Ali. 1992. "Orientalisme di mata Orientalis: Maxim Rodinson tentang Citra dan Studi Barat atas Islam" dalam *Jurnal Ulumul Quran*, No. 2.

34 Richard Martin, *Approaches to Islam*, 2.

b. Aplikasi Pendekatan Sosiologis dalam Studi *Living Quran*

b.1. Paradigma Sosiologi

Pendekatan sosiologis berbeda dengan pendekatan teologis yang telah lebih dahulu populer dalam tradisi kajian keagamaan termasuk kajian Islam. Dari aspek obyek material atau obyek yang menjadi bahan kajian, pendekatan teologi berangkat dari teks (terutama teks-teks agama) dan menjadikan teks tersebut sebagai obyek kajiannya. Berbeda dengan pendekatan ini, dalam kajian sosiologi terdapat sedikitnya empat paradigma besar. Paradigma pertama mengatakan bahwa bidang kajian pokok sosiologi adalah fakta sosial.³⁵ Salah satu tokoh berpengaruh yang memperkenalkan paradigma ini adalah Emile Durkheim (1858-1917), seorang sosiolog dari Perancis yang mewarisi tradisi pencerahan karena penekanannya pada ilmu dan reformisme sosial³⁶ dan berhasil mengembangkan landasan akademis bagi kajian sosiologi. Fakta sosial menurut Durkheim merupakan kekuatan-kekuatan dan struktur yang bersifat eksternal dan koersif terhadap individu. Fakta sosial bersifat *sui generis* dan tidak berasal dari kesadaran individu melainkan kesadaran sekelompok orang.³⁷

Paradigma kedua dikemukakan oleh Max Weber (1864-1920), seorang sosiolog dari Jerman, yang berpendapat bahwa fakta sosial bukan merupakan realitas yang berada di luar kesadaran individu melainkan berasal dari pengalaman individu yang sifatnya subyektif. Menurut Weber, para sosiolog harus memisahkan dunia empiris dari semesta konseptual yang mereka bangun karena konsep yang digeneralisasi tidak dapat menangkap sepenuhnya dunia empiris meski dapat digunakan untuk membantu memahami realitas secara lebih baik.³⁸ Menurut Weber, obyek material yang dikaji sosiologi adalah tindakan sosial. Tindakan tersebut terjadi ketika individu memberikan makna-makna subyektif terhadap tindakan mereka. Tugas analisis sosiologis adalah penafsiran tindakan dari segi subyektifitasnya atau rasionalitas tindakan yang diobyektifikasi.

35 George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 31.

36 George Ritzer, *Teori Sosiologi*, 30.

37 Geger Riyanto, *Peter L. Berger Perspektif Metateori Pemikiran* (Jakarta: LP3ES, 2009), 4.

38 George Ritzer, *Teori Sosiologi*, 193.

Paradigma ketiga menyatakan bahwa fokus kajian sosiologi adalah perilaku sosial yang didasarkan pada kondisi biologis manusia yang bersifat kodrati (*given*).³⁹ Pendekatan perilaku sosial (*behaviorisme*) yang menekankan perilaku sosial sebagai obyek kajian sosiologi dikembangkan oleh B.F. Skinner. Melalui karyanya skinner mencoba menerjemahkan prinsip-prinsip psikologi aliran *behaviorisme* ke dalam sosiologi. *Behaviorisme* radikal memperhatikan perilaku-perilaku individu yang dapat diamati dan stimulus yang menimbulkan respon atau perilaku, sementara *behaviorisme* sosial sebagaimana yang digagas oleh Mead tidak hanya mementingkan perilaku yang dapat diamati tetapi juga aspek-aspek tersembunyi dari perilaku tersebut.⁴⁰ Teori, gagasan dan praktek yang dilakukannya telah memegang peranan penting dalam pengembangan sosiologi *behaviorisme*.

b.2. Pendekatan Sosiologis dalam Studi Fenomena Sosial-Empiris al-Quran

Kajian sosiologis tentang al-Quran yang hidup di masyarakat mensyaratkan peneliti tidak lagi mempersoalkan atau menilai kebenaran teologis-normatif dari apa yang ditelitinya, berdasarkan keyakinan normatif peneliti sendiri. Tujuan penelitian bukan untuk mengadili atau memberikan penilaian terhadap sebuah pemaknaan dan pengejawantahan al-Quran dalam kehidupan, tetapi memahami, memaparkan dan menjelaskan gejala-gejala tersebut.⁴¹

Sejalan dengan beberapa paradigma yang dikenal dalam sosiologi, dimensi atau fenomena sosial-empiris al-Quran dapat dilihat dari salah satu atau kombinasi dari paradigma tersebut. Di antara paradigma yang dapat digunakan yaitu: a) paradigma struktural, yaitu untuk mengungkap struktur yang ada di balik gejala-gejala sosial-budaya atau pemaknaan al-Quran melalui model-model struktural tertentu;⁴² b) paradigma fungsional, untuk mengetahui fungsi-fungsi

39 George Ritzer, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: CV Rajawali Press, 1975).

40 George Ritzer, *Teori Sosiologi*, 598.

41 Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living al-Quran: Beberapa Perspektif Antropologi," *Jurnal Walisongo*, Volume 20 No. 1, Mei 2012, 235-260.

42 Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living al-Quran.

dari suatu gejala sosial-budaya; dan c) paradigma fenomenologi, yaitu mempelajari suatu gejala sosial-budaya dan berusaha mengungkap kesadaran atau pengetahuan pelaku mengenai 'dunia' tempat mereka berada,⁴³ rasionalitas subyektif dari tindakan mereka, dan kesadaran mereka mengenai perilaku-perilaku mereka sendiri.

Dengan paradigma struktural, Moeslim Abdurrahman, misalnya, meneliti tentang pelaksanaan Haji di Indonesia sebagaimana diuraikan dalam bukunya yang berjudul "*Bersujud di Baitullah: Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup.*" Berbasis analisis kelas tentang struktur masyarakat muslim kelas menengah, Abdurrahman menunjukkan bagaimana interpretasi kelas menengah muslim tentang haji dan Islam berbeda dari kelas lainnya. Gaya hidup konsumtif yang menjadi salah satu ciri kelas menengah terespresikan dalam hal-hal yang berkaitan dengan praktek keagamaan mereka di "ruang publik Islam."⁴⁴ Kelas menengah muslim menyelenggarakan berbagai pengajian dan majelis taklim di hotel-hotel berbintang atau gedung yang mewah. Identitas kolektif perempuan dari kalangan ini juga tampak dalam berpakaian. Mereka mengenakan "kerudung modern" dengan beragam model dan rancangan serta terbuat dari bahan material yang mahal. Gaya hidup mewah dan konsumtif kelas menengah menurut Abdurrahman juga terlihat dalam pelaksanaan haji. Penyelenggaraan "haji plus" merupakan upaya untuk memenuhi kebutuhan kelas menengah muslim untuk bepergian ke tanah suci dengan fasilitas nyaman dan mewah.

Untuk bidang Sosiologi Agama, ada satu buku yang meneliti dan menggambarkan peran agama dalam masyarakat, yaitu karya Jose Casanova yang berjudul *Public Religions in the Modern World*. Casanova mengupas bagaimana agama tetap memiliki peran penting dalam masyarakat modern dan hal ini bertolak belakang dengan teori sekularisasi yang banyak dikembangkan ilmuwan Barat. Tesis Casanova adalah bahwa masyarakat sekarang menyaksikan apa yang disebutnya "deprivatisasi agama,"⁴⁵ yaitu fakta bahwa tradisi-tradisi agama di

43 Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living al-Quran.

44 Abdurrahman, Moeslim, *Bersujud di Baitullah: Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup* (Jakarta: Kompas, 2009), 8.

45 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994), 5.

dunia tidak terpinggirkan atau tergeser ke dalam wilayah privat, seperti yang disebutkan dalam teori-teori tentang modernitas ataupun sekularisme. Casanova mengkritisi teori sekularisasi berdasarkan teori sosiologi fungsionalis struktural Emile Durkheim dan teori definisi sosial pemaknaan agama Max Weber.

Penutup

Berbicara mengenai studi *Living Quran* berkaitan erat dengan persoalan ontologi al-Quran karena studi tersebut berhubungan dengan status al-Quran dan pemahamannya sebagai obyek kajian. Kekeliruan atau pencampuradukan antara status ontologis al-Quran sebagai wahyu di satu sisi, dan sebagai fenomena sosial budaya di sisi yang lain dapat memunculkan *truth claim* dan mengaburkan makna dan tujuan dari studi living Quran itu sendiri.

Al-Quran secara ontologis diyakini oleh masyarakat muslim sebagai sumber rujukan utama dan pertama bagi kehidupan umat Islam. Posisi al-Quran yang dipandang sentral mengundang perhatian dan kepedulian pemikir maupun akademisi untuk menggali beragam keilmuan dan penemuan baru yang bersumber dari al-Quran. Status ontologis al-Quran dalam berbagai dimensi, baik yang bersifat ilahiyah maupun sosiologis-historis menjadi bahan perdebatan dan obyek kajian yang tidak pernah usang. Beragam pendekatan dalam studi Islam berdampak pada pemahaman terhadap al-Quran yang beragam juga dan melahirkan kekayaan keilmuan dalam Islam. Hal ini disebabkan memahami kehendak Tuhan dalam kitab suci secara hermeneutis tidak dapat terlepas dari persoalan agensi dan intervensi pembaca.

Dimensi teologis-normatif merupakan keniscayaan dalam sebuah agama, termasuk Islam. Dimensi teologis-normatif al-Quran menjadi bagian dari keyakinan keagamaan yang melahirkan klaim kebenaran. Namun di sisi lain, pada dimensi historis al-Quran sebagai teks tidak dapat terlepas dari persoalan pemaknaan teks yang melahirkan perbedaan karena adanya perbedaan produksi makna oleh pembacanya. Pada ranah ini seringkali muncul persoalan karena adanya klaim kebenaran terhadap

pemaknaan tertentu dan menganggap pemaknaan tersebut sebagai dimensi teologis normatif al-Quran.

Persoalan klaim kebenaran juga sering menjadi masalah karena ketidakjelasan atau pencampuradukan antara dimensi sosial-kultural al-Quran dan dimensi normatif-teologisnya. Kepercayaan teologis-normatif seseorang terhadap al-Quran dan kebenaran hasil pembacaannya terhadap teks al-Quran (atau otoritas pembacaan orang lain yang diikutinya) sering digunakan sebagai parameter untuk menilai dan menghakimi praktek keagamaan orang lain. Sebagai ilustrasi, keyakinan teologis-normatif seseorang atau kelompok tentang konsep tauhid dan pemaknaannya terhadap teks al-Quran membawanya pada praktek ziarah kubur yang diyakini sebagai realisasi dari pemaknaan tersebut. Namun demikian, kelompok lain memaknai teks al-Quran tentang tauhid dengan hasil yang berbeda dan sampai pada kesimpulan bahwa praktek ziarah bertentangan dengan konsep tauhid. Masing-masing kelompok memiliki klaim kebenaran tentang konsep tauhid yang dibangunnya.

Dalam *klaim kebenaran*, kajian Sosiologi Agama sering memperlihatkan bahwa cara satu agama (masyarakat beragama) memproduksi pengetahuan (*religion's way of knowing*) bisa mengalami pengerasan atau reifikasi sehingga pada konteks yang lebih luas satu agama menjadi ancaman bagi agama yang lain.⁴⁶ Bahkan dalam satu agama yang sama, satu kelompok mengklaim kebenaran dan otoritas pemahaman agama kelompoknya dan menganggap pemahaman kelompok lain sebagai ancaman. Klaim kebenaran menjadi lebih rumit ketika bercampur dengan politik sehingga kebenaran ditentukan oleh siapa yang berkuasa dan mempunyai otoritas untuk mendominasi yang lain.

Masing-masing kelompok secara normatif-teologis meyakini tauhid sebagai bagian dari prinsip Islam yang tertuang dalam al-Quran. Namun demikian mereka sampai pada produksi makna yang berbeda dari proses pembacaan terhadap teks al-Quran. Lebih jauh lagi, mereka memiliki praktek yang berbeda terkait dengan realisasi konsep tauhid tersebut. Dalam dimensi inilah pendekatan sosial penting digunakan, termasuk pendekatan sosiologis, dalam rangka menjelaskan fenomena agama

⁴⁶ Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 39.

sebagaimana dipahami dan direalisasikan dalam kehidupan masyarakat. Pendekatan sosiologis dapat memberikan kontribusi dalam membangun pemahaman terhadap realitas perbedaan dan dialog antar kelompok dalam Islam maupun antar agama. Dengan terbangunnya pemahaman dan tradisi dialog maka kerukunan dan kehidupan harmonis di dalam masyarakat dapat lebih mudah tercipta.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Agama: Tentang Klaim Kebanran dan Masa Depan Ilmu Agama, *Jurnal Ulumul Quran*, No.1, Vol.VII, Jakarta, 1993, 88-96.
- _____. "Mempertautkan Ulum Al-Diin, Al-Fikr Al-Islamiy Dan Dirasat Islamiyyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global" (data base online), dapat diakses di
- Abdullah, Amin "Studi Agama Normatifitas atau historisitas?". Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri "The Living al-Quran: Beberapa Perspektif Antropologi," *Jurnal Walisongo*, Volume 20 No. 1, Mei 2012, 235-260.
- Ayoub, Mahmoud M. *The Faith of Islam*. Kuala Lumpur: The Byline SDN. BHD, 1989.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin: University of Texas Press, 2004.
- Casanova, Jose *Public Religions in the Modern World*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994.
- Davidson, Lawrance *Islamic Fundamentalism*. London: Greenwood Press, 2003.
- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publication, 2001.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology* (terj. Agung Prihantoro). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Esposito, John L. *Islam The Right Path*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Fauzi, Ihsan Ali. 1992. "Orientalisme di mata Orientalis: Maxim Rodinson tentang Citra dan Studi Barat atas Islam" dalam *Jurnal Ulumul Quran*, No. 2.

- Hidayat, Komarudin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996.
- <http://aminabd.wordpress.com/2010/06/20/mempertautkan-ulum-al-diin-al-fikr-al-islamiy-dan-dirasat-islamiyyah-sumbangan-keilmuan-islam-untuk-peradaban-global/>
- Islamic Server of MSA-USC, " Brief History of Compilation of the Qur'an," *Perspective*, 4 August 1997 (database on-line) (accessed 21 April 2004); available from <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/compilationbrief.html>
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta : Tiara Wacana, 1992.
- Kvaerne, Per. *The Bon Religion of Tibet, The Iconography of a Living Tradition*. Boston: Shambhala Publication, 2005.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keagamaan dan Kemodernan*. Jakarta, Paramadina, 1992.
- _____. *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Martin, Richard (ed). *Approaches to Islam in Religious Studies*. USA: The University of Arizona Press, 1985.
- Moeslim, Abdurrahman. *Bersujud di Baitullah: Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup*. Jakarta: Kompas, 2009.
- Mudhofir, Ali *Kamus Filsafat Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Nasution, Harun *Akal dan Wahyu dalam al-Quran*. Jakarta; UI Press, 1986.
- Rahman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman, Fazlur *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Rapar, Jan Hendreik *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Ritzer, George. *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: CV Rajawali Press, 1975.

- Ritzer, George. *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, terj.Saut Pasaribu dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Riyanto, Geger. *Peter L. Berger Perspektif Metateori Pemikiran*. (Yogyakarta: LP3ES, 2009.
- Runes, Dagobert D. and 72 Authorities, *Dictionary of Philosophy Ancient-Medieval-Modern*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1963.
- Titus, Harold, Marilyn Smith, Richard Nolan, *Persoalan-Persoalan Filsafat* (terj. H.M Rasjidi). Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Wadud, Amina. *Quran and Women; Rereading the Sacred Text From a Woman's perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.