



STUDI ANTAR AGAMA

METODE DAN PRAKTIK

Editor:

Fatimah Husein

M. Iqbal Ahnaf

GADJAH MADA UNIVERSITY PRESS

STUDI ANTAR AGAMA METODE DAN PRAKTIK

Editor:

Fatimah Husein

M. Iqbal Ahnaf



GADJAH MADA UNIVERSITY PRESS

STUDI ANTARAGAMA:
Metode dan Praktik

Penulis:

Zainal Abidin Bagir
Moch. Nur Ichwan
Robert Setio
Bernard Adeney-Risakotta
Frans Wijsen
Daniel K. Listijabudi

Ricardo Vargas Posada
Muhammad Iqbal Ahnaf
Izak Lattu
Fatimah Husein
Leonard Chrysostomos Epafros

Editor:

Fatimah Husein
M. Iqbal Ahnaf

Proofreader:

Dewi Surani

Tata Letak:

Maarif

Desain Sampul:

M Rizal Abdi

Penerbit:

Gadjah Mada University Press
Anggota IKAPI dan APPTI

Ukuran: 15,5 x 23 cm; xviii + 240 him

ISBN: 978-623-359-197-3
2310538-ASE

Redaksi:

Jl. Sendok, Karanggayam CT VIII Caturtunggal
Depok, Sleman, D.I. Yogyakarta, 55281
Telp./Fax.: (0274) 561037
ugmpress.ugm.ac.id | gmupress@ugm.ac.id

Cetakan pertama: Oktober 2023

4329.444.10.23

Hak Penerbitan ©2023 Gadjah Mada University Press

Dilarang mengutip dan memperbanyak tanpa izin tertulis dari penerbit, sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apa pun, baik cetak, photoprint, microfilm, dan sebagainya.

DAFTAR ISI

| | |
|--|-----|
| KATA SAMBUTAN WAKIL REKTOR BIDANG PENDIDIKAN DAN PENGAJARAN UNIVERSITAS GADJAH MADA..... | v |
| PRAKATA | vii |
| DAFTAR ISI | xi |
| BAGIAN I STUDI ANTARAGAMA, PENGALAMAN TIGA UNIVERSITAS | |
| 1. MEMBANGUN STUDI ANTARAGAMA: PENGALAMAN UNIVERSITAS GADJAH MADA DAN ICRS | 3 |
| <i>Zainal Abidin Bagir</i> | 3 |
| • Pengantar | 3 |
| • Konteks dan Signifikansi Studi Agama di Indonesia | 5 |
| • Studi Agama di Perguruan Tinggi Keagamaan | 8 |
| • Studi Agama di Universitas Gadjah Mada | 12 |
| • Karakteristik dan Evolusi Studi Antaragama | 16 |
| • Penutup | 20 |
| • Daftar Rujukan | 21 |

| | |
|---|----|
| 2. SINTESIS KEILMUAN STUDI AKADEMIK AGAMA: MENIMBANG KONTRIBUSI A. MUKTI ALI DAN M. AMIN ABDULLAH | 23 |
| <i>Moch. Nur Ichwan</i> | 23 |
| • Pengantar | 23 |
| • Dinamika Studi Agama di PTKIN | 25 |
| • Studi Agama Teologis-Dakwahi: Fideisme Metodologis | 28 |
| • Studi Agama Ilmiah-Akademik: Ateisme Metodologis atau Agnostisisme Metodologis? | 29 |
| • A. Mukti Ali: Dari Ilmu Perbandingan Agama ke Studi Agama <i>Scientific-cum-Doctrinaire</i> | 33 |
| • Amin Abdullah: Dari Filsafat Keilmuan Agama ke Jalan Mengakhiri Linearitas Ilmu | 40 |
| • Penutup: Refleksi dalam Konteks Dekolonisasi Studi Agama | 46 |
| • Daftar Rujukan | 50 |
| 3. STUDI ANTARAGAMA DI INDONESIA, DENGAN ICRS SEBAGAI REFERENSI | 54 |
| <i>Robert Setio</i> | 54 |
| • Pengantar | 54 |
| • Teologi Kontekstual | 56 |
| • Teologi Agama-Agama | 59 |
| • Kritik Historis | 62 |
| • Dialog dengan Islam | 63 |
| • Perdamaian dan Rekonsiliasi | 65 |
| • Hubungan Personal dan Kultural | 66 |
| • Studi Antaragama | 68 |
| • Penutup | 74 |
| • Daftar Rujukan | 75 |

BAGIAN II REFLEKSI STUDI ANTARAGAMA

| | |
|--|------------|
| 4. APA ITU INTERRELIGIOUS STUDIES? | 79 |
| <i>Bernard Adeney-Risakotta</i> | <i>79</i> |
| • Pengantar | 79 |
| • Evolusi <i>Interreligious Studies</i> | 81 |
| • Mendefinisikan <i>Interreligious Studies</i> | 84 |
| • Apakah <i>Interreligious Studies</i> Merupakan Disiplin Baru dalam Ilmu Sosial? | 89 |
| • Pluralisme Agama dan <i>Interreligious Studies</i> | 91 |
| • Penutup | 94 |
| • Daftar Rujukan | 95 |
| 5. DARI PERBANDINGAN MENUJU PERCAKAPAN | 96 |
| <i>Frans Wijsen</i> | <i>96</i> |
| • Pengantar | 96 |
| • Klarifikasi Konsep | 97 |
| • Lima Pergeseran dalam Studi Agama | 98 |
| • Penutup: Retrospeksi dan Harapan | 100 |
| • Daftar Rujukan | 101 |
| 6. PENELAAHAN KONSTRUKSI "RELIGIOUS WORLDVIEWS" DAN SIGNIFIKANSINYA PADA HERMENEUTIK INTERRELIGIOUS DALAM STUDI AGAMA | 103 |
| <i>Daniel K. Listijabudi</i> | <i>103</i> |
| • Pengantar | 103 |
| • <i>Worldview, What an Umbrella Term</i> | 104 |
| • Sumsum dan Bahan Dasarnya | 105 |
| • Peluang, Tantangan, dan Undangan | 110 |
| • Pengalaman Bersama | 112 |
| • Penutup: Catatan Akhir | 117 |
| • Daftar Rujukan | 119 |

| | |
|---|-----|
| 7. MENEROPONG INTERRELIGIOUS STUDIES MELALUI 53 DISERTASI DOKTORAL DI IRS | 120 |
| <i>Ricardo Vargas Posada</i> | |
| • Pengantar: <i>Interreligious Studies</i> di IRS | 120 |
| • <i>Interreligious Studies</i> dalam Pemahaman Alumni IRS | 120 |
| • Dimensi <i>Interreligious</i> | 121 |
| • Dimensi <i>Intrareligious</i> | 123 |
| • Dimensi Religius | 127 |
| • Seni, Sains, Media | 130 |
| • Penutup: Penilaian Awal | 132 |
| • Daftar Rujukan | 133 |
| | 138 |

BAGIAN III STUDI ANTARAGAMA DAN ISU-ISU PUBLIK KONTEMPORER

| | |
|--|-----|
| 8. EMPLOYABILITY LULUSAN STUDI ANTARAGAMA (INTERRELIGIOUS STUDIES) | 147 |
| <i>Robert Setio</i> | |
| • Pengantar | 147 |
| • Kebermanfaatan Sosial | 149 |
| • Studi Antaragama | 152 |
| • Keterkaitan Sosial (<i>Social Engagement</i>) | 155 |
| • Karier Lulusan | 160 |
| • Penutup | 161 |
| • Daftar Rujukan | 162 |
| 9. STUDI AGAMA SEBAGAI LITERASI AGAMA | 164 |
| <i>Mohammad Iqbal Ahnaf</i> | |
| • Pengantar | 164 |
| • Studi Agama, <i>Why Bothers?</i> | 166 |
| • Dari Pelajaran Agama ke Literasi Agama | 168 |
| • Konseptualisasi Literasi Agama | 169 |

| | |
|---|------------|
| • Penutup | 173 |
| • Daftar Rujukan | 174 |
| 10. DIALOG ANTARAGAMA: DARI DIALOG KE ENGAGEMENT PENGALAMAN MENGAJAR DI CRCS UGM | 176 |
| <i>Izak Y. M. Lattu dan Fatimah Husein</i> | 176 |
| • Pengantar | 176 |
| • Tema Studi Dialog Antaragama | 177 |
| • Metode Belajar Dialog Antaragama di CRCS | 180 |
| • Empat Ruang Dialog | 182 |
| • Mengkritisi Dialog Antaragama | 185 |
| • Memperluas <i>Interreligious Radius of Trust</i> | 188 |
| • Dialog, Pandemi, dan Spasialitas Digital | 190 |
| • Penutup | 192 |
| • Daftar Rujukan | 193 |
| 11. JALAN NINJA KETUJUH: MEMAHAMI AGAMA DIGITAL DI RUANG HIBRIDA | 198 |
| <i>Leonard Chrysostomos Epafras</i> | 198 |
| • Pengantar: Beragama Digital di Negeri +62 | 198 |
| • Enam Jalan Ninja Beragama | 201 |
| • Jalan Ninja Ketujuh: Mencari Tuhan dan <i>Cuan</i> di Mayantara | 206 |
| • Penutup: <i>Manunggaling Kawula lan Mayantara?</i> | 220 |
| • Daftar Rujukan | 221 |
| INDEKS | 229 |
| BIODATA PENULIS | 237 |

2.

Sintesis Keilmuan Studi Akademik Agama: Menimbang Kontribusi A. Mukti Ali dan M. Amin Abdullah

Moch. Nur Ichwan

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

PENGANTAR

Kesan selintas orang luar terhadap studi agama di perguruan tinggi keagamaan Islam negeri (PTKIN) ialah bahwa kajiannya akan bersifat “konfesional” (teologis, doktriner, *tabligh* atau dakwahi, dan pastoral) jika terkait agama sendiri dan bersifat apologetis dan polemis jika terkait agama lain. Seakan tidak mungkin mereka melakukan penelitian objektif atau intersubjektif berjarak berdasarkan prosedur ilmiah yang ketat. Kesan itu tidak terlalu salah karena tidak sedikit kita menjumpai kajian-kajian seperti itu di PTKIN. Namun, itu juga tidak sepenuhnya benar karena banyak kajian akademik tentang agama yang muncul dari PTKIN. Bahkan, kajian keagamaan secara konfesional itu banyak dijumpai di perguruan tinggi umum. Banyak aktivis gerakan *islamist* justru muncul dari perguruan tinggi umum, terutama dari fakultas eksakta atau sains alam, walaupun tidak menolak ada kemungkinan dari fakultas-fakultas ilmu sosial dan humaniora.

Studi agama, dalam tulisan ini, adalah kajian akademik terhadap agama dengan menggunakan pendekatan keilmuan sosial dan humaniora dan dengan

prosedur ilmiah tertentu yang memungkinkan verifikasi dan pengujian oleh ilmuwan lain. Ilmiah di sini berarti penggunaan prosedur penelitian akademik secara objektif atau intersubjektif, metodologis, dapat diverifikasi, baik dalam pengertian positivis maupun *post-positivis*. Studi agama di sini bukan dipahami sebagai ilmu-ilmu keagamaan (*religious sciences*) dalam pengertian klasik, seperti dalam konteks Islam ada tafsir, hadis, fikih, kalam (teologi), dan tasawuf. Namun, ilmu-ilmu keagamaan Islam ini dapat dijadikan objek kajian bagi studi agama. Studi agama juga bukan selalu dalam pengertian kajian terhadap agama lain, atau dalam pengertian *agama-agama* (beberapa agama), atau perbandingan agama saja, tetapi juga kajian terhadap agama yang dianut oleh pengkaji atau peneliti (seperti peneliti muslim meneliti Islam atau peneliti Kristen meneliti Kristen).

Saya berargumen bahwa kajian-kajian akademisi PTKIN, setidaknya sejak 1970-an saat berdirinya Fakultas Ilmu Perbandingan Agama di IAIN Sunan Kalijaga, secara umum merupakan upaya sintesis epistemologis dan metodologis antara studi agama dalam pengertian *religionswissenschaft*, ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang berasal dari Barat, dan ilmu-ilmu keislaman—yang secara umum dapat disebut sebagai pengetahuan keagamaan Islam (*islamic religious knowledge*). Ini yang saya sebut sebagai “sintesis keilmuan studi akademik agama” (*scientific synthesis of academic study of religion*). (Hal ini juga dapat dilihat dalam transformasi IAIN menjadi UIN yang merefleksikan sintesis keilmuan ini, bukan hanya dalam studi agama, tetapi juga dalam ilmu pengetahuan dan agama secara umum).

Sembari mengadopsi atau mengadaptasi pendekatan-pendekatan ilmiah (ilmu-ilmu sosial dan humaniora) yang merupakan anak kandung dari modernitas sekuler, sintesis keilmuan studi agama ini tidak menolak adanya yang suci atau agama dan tidak menolak adanya iman atau agama pada diri peneliti beriman, sejauh keimanan dan agama itu tidak digunakan untuk memberikan *judgement* dan mengintervensi realitas yang diteliti secara reduktif dan manipulatif. Aspek iman ini nanti yang menentukan apakah sebuah tulisan masuk dalam kategori studi akademik agama (*academic study of religion*) atau teologi. Jika keimanan itu justru digunakan sebagai etos untuk menjunjung tinggi nilai-nilai keilmuan, seperti berupaya mengungkapkan sedekat mungkin kebenaran, objektivitas atau intersubjektivitas, dan etika akademik yang sehat dan bertanggung jawab, akan masuk dalam kategori

studi akademik agama. Jika iman menjadi penafsir tunggal atas realitas, ia masuk dalam teologi, tetapi memanfaatkan ilmu sosial dan humaniora sebagai penunjang. Tidak ada yang salah di sini. Ini masalah pilihan.

Untuk hal tersebut, mengingat keterbatasan, saya melihat sumbangan dua ilmuwan muslim yang mempunyai perhatian pada studi agama, yakni A. Mukti Ali dan M. Amin Abdullah, serta kaitannya pada sintesis keilmuan studi akademik agama di Indonesia kontemporer. Selain argumen tersebut, saya juga berargumen bahwa munculnya sintesis keilmuan dalam studi akademik agama muncul setidaknya karena dua alasan. *Pertama*, adanya ketidakpuasan pada pendekatan studi agama yang terlalu bersifat teologis dan dakwah, yang dengan demikian bersifat *ideologico-religious* sehingga tidak memadai dalam diskusi ilmiah-akademik yang lebih luas melampaui batas-batas agama sendiri. Ini yang mendorong para akademisi PTKIN mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humaniora agar dapat menjelaskan Islam dan muslim secara ilmiah. Namun, serentak dengan itu, muncul pula pandangan bahwa ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang lahir dan berkembang di Barat tidak sepenuhnya memadai menjelaskan realitas Islam.

Kedua, karena adanya kepentingan pragmatis-strategis studi agama, baik untuk agenda pembangunan negara maupun agenda sosial tertentu. Di sini, saya mencoba melihat bagaimana dua ilmuwan studi agama ini mendekati agama walaupun dalam kenyataannya lebih dalam konteks agama Islam. Selain itu, saya juga mencoba memahami sikap mereka terhadap studi agama dalam pengertian *religionswissenschaft* dan pendekatan ilmiah dengan menggunakan ilmu sosial dan humaniora pada satu sisi, agama dan pengetahuan agama (*religious knowledge*) pada sisi lainnya, serta bagaimana ilmu pengetahuan digunakan dalam masyarakat atau kemanusiaan.

DINAMIKA STUDI AGAMA DI PTKIN

Negara-negara pascakolonial selalu menindaklanjuti kemerdekaan mereka dengan pengelolaan ilmu pengetahuan untuk menyiapkan sumber daya manusia mengisi kemerdekaan itu. Pemerintahan Sukarno mendirikan Universitas Gadjah Mada (UGM) pada 1949 yang merupakan perpaduan sejumlah perguruan tinggi di Yogyakarta dan Solo saat itu. Setelah itu, pemerintah juga mendirikan perguruan tinggi agama Islam negeri (PTAIN),

bukan universitas, pada 1950. Modal awalnya ialah Fakultas Agama di Universitas Islam Indonesia (UII) yang sebelumnya, pada 14 Agustus 1950, diserahkan kepada pemerintah, yakni Kementerian Agama. Berdasarkan PP Nomor 34 Tahun 1950, PTAIN diresmikan pada 26 September 1951 dan dihadiri oleh Menteri Agama RI A. Wahid Hasyim.

Lalu, mengingat pentingnya penyiapan sumber daya manusia untuk Kementerian Agama, didirikan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Jakarta pada 1 Juni 1957. PTAIN Yogyakarta dan ADIA Jakarta dipadukan dan berubah menjadi IAIN pada 24 Agustus 1960. Jadi, ada dua IAIN saat itu: di Yogyakarta dan di Jakarta. IAIN yang berada di Yogyakarta berubah nama menjadi IAIN Sunan Kalijaga pada 1961 dan yang di Jakarta menjadi IAIN Syarif Hidayatullah pada 1963. Melihat proses tersebut, PTKIN sebenarnya lahir dari rahim umat Islam yang wacana pendirian pendidikan tingginya kembali ke masa kolonial Belanda, yang kemudian diasuh dan dibesarkan oleh pemerintah.

Karakter kajian di PTKIN tidak seragam. Terdapat perbedaan kebijakan di masing-masing PTKIN dalam hal visi dan misi mereka serta posisi ilmu pengetahuan dan agama di dalamnya. Ada yang menekankan perguruan tingginya sebagai lembaga ilmu pengetahuan keagamaan (*tafaqquh fi-d-din*) dan ada pula yang lebih menekankan dirinya sebagai lembaga ilmu pengetahuan, sebagaimana perguruan tinggi lainnya (*umum*), tetapi dengan karakter keislaman.

Di antara keduanya pun ada varian-variannya. Pilihan-pilihan ini masing-masing mempunyai dampak terhadap posisi ilmu pengetahuan di dalamnya. Ada yang lebih menekankan ilmu-ilmu keagamaan (*ulum diniyyah*) saja dan jika mempelajari ilmu-ilmu umum, itu hanya untuk memahami masyarakat sebagai sasaran dakwah. Mereka memahami bahwa masing-masing mempunyai pendekatannya yang khas dan tidak dapat saling meminjam. Ada pula yang menggunakan ilmu-ilmu umum (sosial dan humaniora) untuk melihat Islam dan masyarakat muslim untuk pengembangan ilmu pengetahuan, bukan melihatnya sebagai sasaran dakwah, dan bahkan memungkinkan terjadinya sintesis dan hibridisasi pendekatan dan metodologi.

Selain itu, PTKI mempunyai beberapa fakultas dan jurusan atau program studi. Penelitian yang dilakukan mahasiswa atau dosen di Fakultas Ushuluddin tentu berbeda dari Fakultas Dakwah dan Tarbiyah. Hal itu terjadi karena tujuan

pembelajaran dan luarannya berbeda. Akademisi dari dua fakultas terakhir ini akan mempunyai kecenderungan konvensional yang kuat karena lebih bersifat ke dalam, yakni penguatan iman umat. Akademisi Fakultas Ushuluddin yang berasal dari Jurusan Aqidah dan Filsafat akan lebih bersifat pemikiran teologis dan filosofis keagamaan, sedangkan yang dari Jurusan Tafsir dan Hadis akan lebih mengembangkan kajian interpretatif terhadap teks-teks keagamaan, terutama Al-Qur'an dan hadis. Namun, setidaknya dalam empat dekade terakhir, upaya itu pun banyak meminjam konsep dan teori ilmu sosial dan humaniora. Fakultas Dakwah, misalnya, yang mungkin dibayangkan sangat konservatif dan melulu berorientasi dakwah, banyak menggunakan teori-teori Barat dalam bidang komunikasi, pengembangan masyarakat, kesejahteraan sosial, konseling, dan manajemen dakwah.

PTKIN adalah perguruan tinggi yang dinamis, bahkan sebelum bertransformasi sebagiannya menjadi universitas Islam negeri (UIN). Pemerintah melakukan pembaruan-pembaruan pendidikan dan menyekolahkan para alumni dan dosen PTKIN ke perguruan-perguruan tinggi umum, bahkan luar negeri, seperti ke McGill, Kanada; Leiden, Belanda (yang ada kerja sama dalam jangka waktu yang cukup lama); dan perguruan-perguruan tinggi lain di Amerika Utara, Australia, Eropa Barat, di samping tentu ke Dunia Arab, seperti Mesir, Libya, Aljazair, dan Yaman. Setelah menjadi UIN, banyak dosen muda yang belajar di negara-negara lain yang lebih luas melalui beasiswa Program 5.000 Doktor dan LPDP, tetapi mereka justru banyak yang mengambil bidang studi umum daripada studi Islam atau studi agama, seperti antropologi, sosiologi, dan ilmu hukum. Bahkan, pada periode tertentu pernah ada imbauan untuk tidak mengambil studi Islam atau studi agama. Namun, meskipun disiplinnya umum, sebagian besar objek kajiannya ialah agama atau Islam. Sebagian mereka sudah selesai studi doktoral dan mengembangkan kajian yang sejalan dengan kajian doktoralnya.

Secara umum, studi agama di PTKIN dibagi menjadi tiga pendekatan utama—yang bisa juga dilihat sebagai tiga fase perkembangan—walaupun tidak berarti pendekatan yang belakangan menghapus pendekatan sebelumnya. *Pertama*, studi agama sebagai bagian dari kajian teologi Islam (ilmu akidah, tauhid, usuludin) dan dakwah. Di sini, iman dijadikan parameter penilaian kebenaran realitas. Sementara itu, agama lain dipelajari untuk mengetahui kelemahan-kelemahannya dan untuk menunjukkan kebenaran dan kebesaran

Islam serta untuk mempertebal iman pengkaji. Ini adalah *methodological fideism* (fideisme metodologis). Fideisme (dari bahasa Latin, *fides* yang berarti ‘iman’) adalah teori epistemologis yang menekankan iman sebagai mandiri dari atau superior atas akal dalam mencapai suatu kebenaran.

Kedua, studi perbandingan agama (*comparative study of religions*) atau “ilmu perbandingan agama” (*science of comparative religions*) yang tidak lagi mempelajari agama-agama untuk mempertebal iman dan mengungguli agama lain. Tujuannya untuk mengetahui secara komparatif hakikat dan keberadaan masing-masing agama secara objektif atau intersubjektif, selain untuk mengetahui agama-agama secara apa adanya. Pendekatan ini meminjam metodologi ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam penelitian komparatifnya.

Ketiga, studi agama yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, sehingga melahirkan subdisiplin, seperti sosiologi agama, antropologi agama, dan psikologi agama. Sementara itu, studi agama sendiri adalah bidang kajian yang multidisipliner. Ia dapat pula menggunakan pendekatan interdisipliner—misalnya menggunakan pendekatan ekonomi politik atau psikologi sosial untuk menganalisis suatu fenomena keagamaan—and transdisipliner dengan melibatkan bukan hanya ilmuwan dalam beberapa bidang yang berbeda, bahkan yang selama ini dianggap tidak dapat bertemu, melainkan juga melibatkan subjek penelitian atau *stakeholder* lain sebagai *co-producer* pengetahuan. Dalam tulisan ini, saya meletakkan Mukti Ali dalam pendekatan kedua dan ketiga, sedangkan Amin Abdullah dalam pendekatan ketiga.

STUDI AGAMA TEOLOGIS-DAKWAHI: FIDEISME METODOLOGIS

Pada tahap awal pendirian PTKIN, sistem pendidikannya secara eksplisit mengeklaim berkiblat pada Universitas Al-Azhar di Mesir. Ini tampak dari fakultas-fakultas yang didirikan, yakni Fakultas Tarbiyah, Qadha, dan Dakwah. Tentu ini pilihan masyarakat sipil muslim karena negara belum mempunyai *blueprint* perguruan tinggi Islam. Kepentingan umat Islam untuk mempunyai perguruan tinggi yang menampung para lulusan pesantren dan madrasah menjadi perhatian para aktor pendirian PTKIN. Ini juga bertujuan untuk menyediakan lembaga pendidikan bagi mereka yang tidak dapat melanjutkan

studi ke Timur Tengah. Oleh karena itu, menjadikan Al-Azhar sebagai kiblat akademik menjadi masuk akal.

Senapas dengan itu, dihadirkanlah beberapa guru besar tamu dari Al-Azhar, seperti Prof. Ahmad Syalabi. Pada 1961, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menganugerahkan gelar *doctor honoris causa* kepada Mahmoud Syaltout. Beberapa karya dari guru besar IAIN Sunan Kalijaga saat itu, seperti T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Mukhtar Yahya, dan Mohamad Taib Thahir Abdul Mu'in mewarnai studi agama secara teologis dan dakwahi. Wajar jika Program Studi Dakwah awalnya merupakan salah satu jurusan di Fakultas Ushuluddin.

Saat itu, studi agama masih dikaji sebagai bagian dari teologi atau ilmu kalam Islam dan dakwah. Studi ini dianggap sebagai bagian dari teologi karena keimanan agama lain dinilai berdasarkan atas teologi Islam dan bagian dari ilmu dakwah karena digunakan untuk meng-*counter* misionarisme agama lain. Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan oleh pengkaji agama-agama ialah fideisme metodologis yang menjadikan iman sebagai penilai realitas agama yang diteliti dan menempatkan iman superior atas akal dan realitas empiris. Oleh karena itu, literatur yang dikaji dan dijadikan rujukan ialah karya-karya muslim klasik, seperti *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, karya Ali ibn Hazm (994–1064); *Al-Milal wa al-Nihal* karya Al-Syahrastani (Abu Bakar Ahmad al-Shahrastani) (479–548H/1086–1153M), dan *Al-Tibyan fi Ma 'rifat al-Adyan*, karya Syekh Nuruddin al-Raniri (w. 1658).

Dalam dunia Islam, Ali ibn Hazm dianggap sebagai pendiri perbandingan agama. Kitab *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal* karyanya mendeskripsikan berbagai agama yang ada pada masanya dan sekte-sektenya sehingga dapat dianggap sebagai perbandingan agama, tetapi ditulis untuk menegaskan kebenaran agama Islam atas agama-agama lainnya. Pengertian agama pun dibagi menjadi agama *samawi* (langit) dan agama *ardhi* (bumi). Pengertian agama harus mempunyai unsur-unsur Tuhan, kitab suci, nabi, ajaran, dan ritual. Ini merupakan ciri khas pendekatan klasik terhadap agama.

STUDI AGAMA ILMIAH-AKADEMIK: ATEISME METODOLOGIS ATAU AGNOSTISME METODOLOGIS?

Friedrich Max Müller (1823–1900), ilmuwan yang disebut di Barat sebagai “Bapak Studi Agama” (Trompf, 1978), menyampaikan sebuah

kuliah di Royal Institute London tentang ilmu agama (*science of religion* atau *religionswissenschaft*), bahwa ilmu agama (*science of religion*) itu didasarkan atas sebuah kajian perbandingan yang tidak berpihak (*impartial*) dan benar-benar ilmiah (*truly scientific*) terhadap semua agama di dunia (Müller, 1873: 34–35). Oleh karena ini, Müller dianggap sebagai pelopor kajian ilmiah atas agama dengan menggunakan pendekatan perbandingan yang tidak memihak dan menerapkan pendekatan ilmiah secara ketat (*impartial and truly scientific comparison*). Pendapat itu berpengaruh luas pada kalangan ilmuwan studi agama sampai satu abad kemudian. Metodologi dalam mengkaji agama haruslah terbebas dari bias agama itu sendiri walaupun yang dikaji ialah fenomena yang mengakui yang gaib, suci, dan spiritual. Ini merupakan pendekatan keilmuan yang sekuler, yang memisahkan antara keyakinan dan iman pengkaji secara radikal.

Nyaris sama dengan ide Müller, Peter Berger adalah orang yang pertama kali mengusulkan apa yang dia sebut sebagai ateisme metodologis (*methodological atheism*). Dalam karya klasiknya, *The Sacred Canopy*, Berger mengatakan bahwa “Setiap penelitian masalah-masalah keagamaan yang membatasi dirinya pada hal-hal yang tersedia secara empiris haruslah didasarkan atas sebuah ‘ateisme metodologis’” (1969a: 100).¹ Ateisme metodologis adalah proses penolakan untuk mempertimbangkan “status mutlak dari definisi-definisi keagamaan atas realitas” (*the ultimate status of religious definitions of reality*). Menurutnya, kajian ilmiah atas agama haruslah berjalan dengan kondisi *a priori* —asumsi metodologis bahwa “yang suci” tidak ada. Berger menyebut bahwa ini menjadi “norma” bagi kajian ilmiah atas agama dan kalau tidak demikian, akan menjadi kajian yang tidak ilmiah

1. Yang menarik, Peter L. Berger yang dulu pendukung teori sekularisasi, kemudian beralih menentangnya dan menganggapnya sebagai suatu kesalahan: “*The mistake, I think, can be described as a confusion of categories: Modernity is not necessarily secularizing; it is necessarily pluralizing. Modernity is characterized by an increasing plurality, within the same society, of different beliefs, values, and worldviews. Plurality does indeed pose a challenge to all religious traditions—each one must cope with the fact that there are “all these others,” not just in a faraway country but right next door. This challenge, however, is not the one assumed by secularization theory*” (Berger, 2008). Pertanyaannya, apakah dia juga merevisi pendekatan “ateisme metodologis” terhadap agama? Hal ini penting karena karena sekularisme di antara tesisnya ialah masuknya agama dalam ruang privat dan kecilnya kedatangan orang ke gereja atau tempat ibadah, yang walau tidak selalu bermakna ateis, itu sangat dekat.

(Cantrell, 2016: 375). Ilmiah di sini mengacu pada paradigma positivisme yang menilai suatu pengetahuan bersifat ilmiah jika objeknya dapat diindra, bersifat terukur, objektif, dan bebas nilai (*value free*).

Positivisme merujuk kepada August Comte yang menawarkan evolusi sosial—penerjemahan teori evolusi Darwin secara sosial. Comte berkeinginan mengembangkan ideologi sekuler-saintifik yang melandasi sekularisasi Eropa melalui “hukum tiga tahapan” (*law of three stages*) masyarakat, yakni (1) tahap teologis, (2) tahap metafisis, dan (3) tahap positif (Comte, 1975). Tahap teologis adalah tahapan yang mendasarkan diri pada keyakinan bahwa segala sesuatu bergantung dan berkaitan dengan Tuhan. Ini tahapan sebelum Abad Pencerahan Eropa. Tahap metafisis muncul sebagai kelanjutan dari pemikiran teologis. Ia merujuk pada penjelasan dengan konsep-konsep abstrak yang impersonal dan lebih menjelaskan Tuhan secara abstrak daripada secara konkret. Ini terjadi sejak Abad Pertengahan ketika manusia mengadopsi rasionalisme logis sampai setelah Revolusi Prancis terjadi. Tahapan positif adalah tahapan cara berpikir ilmiah dan menolak penggambaran metafisis dan teologis. Pada tahap ini, agama terpinggirkan dan jika lau bertahan, hanya masuk di ruang privat. Pandangan Peter Berger tentang sekularisasi tampaknya terpengaruh oleh “hukum tiga tahapan”-nya Comte. Berger yakin bahwa semakin modern manusia, ia akan makin berpikir ilmiah, konkret, dan sekuler.

Ateisme metodologis terkait dengan pemahaman bahwa pemikiran ilmiah haruslah *value free* dan tidak ada intervensi agama. Yang menjadi masalah dengan ateisme metodologis ialah bahwa ia telah mengambil posisi tidak percaya pada apa-apa (tentang Tuhan, hal-hal gaib, dan suci) yang dipercaya atau diimani oleh orang atau komunitas beragama, bahkan sebelum melakukan penelitian. Setelah itu, muncullah pendekatan yang lebih ramah terhadap agama.

Dalam fenomenologi tradisional dikenal ide tentang *epochē* (dari bahasa Yunani yang bermakna ‘menangguhkan’), yakni sikap menangguhkan penilaian pribadi tentang apa pun, dalam hal ini tentang agama dan apa pun yang terkait dengannya pada saat peneliti melakukan kerja akademiknya. Dalam fenomenologi, ini terkait dengan pengesampingan kecurigaan dan keyakinan. *Epoche* adalah menunda penilaian pendapat dan keyakinan yang mempunyai potensi distorsi. Fenomenologi agama memberikan prioritas pada

pandangan orang beriman dan menekankan bahwa integritas mereka haruslah dihargai (Daniel, 2012: 132).

Fenomenologi sebagai metode dalam ilmu perbandingan agama diperkenalkan antara lain oleh Joachim Wach (1958). Bahkan menurut Herman Beck (1922: 51–52), metode ilmu perbandingan agama Joachim Wach adalah fenomenologi. Buku Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion* (1958), adalah buku referensi wajib di Jurusan Perbandingan Agama dan Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga dan diajar langsung oleh A. Mukti Ali.

Tokoh penting lain yang dikaji bukunya di Jurusan Perbandingan Agama dan Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga ialah Ninian Smart. Dalam bukunya, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (1972), Ninian Smart menolak pendekatan itu dengan alasan istilah “*methodological atheism*” itu mengimplikasikan ilmuwan harus menolak kemungkinan bahwa objek-objek keimanan keagamaan adalah benar dan nyata, seperti tentang Tuhan, malaikat, dan kesatuan kosmik. Smart menawarkan frasa “*agnosticisme metodologis*” (*methodological agnosticism*). Ini disebut pula sebagai “*methodological neutrality*”. Agnostik dari dua kata Yunani, yaitu *ginosko* yang berarti ‘aku tahu’ dan *agnosko* yang berarti ‘aku tidak tahu’.

Dalam bahasa Russell McCutcheon, *agnosticisme metodologis* bermakna, “Tidak mengetahui bagaimana alam semesta ini sesungguhnya diorganisasikan—tidak mengetahui jika ini diorganisasikan sama sekali—ilmuwan agama berupaya untuk tidak memaparkan sebuah posisi dalam merespons pertanyaan ini, tetapi untuk menggambarkan, menganalisis, dan membandingkan posisi-posisi yang diambil oleh orang-orang lain” (McCutcheon, 1999: 216–17). Ninian Smart juga menyebut ini “*bracketing*”, yakni pengkaji haruslah mengesampingkan pengetahuan atau pengertian yang ada sebelumnya (*preconceived knowledge or notions*) ketika dia benar-benar ingin masuk dalam pusat atau inti dari sebuah agama. Ini mesti mengupayakan bukan hanya objektivitas, tetapi juga *fairness* (keadilan). Menurut J.L. Cox (1996: 156), fenomenologi berargumen bahwa seorang tak beriman dapat mengapresiasi makna agama dalam pengertian sang beriman itu sendiri karena dia mengesampingkan praanggapan-praanggapan personal atau akademik dengan sementara memasukkannya dalam *brackets* (tanda kurung) atau *epoché*, yang dengan begitu dia dapat merasakan bagaimana posisi orang beriman terhadap imannya (empati) (Odoom, 2021).

Dalam konteks Indonesia, pendekatan kedua, yakni agnostisisme metodologis, lebih banyak diterima daripada ateisme metodologis. Peter Berger lebih dikenal dalam konteks teori konstruksionisme sosial daripada tokoh yang menawarkan ateisme metodologis. Hal ini mudah ditebak bahwa di Indonesia, kata *ateisme* sudah menimbulkan ancaman atau resistensi karena biasanya dikaitkan dengan komunisme atau PKI. Selain itu, ateisme dianggap bertentangan dengan politik agamaisasi yang dilancarkan rezim Orde Baru bahwa semua warga negara Indonesia harus beragama, konsekuensi dari sila pertama Pancasila, “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Oleh karena itu, Ninian Smart lebih dikenal dalam lingkaran ilmuwan studi agama.

Wilfred Cantwell Smith, pendiri Program Studi Islam di McGill University, guru Mukti Ali saat belajar di McGill, disebut Mujiburrahman (2001) sebagai salah seorang perintis pendekatan fenomenologi dalam studi agama walaupun tidak pernah mengeklaim dirinya sebagai seorang fenomenolog. Pendekatan personalnya terhadap agama masuk dalam semangat kajian fenomenologi. Menurutnya, studi agama seharusnya tidak menekankan pada data eksternal agama, tetapi lebih menekankan pada pengalaman terdalam umat beragama. Agama adalah iman yang hidup di dalam hati orang-orang yang beriman: iman adalah kualitas hidup manusia itu sendiri. Oleh karena itu, agama selalu baru: setiap saat selalu baru karena agama ada di dalam hati manusia (Smith, 1959: 34; Mujiburrahman, 2001: 429).

Agnostisisme metodologis juga merupakan pendekatan ilmiah, tetapi lebih menghargai iman orang atau komunitas yang diteliti walaupun peneliti sendiri adalah orang beriman agama tertentu atau tidak beragama. Iman agama atau ketidakimanan itu tidak boleh digunakan untuk memberikan penilaian baik-buruk dan benar-salah subjek yang diteliti. Dari Smith-lah Mukti Ali belajar ilmu perbandingan agama dan fenomenologi.

A. MUKTI ALI: DARI ILMU PERBANDINGAN AGAMA KE STUDI AGAMA SCIENTIFIC-CUM-DOCTRINAIRE

A. Mukti Ali dikenal sebagai perintis ilmu perbandingan agama di Indonesia, sepuangnya dari Universitas McGill. Namun, dia juga dikenal sebagai ilmuwan yang memperkenalkan pendekatan “*scientific-cum-doctrinaire*”

dalam studi agama. Pada bagian ini, kita akan melihat peran Mukti Ali dalam dua bidang ini.

Ilmu Perbandingan Agama

Setelah pulang dari McGill pada 1957, Mukti Ali memperkenalkan pendekatan baru dalam studi agama di Indonesia yang disebut "ilmu perbandingan agama". Penambahan kata "ilmu" di sini sebenarnya problematis karena sebenarnya perbandingan hanya salah satu dari metode pengkajian agama. Kalau menggunakan "ilmu agama" (*science of religion*), mungkin Mukti Ali khawatir akan rancu dengan ilmu agama dalam konteks Islam, 'ulum diniyyah, yang lebih bersifat teologis. Namun, tetap saja penambahan kata "ilmu" itu problematis secara metodologis karena faktanya, pendekatan yang digunakan tidak selalu bersifat komparatif. Memang "perbandingan agama" (*comparative study of religions*, atau *comparative religions*) ini lebih dipengaruhi oleh pemikiran kesarjanaan Barat tentang agama daripada kelanjutan dari kesarjanaan Islam, sebagaimana digagas Al-Syahrastani dan lain-lain. Oleh karena itu, perbandingan di sini bukan dalam rangka mengunggulkan Islam atau agama tertentu, tetapi untuk mengetahui karakteristik masing-masing agama.

A. Mukti Ali diserahi tugas Menteri Agama untuk mendirikan Jurusan Perbandingan Agama, yang mungkin juga merupakan usulan darinya, di IAIN Yogyakarta dan Jakarta, sekaligus membuat kurikulumnya, bahkan menjadi ketua jurusannya. Jurusan Perbandingan Agama itu secara resmi didirikan di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga pada 1960. Kurikulum awal yang dia buat mencakup sejumlah mata kuliah berikut: Ilmu Perbandingan Agama, Filsafat Agama, Sosiologi Agama, Psikologi Agama, Kristologi, Dogmatika Kristen, Sejarah Gereja, Tafsir Injil, Kebatinan, Tafsir, Hadis, Fiqh, Ilmu Kalam, dan Aliran-aliran Modern Dalam Islam (Bahri, 1986). Tentu kajian perbandingan agama ini menjadi lebih semarak saat Mukti Ali menjadi Menteri Agama dari September 1971 hingga Maret 1978.

Menurut Mukti Ali, ilmu perbandingan agama adalah:

"Sebuah cabang ilmu pengetahuan yang berusaha untuk memahami gejala-gejala keagamaan daripada suatu kepercayaan dalam hubungannya dengan agama lain. Pemahaman ini meliputi

persamaan, juga perbedaan. Dari pembahasan yang demikian itu, maka struktur yang asasi daripada pengalaman keagamaan manusia dan pentingnya bagi hidup dan kehidupan orang itu akan dipelajari dan dinilai (Ali, 1969/1975: 5).

Oleh karena itu, menurut Mukti Ali, ilmu perbandingan agama memperlakukan semua agama setara sebagai objek kajian, tidak mengadakan perbandingan benar dan salah terhadap agama satu dan lainnya. Ia tidak bertujuan untuk menambah keimanan seseorang yang menekuninya sebab ia bukan teologi, tetapi tidak hanya terbatas pada pengumpulan fakta-fakta dan data-data sosial. Ia juga membicarakan hal-hal terkait agama, seperti Tuhan, kitab suci, lembaga agama, dan hukum agama.

Ilmu perbandingan agama bukanlah sebuah disiplin keilmuan yang mandiri, melainkan sebuah bidang keilmuan yang multidisipliner, yang meminjam metodenya dari disiplin-disiplin keilmuan lain, seperti metode filologis, antropologis, sosiologis, *völlkerpsychologie*, historis, dan apologis (Ali, 1969/1975: 9–10). Sampai di sini, tampak pendekatan yang digunakan dalam ilmu perbandingan agama bersifat sekuler, yakni iman dipisahkan dari ilmu: ilmu tidak dimaksudkan untuk menambah keimanan dan iman tidak untuk memengaruhi ilmu. Oleh karena juga membicarakan hal-hal suci, pendekatan yang digunakan ialah agnostisisme metodologis, bukan ateisme metodologis.

Meskipun tidak disebut ilmu untuk iman, tetapi ilmu perbandingan agama mempunyai fungsi pragmatik, yakni untuk pembangunan nasional, terutama kerukunan umat beragama (Daja, 2003: 33–34). Penunjukan Mukti Ali sebagai Menteri Agama juga menunjukkan arah pemerintah yang bergeser dalam bidang agama, dari tradisionalis ke modernis, dan dari dominasi politik kepartaian (NU) ke ideologi pembangunan. Mukti Ali sebelumnya juga menulis tentang agama dan pembangunan, yang tampaknya mengesankan Suharto pada saat itu. Hal ini juga menunjukkan, menurut saya, mulainya negara mengarahkan orientasi studi agama agar lebih sejalan dengan program pembangunan nasional Orde Baru, terutama dalam bidang “pembangunan agama”, istilah yang khas Indonesia, yang maknanya adalah mobilisasi komunitas beragama dalam mendukung program pembangunan nasional dan dalam rangka menciptakan toleransi dan hubungan harmonis antariman

dan antaragama. Nanti pada masa Ajamsyah Ratu Perwiranegara, ide ini diperlengkap menjadi kerukunan intern umat beragama, antarumat beragama, dan antara umat beragama dengan pemerintah.

Dengan mengembangkan kajian perbandingan agama secara akademik, bukan secara teologis, diharapkan muncul pemahaman antarumat beragama yang lebih baik. Meskipun pendekatan ini telah lama menjadi tren di Barat dan Mukti Ali telah mempelajarinya selama di McGill, kepentingan negara terhadap pengembangan pendekatan ini tampak terlihat karena pendekatan ini sejalan dengan agenda pembangunan dalam bidang agama. Di sini ada kaitan antara dunia akademik dan kebijakan pemerintah.

Studi Agama *Scientific-cum-Doctrinaire*

Mukti Ali membedakan antara ilmu perbandingan agama dan studi agama. Yang paling mencolok ialah bahwa ilmu perbandingan agama mengkaji agama lain dan dipisahkan dari iman, sedangkan studi agama dapat mengkaji agama sendiri dan dapat berkaitan dengan iman walaupun menggunakan pendekatan ilmiah. Kelesuan ilmu perbandingan agama sudah terlihat pada pertengahan 1980-an. Pada *Konferensi Peringatan Seperempat Abad Ilmu Perbandingan Agama* yang diselenggarakan di IAIN Sunan Kalijaga, pada 12–13 September 1988. Pada kesempatan itu, Mukti Ali mengatakan bahwa setelah seperempat abad tidak ada satu buku pun dalam bahasa Indonesia yang membahas, mengritik, maupun mengemukakan hasil penelitian tentang metodologi ilmu perbandingan agama di Indonesia (Basuki, 2013: 110).

Menulis pada masa yang sama, paruh akhir 1980-an, dalam tulisannya “Penelitian Agama (Suatu Pembahasan tentang Metode dan Sistem)” (Ali, 1987: 321–337), Mukti Ali melihat ilmu agama dan ilmu sosial sebagai dua disiplin yang masing-masing mempunyai metode dan sistem keilmuannya sendiri, tetapi keduanya dapat saling terjalin. Dua ilmu ini sama-sama mempunyai objek kajian masyarakat, tetapi mendekatinya dan menjelaskannya secara berbeda. Juga, mulai banyak ilmuwan sosial pada dekade 1980-an yang mengkaji agama dan sebaliknya, banyak ilmuwan agama yang mengkaji masyarakat.

“...akhir-akhir ini tampak kecenderungan bahwa kaum intelektualis Indonesia bersedia juga membahas masalah-masalah agama. Salah

satu hal yang paling ditakuti oleh ahli ilmu pengetahuan ialah kalau ia dituduh tidak ilmiah. Kekhawatiran ini rupa-rupanya kini berangsur-angsur hilang. Orang tidak lagi khawatir dituduh tidak ilmiah dalam membahas masalah agama. Agama, selain berisi kepercayaan, juga berisi hal-hal yang bisa dibahas secara ilmiah.” (Ali, 1987: 326).

Pada sisi yang lain, Mukti Ali juga mencatat adanya kecenderungan ahli-ahli ilmu agama mempelajari ilmu-ilmu sosial. Menurutnya, hal ini terkait dengan tiga hal. *Pertama*, salah satu ciri pemikiran ahli agama ialah spekulasi teoretis dan para ahli agama itu menyadari bahwa, pada kenyataannya, pemikiran spekulasi teoretis itu tidak dapat memecahkan masalah. *Kedua*, mereka menyadari bahwa usaha memahami masyarakat agamis juga harus didekati dengan metode empiris sehingga mereka merasa perlu menguasai pengetahuan-pengetahuan sosial. *Ketiga*, mereka menyadari bahwa memahami masyarakat secara deduktif, yaitu memberikan alasan dari dalil yang umum untuk menentukan keadaan yang khusus, ternyata tidak dapat memecahkan masalah-masalah dalam masyarakat itu. Dia menaruh harapan dengan mengatakan bahwa kecenderungan pada ahli sosial dan ahli agama ini “harus dikembangkan dan dipupuk terus”.

Kemudian, dia mengatakan, “Kalau kecenderungan itu dapat berkembang dengan wajar, kami kira *dunia ilmu pengetahuan di Indonesia akan memasuki dimensi baru, yaitu terjalinnya ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan agama*” (Ali, 1987: 326; penekanan ditambahkan). Dengan kata lain, *reapproachment* antara dua ahli ini akan menghasilkan, dengan tetap mempertahankan istilah Mukti Ali, “keterjalinan ilmu pengetahuan sosial dan ilmu pengetahuan agama”.

Pada dekade 1980-an itu, gagasan integrasi ilmu agama dan ilmu sosial belum begitu terkenal—setidaknya di Indonesia—karena saat itu, sebagaimana dikatakan Mukti Ali, masih merupakan fenomena baru. Gagasan ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Mukti Ali dalam pendekatan dia sebut “*scientific-cum-doctrinaire*” (dalam tulisan lain dengan istilah Indonesia ilmiah-cum-doktriner, dan ilmiah plus doktriner) yang dia sebut juga sebagai pendekatan integral, holistik, komprehensif, dan sintesis (Basuki, 2013: 98). Yang dia maksud dengan pendekatan ilmiah (*scientific*) ialah mengkaji

agama dengan pendekatan antropologis, sosiologis, historis, dan filosofis. Yang diperoleh dari pendekatan-pendekatan ini adalah “tingkah laku orang beragama.” Dia menolak pendekatan ini karena menurutnya tidak cocok untuk mengkaji agama.

Adapun pendekatan doktriner adalah pendekatan secara dogmatis yang bersifat skiptural dan hanya mengacu dan menganut teks-teks agama dalam memahami agama. Dia tidak secara eksplisit menolaknya, tetapi kemudian mengatakan bahwa dua pendekatan ini (ilmiah dan doktriner) haruslah digabungkan. Dia mengatakan, “Tidaklah cukup dengan metode ilmiah saja, yaitu metode filosofis, ilmu-ilmu manusia, historis, dan sosiologis saja.” Demikian juga memahami agama tidak dapat secara doktriner saja. Pendekatan ilmiah-cum-doktriner harus kita gunakan, pendekatan ‘*scientific-cum-sui generis*’ harus kita terapkan. Inilah yang saya maksud dengan pendekatan sintesis.” (Ali, 1989: 47–8)²

Apakah yang dimaksud oleh Mukti Ali dengan pendekatan sintesis ini? Setelah menolak penggunaan pendekatan ilmiah saja yang memisahkan antara ilmu dan iman, ia mengatakan, “Pendekatan pertama ini saya tolak karena tidak cocok”, dan menolak pula pendekatan yang doktriner saja, dia mengatakan:

“Bagi saya, yang ideal adalah menggabungkan keduanya, *ilmiah plus doktriner*. Ya secara sosiologis, tetapi juga Qur’ani, secara antropologis tetapi disertai penjelasan Hadis, secara filosofis dan Qur’ani. Inilah pendekatan sintesis atau *integral* yang saya kembangkan” (Ali, 1990: 184; *italic* dari penulis).

Pertanyaannya, apakah yang dimaksud sosiologis tetapi qur’ani, antropologis tetapi hadisi, filosofis tetapi qur’ani? Jika melihat tulisan-tulisan Mukti Ali, yang dimaksud “sosiologis tetapi qur’ani”, “antropologis dan disertai penjelasan hadis”, dan “filosofis dan qur’ani” tampaknya merujuk pada salah satu tren keilmuan yang muncul di kalangan umat Islam pada dekade 1980-an dan 1990-an. Tren keilmuan saat itu ialah integrasi ilmu dan agama atau islamisasi pengetahuan yang digagas Ismail Raji al-Faruqi dan Syed

2. Apa yang dia maksud dengan *scientific-cum-sui generis*? Jika *sui generis* bermakna ‘*constituting a class alone*’, ‘*alone, lone, one, one-off, only, singular, sole, solitary, special, unique*’ (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/sui%20generis>), mungkin yang dimaksud adalah *scientific-sui generis*, tanpa ada “*cum*” di antara kedua kata itu.

Naquib Alatas yang kemudian didukung masing-masing oleh International Institute of Islamic Thought (IIT) yang berpusat di Herndon, Virginia, Amerika Serikat (dan cabangnya ada di sejumlah negara) dan International Institute of Islamic Thought and Civilisations (ISTAC) di Malaysia.

Di Indonesia, fenomena serupa juga muncul dan dipelopori oleh sejumlah tokoh, seperti Hidayat Nataatmaja dan A.M. Saifuddin. Tampaknya, *scientific-cum-doctrinaire* adalah nama lain dari integralisme ilmu pengetahuan dan agama itu. Di sini sangat tergantung pada paradigma peneliti atau pengkaji terhadap hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan, apakah bersifat setara ataukah komplementer. Hubungan yang setara biasanya memunculkan problem teologis, jika ada pertentangan antara ilmu pengetahuan dan kitab suci, bagaimana jalan keluarnya? Yang komplementer pun memunculkan pertanyaan, mana yang superior dan mana yang inferior. Dalam konteks islamisasi pengetahuan, iman atau agama dijadikan penilai (superior) atas ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan yang tidak sesuai dengan Islam di-islamisasi, di-Islam-kan.

Pendekatan *scientific-cum-doctrinaire* meniscayakan dua prosedur yang berbeda, yakni prosedur ilmiah dan prosedur doktriner. Prosedur penelitian ilmiah mempunyai karakter metodologis, objektif (atau intersubjektif), sistematis, dapat diverifikasi, harus dikedepankan. Dalam studi agama dikenal “ateisme metodologis” atau setidaknya “agnostisisme metodologis”. Mengingat Mukti Ali menolak pemisahan iman dan ilmu (Ali, 1990: 184), setidaknya *scientific* yang dimaksud ialah penerapan agnostisisme metodologis. Sementara itu, prosedur penelitian doktriner, yang merupakan penelitian teologis³, mempunyai karakteristik diperkenankannya iman dalam menentukan kebenaran data dan analisis, terutama tentang doktrin-doktrin keagamaan. Pertanyaannya, bagaimana dua pendekatan yang tampak

-
3. Sebenarnya penelitian doktriner ada dua kemungkinan. *Pertama*, jika yang dimaksud ialah penelitian teologis, atau peneliti sebagai *insider* dan menggunakan perspektif *insider*, penelitian doktriner memperkenankan keimanan subjektif pada kebenaran agama dan kitab suci. *Kedua*, jika kajian ini adalah penelitian ilmiah (filologis, historis, sastrawi, legal) atas teks-teks keagamaan, sebagaimana orientalis melakukannya, karakternya menjadi sama dengan prosedur ilmiah. Namun, mempertimbangkan bahwa yang dimaksud ialah kajian yang bersifat sosiologis, antropologis, atau filosofis, tetapi juga qur’ani dan hadisi, penelitian doktriner yang dimaksud ialah penelitian teologis yang memperkenankan masuknya iman.

bertentangan ini dipadukan? Seberapa setara antara dua pendekatan (ilmiah dan doktriner) itu?

Dari pemerian tersebut, tampaknya penelitian ilmiah digunakan untuk menganalisis konteks dan aspek sosial historis agama, sedangkan penelitian doktriner untuk menganalisis ajarannya. Penelitian ilmiahnya tidak masalah tidak melibatkan iman, tetapi dalam menganalisis doktrin keagamaan diniscayakan adanya iman. Artinya, dalam praktiknya, pendekatan *scientific-cum-doctrinaire* ini mempunyai objek penelitian yang beda dalam penelitian yang sama. Artinya, bukan dalam pengertian sebagaimana dalam *mixed method* yang menyintesiskan penelitian kuantitatif dan kualitatif, yakni prosedur penelitian kuantitatif harus terpenuhi dan setelah selesai dilanjutkan dengan prosedur penelitian kuantitatif pada objek penelitian yang sama dan setelah itu dilakukan analisis sistesis.

AMIN ABDULLAH: DARI FILSAFAT KEILMUAN AGAMA KE JALAN MENGAKHIRI LINEARITAS ILMU

Gagasan Mukti Ali ini dikembangkan lebih lanjut oleh salah satu muridnya, M. Amin Abdullah (untuk detail biografi intelektual M. Amin Abdullah, lihat Riyanto, 2013). M. Amin Abdullah pernah menjadi asisten Mukti Ali di Fakultas Ushuluddin, sebelum kemudian dia melanjutkan studinya di Ankara, Turki, tetapi dengan penekanan berbeda, yang secara spesifik disebutkan dalam pidato pengukuhan guru besarnya sebagai “pendekatan filsafat keilmuan agama” dan terutama aspek “fundamental-filosofis” (*al-falsafah al-ula*), yang disebutnya juga pendekatan kritis-filosofis. Di sini, saya bergargumen bahwa proyek keilmuan Amin Abdullah selanjutnya yang terkait dengan integrasi-interkoneksi keilmuan (ilmu pengetahuan dan agama) dan metode multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin dalam studi agama dan studi Islam berakar pada pendekatan filsafat keilmuan agama ini.

Meskipun S-1-nya Perbandingan Agama, pendidikan pascasarjananya di METU ialah dalam bidang filsafat, terutama filsafat Islam. Disertasinya berkenaan dengan perbandingan antara konsep etika Abu Hamid Al-Ghazali dan Immanuel Kant. Karier akademik dan intelektualnya berkaitan dengan dua bidang itu, studi agama dan filsafat Islam. Sejak awal kepulangannya dari Turki pada 1990, Amin Abdullah menggunakan istilah studi agama

daripada perbandingan agama. Pada paruh akhir 1990-an, Amin Abdullah mengusulkan pentingnya falsafah kalam atau filsafat teologi serta pemilahan antara aspek normativitas dan historisitas agama. Ini tecermin dalam dua buku pertamanya, *Falsafah Kalam di Era Postmodernism* (1995) dan *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (1996). Pemilahan normativitas dan historisitas agama banyak dirujuk para peneliti agama setelahnya. Terobosan penting, jika tidak terpenting, setelah itu adalah saat Amin Abdullah menyampaikan pidato pengukuhan guru besarnya yang berjudul “Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius” pada 1999—walau kemudian naskah pidatonya baru diterbitkan dalam buku seri pidato guru besar pada 2003.

Dalam pidatonya, Amin Abdullah mengajukan “pendekatan filsafat keilmuan agama” sebagai pendekatan studi agama dalam konteks masyarakat multikultural dan multireligius. Menurutnya, ada tiga ciri utama pendekatan ini. *Pertama*, kajian, telaah, dan penelitian filsafat selalu terarah kepada pencarian dan perumusan ide-ide dasar (gagasan) yang bersifat mendasar-fundamental (fundamental ideas) terhadap persoalan yang sedang dikaji. Ide atau pemikiran fundamental diterjemahkan sebagai *al-falsafah al-ula*, substansi, hakikat, dan esensi. Pertanyaan tentang apakah hakikat dan struktur fundamental *keagamaan manusia yang sesungguhnya* jauh lebih menarik daripada pertanyaan apakah agama Islam, Katolik, Kristen, Buddha, Hindu, dan sebagainya.

Kedua, pengenalan dan pendalamkan persoalan-persoalan dan isu-isu fundamental dapat membentuk cara berpikir yang bersifat kritis (*critical thought*). Pencarian esensi dan substansi membuat orang tidak mudah terjebak dan terbelenggu oleh kepentingan kultural-historis yang sesaat. Kalangan *status quo* biasanya tidak menyukai cara berpikir filosofis. Pendekatan filosofis juga membuat orang mengutamakan sikap mental yang netral secara intelektual (bukan berarti *value free*), dalam arti mampu menjaga jarak dan tidak tergesa-gesa dalam mengambil tindakan, baik untuk memihak maupun tidak memihak.

Ketiga, pendekatan filosofis dapat membentuk mentalitas, cara berpikir dan kepribadian yang mengutamakan kebebasan intelektual (*intellectual freedom*), sekaligus mempunyai sikap toleran terhadap berbagai pandangan dan kepercayaan yang berbeda serta terbebas dari dogmatisme dan fanatisme

(Abdullah, 2003: 8–10). Tiga ciri khas inilah yang membedakan filsafat sebagai metodologi keilmuan dari pendekatan-pendekatan lain, seperti pendekatan sosiologis, antropologis, psikologis, dan historis. Namun, yang paling mendasar dari tiga ciri itu adalah ciri pertama yang mencirikan *fundamental philosophy* (*al-falsafah al-ula*) karena ia dapat melahirkan ciri kedua dan ketiga. Amin Abdullah percaya bahwa pemecahan persoalan keagamaan kontemporer haruslah dimulai dengan model pendekatan *fundamental philosophy* ini.

“Sebagai langkah awal, barangkali, pemecahan persoalan keagamaan kontemporer perlu dimulai dengan menelaah kembali dan mengembangkan model pendekatan *al-falsafah al-ula* atau *fundamental philosophy* dalam wilayah keberagamaan umat manusia, karena hanya dalam wilayah ini (ibarat *pure sciences* dalam ilmu-ilmu kegamaan) yang diharapkan dapat membantu menjelaskan fenomena ketercampuradukian antara normativitas-sakralitas dan historisitas-profanitas dalam kehidupan keagamaan kontemporer” (Abdullah, 2003: 25).

Amin Abdullah lantas menjelaskan bahwa agenda penelitian untuk membangun metodologi *fundamental philosophy* yang dikaitkan langsung dengan sudi agama-agama dan studi keislaman yang bertujuan memberikan masukan untuk pemecahan persoalan pluralitas keagamaan memerlukan sinar penerang, yakni bertemunya tiga kluster bidang agama: pertama, pertemuan dan dialog yang kritis antara ilmu-ilmu yang berdasar pada teks-teks keagamaan (*naqli*, *bayani*, subjektif) dan ilmu-ilmu yang lebih menyentuh kedalaman hati nurani manusia (*qalb*, *irfani*, intuitif, penghayatan tasawuf yang intersubjektif) (Abdullah, 2003: 25). Konsep ini yang kemudian dilanjutkan dalam apa yang disebutnya pendekatan integratif-interkoneksi ilmu dan agama. Konsep ini dikembangkan saat Amin Abdullah menjadi Rektor UIN Sunan Kalijaga, terutama menjelang transformasi IAIN menjadi UIN Sunan Kalijaga pada 2004. Saat menjadi UIN, terdapat penambahan dua fakultas umum, yakni Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora dan Fakultas Sains dan Teknologi.

Amin Abdullah memberikan landasan filosofis dan metodologis berlahirnya UIN yang di dalamnya ada fakultas-fakultas keagamaan d

fakultas-fakultas umum di atas. Maka, fakultas-fakultas keagamaan pun dimodifikasi namanya. Ushuluddin menjadi Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Dakwah menjadi Dakwah dan Komunikasi, Adab menjadi Adab dan Ilmu Budaya, Syariah menjadi Syariah dan Ilmu Hukum, dan Tarbiyah menjadi Tarbiyah dan Ilmu Keguruan. Pendekatan integratif-interkoneksi, atau integrasi-interkoneksi ilmu pengetahuan dan agama (Islam) terdiri atas dua konsep, yakni integrasi dan interkoneksi. Ilmu dan agama yang dapat diintegrasikan, seperti ekonomi Islam, akan diintegrasikan dan yang tidak atau belum dapat diintegrasikan diinterkoneksi, yakni dikaitkan unsur-unsur yang dapat dipertemukan dan tidak memaksakan unsur-unsur yang memang tidak atau belum dapat dipertemukan.

Di samping kepentingan pragmatik transformasi IAIN ke UIN, konsep pendekatan ini mempunyai tujuan ideal yang digagas dalam pidato guru besar Amin Abdullah. Amin Abdullah meng-*counter* pendekatan monodisipliner yang kaku dalam pendekatan terhadap pengetahuan dan realitas, termasuk agama. Konsep integrasi-interkoneksi dapat mempertemukan psikologi dan tasawuf, antropologi dan hukum, sosiologi dan hadis, etika dan sains, dan seterusnya. Namun, menurutnya, bukan berarti ini islamisasi pengetahuan karena mendekatnya ilmu dan agama bukan hanya fenomena Islam.

Amin Abdullah juga menolak pandangan islamisasi pengetahuan, tetapi dia menggunakan—sebagaimana dalam pidato pengukuhan guru besarnya—pendekatan filsafat keilmuan agama sebagai basis epistemologinya, bukan sosial-historis seperti Mukti Ali atau ilmu sosial seperti Kuntowijoyo. Dia menggambarkan pendekatannya dengan metafora jaring laba-laba (*spider web*), yakni Al-Qur'an dan sunah (tradisi kenabian) berada di tengah; metode dan pendekatan pada lapis kedua; ilmu-ilmu keagamaan Islam (tafsir, *lughah*, kalam, falsafah, tasawuf, hadis, tarikh, dan fikih) pada lapis ketiga; ilmu-ilmu sosial dan humaniora (filologi, hermeneutika, fisika-kimia-biologi, matematika, etika, fenomenologi, psikologi, filsafat, sejarah, antropologi-sosiologi, dan arkeologi) dalam lapis keempat; dan bidang-bidang kajian (pluralisme agama, ekonomi, teknologi, hak asasi manusia, politik/masyarakat sipil, budaya/kajian budaya, isu-isu gender, isu-isu lingkungan, dan hukum internasional) pada lapis kelima atau terakhir. Garis-garis yang ada antarbidang dan lapis bukanlah garis tertutup, melainkan garis yang memungkinkan saling merembes. Terkait dengan ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu alam, sosial, dan

budaya di era modern dan posmodern, hubungannya bersifat saling menembus (*semipermeable*) satu sama lainnya, mempunyai keterujian yang intersubjektif (*intersubjective testability*), dan memanfaatkan imajinasi kreatif (*creative imagination*) (Abdullah, 2020: 100–113).

Model penelitian integrasi-interkoneksi meniscayakan hubungan trialektis antara agama, filsafat, dan ilmu pengetahuan. Wilayah pengetahuan mempunyai tiga wilayah pokok, yakni agama, ilmu-ilmu kealaman, dan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, yang tidak lagi masing-masing berdiri sendiri, tetapi saling terkait satu dengan lainnya (Abdullah, 2020:114). Penelitian agama juga makin kompleks sehingga memerlukan pendekatan bukan hanya monodisiplin, tetapi multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin. Jika tiga pendekatan penelitian yang pertama sudah jamak dilakukan, maka pendekatan transdisipliner relatif baru.

“Pendekatan transdisiplin menghasilkan, menyatukan, dan mengatur lalu lintas jaringan berbagai kelompok peneliti, pengguna ilmu pengetahuan, pemerintah, masyarakat sipil, sektor swasta, dan industri untuk mempromosikan kemaslahatan dan kebaikan bersama (*common good*) yang terkait dengan permasalahan tertentu yang sedang dihadapi umat manusia” (Abdullah, 2020: 115).

Terkait dengan pendekatan transdisipliner terhadap sains alam, sains sosial, dan agama, haruslah mengembangkan tema-tema dan penelitian baru dalam studi kemanusiaan, seperti hak asasi manusia, demokrasi, negara-bangsa, *gender mainstreaming*, hak-hak wanita dan anak, demografi, keluarga berencana, semakin dekatnya hubungan antaragama, dan semakin harmonisnya hubungan muslim dan nonmuslim, kekerasan atas nama agama, radikalisme, terorisme, multikulturalisme, perdamaian, kemiskinan, kesehatan, perubahan iklim, dan bencana alam—tema-tema yang dihadapi bersama umat manusia. Dengan mengutip Ian G. Barbour (1966), Amin Abdullah melihat hubungan antara agama dan sains: konflik, independen, dialog, dan integrasi. Dalam bukunya, *When Science Meets Religion*, Barbour menggambarkan hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan itu sebagai musuh (*enemies*), orang asing (*strangers*), atau kawan kerja (*partners*) (Barbour, 2000). Selama ini, hubungan antara agama dan sains bersifat konflik, yakni saling menolak atau menegaskan satu sama lain, atau bersifat independen, yakni masing-masing

bekerja menurut pakemnya masing-masing dan tidak saling menyapa. Ini pendekatan monodisiplin. Dengan pendekatan interdisiplin dan transdisiplin, hubungan antara sains dan agama bersifat *dialog* secara konstruktif sama dan bekerja sama satu sama lain dalam memecahkan problem bersama atau *integrasi*, yakni menyatu antara satu dan lainnya.

Amin Abdullah juga menolak pembatasan yang tegas antara “teologi” dan “politik” atau “teologi” dan “sosial”. Ini telah berakibat pada perlakuan teologi hanya sebatas ritus-ritus peribadatan, simbol-simbol, dan teks-teks sejarah belaka (Abdullah, 2020: 124). Amin Abdullah juga menekankan pentingnya perspektif ilmu sosial dan filsafat kritis dalam hubungan transdisiplin itu. Hal ini bukan berarti bahwa ahli agama harus menjadi ilmuwan sosial atau ilmuwan politik, tetapi dengan pendekatan transdisipliner, pandangan-pandangan agama diperhitungkan dalam pembahasan dan diskusi politik, sosial, ekonomi, dan budaya. Yang menarik ialah meskipun mengusulkan pendekatan integrasi-interkoneksi yang kompleks, Amin Abdullah tetap meletakkan Al-Qur'an dan sunah di pusat epistemologisnya dalam bagan jaring laba-laba keilmuan. Dengan ini, sebenarnya Amin Abdullah membangun pendekatan filsafat keilmuan agama berbasis pada teologi Islam—atau menggunakan nama bukunya, falsafah kalam (*theological philosophy*).

Peletakan Al-Qur'an dan sunah di pusat, sedangkan lainnya di lapisan-lapisan luarnya, mengasumsikan adanya faktor keimanan di dalamnya. Mengapa bukan sains atau ilmu pengetahuan di tengah, misalnya? Amin Abdullah di sini dibimbing oleh keimanan Islam. Akan tetapi, kalau kita lihat karya-karyanya, jarang sekali Amin Abdullah mengutip ayat atau hadis. Namun, hampir dapat dipastikan bahwa pendapat-pendapatnya sejalan atau tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunah. Jikalau ada yang tampak bertentangan antara ilmu pengetahuan dan Al-Qur'an dan sunah, tampaknya Amin Abdullah lebih memilih melakukan reinterpretasi terhadap Al-Qur'an dan sunah itu, suatu sikap yang dahulu diambil oleh Ibn Rusyd.

Dengan demikian, berbeda dari pendekatan konvensional-teologis atau pendekatan ilmu sosial dan humaniora, Amin Abdullah menggunakan pendekatan filsafat keilmuan agama, atau pendekatan kritis-filosofis (*hadharah al-falsafah*/peradaban filosofis) yang mengutamakan persoalan-persoalan fundamental, kritis, dan berorientasi intelektual yang bebas, dengan mempertimbangkan sumbangan teks-teks keagamaan (*hadharah al-nash*/

peradaban teks), dan temuan-temuan ilmu pengetahuan (knowledge of the peradaban ilmu pengetahuan)—dengan kata lain pendekatan filosofis-tertentu-saintifik. Ini yang memungkinkannya terbuka dan setara kritis menghadirkan perkembangan ilmu sosial dan humaniora, ilmu-ilmu alam, dan topik-topik kajian utama yang menjadi tren keilmuan sosial global.

PENUTUP: REFLEKSI DALAM KONTEKS DEKOLONISASI STUDI AGAMA

Oleh karena keterbatasan, saya hanya membahas dua tokoh utama UIN Sunan Kalijaga di atas. Namun, selintas perlu saya singgung bahwa setelah M. Amin Abdullah muncul generasi alumni IAIN/UIN yang mengambil bidang studi *religious studies* dan studi ilmu-ilmu sosial dan humaniora di perguruan tinggi umum dalam negeri atau pun luar negeri. Selain itu, muncul pula alumni ilmu-ilmu sosial dan humaniora non-IAIN/UIN (seperti Universitas Gadjah Mada/UGM) yang semuanya—karena alasan profesional sebagai dosen UIN—kemudian menekuni studi agama dalam pengertian luas (tidak selalu yang mengajar di Prodi Studi Agama-Agama). Di UIN Sunan Kalijaga, untuk kategori pertama antara lain Ahmad Rafiq (Temple), Ahmad Muttaqin (Western Sydney), dan Moch. Nur Ichwan (Tilburg), tetapi pendekatan yang digunakan dalam disertasi mereka antropologis, sosiologis, dan sejarah politik dan intelektual. Kategori kedua antara lain Achmad Zainal Arifin (Western Sydney) dan Najib Kailani, yang masing-masing menggunakan pendekatan sosiologis dan antropologis. Sementara itu, untuk kategori ketiga, antara lain Moh Soehadha dan Munawar Ahmad (keduanya lulusan S-1, S-2, S-3 UGM), masing-masing menggunakan pendekatan antropologis dan sosiologis. Berbeda dari Mukti Ali dan Amin Abdullah, mereka melakukan penelitian lapangan.

Apa yang dilakukan oleh A. Mukti Ali dan M. Amin Abdullah dalam studi agama sebagian besar adalah studi Islam, yakni mengkaji Islam, bukan agama lain, tetapi dengan pendekatan yang bersifat interdisipliner. Apa yang disebut Mukti Ali sebagai *scientific-cum-doctrinaire* dan Amin Abdullah sebagai *integrasi-interkoneksi* adalah interdisipliner—dan yang terakhir menambahkan *transdisipliner*. Sejauh mempertimbangkan karya-karya mereka, Mukti Ali pada dasarnya menggunakan pendekatan sosio-historis dan

teologis, sedangkan Amin Abdullah pada dasarnya menggunakan pendekatan filosofis-teologis-saintifik—atau pendekatan tripartit *hadharah al-falsafah*, *hadharah al-nash*, *hadharah al-'ilm*.

Tak dimungkiri bahwa baik Mukti Ali maupun Amin Abdullah adalah ilmuwan teistik, ilmuwan yang mengimani adanya Tuhan (secara lebih spesifik, yakni Allah, tetapi tidak mengimani tuhan-tuhan lain), tetapi dalam studi agama, secara akademik, mereka menerapkan *methodological agnosticism*. Pendekatan ini ada dalam tradisi keilmuan Islam juga. Pendekatan keraguan metodologis ini adalah pendekatan Imam Ghazali yang mengatakan bahwa, "Keraguan-keraguan itu yang mengantarkan kepada kebenaran. Barang siapa belum ragu, maka dia belum menalar; dan barang siapa belum menalar, maka dia belum melihat; dan barang siapa belum melihat, maka dia akan tinggal dalam kebutaan dan kesesatan" (Al-Ghazali, 1964: 309).

Dalam *Ihya' Ulumiddin*, dalam *Kitab al-'Ilm*, al-Ghazali menyebutkan beberapa tipe keraguan. *Pertama*, bentuk keraguan yang radikal yang mencakup ketidakmampuan membuat keputusan cepat atau menunda penilaian atau keputusan (*syakk*). *Kedua*, keraguan dalam bentuk hipoteis (*zann*). *Ketiga*, kepercayaan yang mendekati keyakinan (*i'tiqad muqarib li-l-yaqin*). Setelah keraguan itu, datanglah keyakinan yang sebenarnya (*haqq al-yaqin*). Artinya, *syakk* sebagai metodologi adalah keraguan yang menunda penilaian, yang niscaya diteliti terus untuk menghasilkan keraguan dalam bentuk hipotesis dan hipotesis ini diteliti untuk sampai pada kepercayaan yang mendekati keyakinan. Namun, keyakinan di sini bukan kaitannya dengan pengetahuan tentang Tuhan, sebagaimana kaum sufi, melainkan tentang realitas dalam dunia sosial dan alam, sebagaimana ilmuwan.

Di samping membuat perspektif kajian lebih luas, pendekatan *scientific-cum-doctrinaire* dan *integrasi-interkoneksi* memungkinkan juga secara potensial adanya pertentangan antara agama dan ilmu pengetahuan. Pendekatan teologis-dakwahi mengatasi pertentangan ini dengan memenangkan doktrin atas ilmu pengetahuan. Namun, pendekatan ilmiah-akademik mengambil sikap berbeda, yakni melakukan reinterpretasi agama berdasar sinaran temuan ilmiah. Ini seperti sikap yang diambil Ibn Rusyd (Averoës) pada masa Abad Pertengahan saat terjadi pertentangan antara wahyu dan akal, yakni mentakwilkan wahyu berdasarkan sinaran akal. Ini yang sering kali disalahpahami bahwa Ibn Rusyd memenangkan akal atas wahyu.

Satu hal yang harus dipegang ialah Ibn Rusyd tidak pernah menolak wahyu. Ada satu ruang di antara akal dan wahyu itu yang sering diabaikan karena pemikiran yang dikotomis. Padahal, di antara keduanya itu ada ruang ketiga, yakni interpretasi. Hal ini dilakukan dengan melakukan reinterpretasi terhadap wahyu, bukan menolak wahyu, melainkan mempersoalkan interpretasi selama ini terhadap wahyu yang boleh jadi tidak tepat walaupun itu interpretasi hegemonik. Ini juga argumen yang digunakan saat terjadi pertentangan antara agama dan ilmu pengetahuan.

Baik Mukti Ali maupun Amin Abdullah tidak menjadikan ilmu untuk ilmu semata. Mukti Ali, di antaranya karena pernah menjadi Menteri Agama, mengatakan bahwa ilmu perbandingan agama dan studi agama mempunyai orientasi pada penciptaan hubungan harmonis dan mendorong dialog antarumat beragama. Sedangkan bagi Amin Abdullah, studi agama haruslah mendukung keragaman masyarakat dan kemanusiaan. Keduanya dapat disebut sebagai relevansi sosial dari studi agama, di samping relevansi keilmuan yang melekat pada dirinya. Ini adalah aspek aksiologis dari sebuah ilmu, yang tidak semata-mata bersifat ilmiah, tetapi juga bersifat kemanusiaan. Aspek aksiologis ini dapat pula disebut aspek pragmatik-strategis sebuah upaya keilmuan yang menentukan nasib dan masa depan masyarakat dan kemanusiaan karena sejarah telah mencatat banyaknya kekerasan dan perang atas nama agama yang banyak memakan korban. Sebagaimana argumentasi saya, aspek pragmatik-strategi ini merupakan salah satu faktor yang mendorong ilmuwan melakukan sintesis keilmuan.

Pendekatan interdisipliner dan *integrasi-interkoneksi* dalam studi agama sebenarnya telah dilakukan oleh Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni (973–1048)—atau secara singkat disebut Al-Biruni—seorang ilmuwan muslim dari Khwarizm. Dia juga dikenal sebagai ahli fisika, astronomi, matematika, dan ilmu-ilmu alam serta seorang sejarawan, linguis, antropolog. Dalam masing-masing ilmu itu dia menulis buku yang otoritatif. Dalam konteks kajian kita, dia melakukan—dalam istilah ilmu sosial sekarang—kajian etnografi antropologis dengan tinggal beberapa tahun di India dan hidup bersama subjek yang dia teliti dan menguasai bahasa mereka. Kemampuan bahasa Sanskertanya teruji, terbukti dia menerjemahkan dua kitab keagamaan dalam bahasa Arab. Dalam kitabnya, *Taqīq mā li-l-Hind min Maqūlah Maqbūlah fi*

al-'Aql aw Mardhūlah, ia menggambarkan masyarakat India, adat-istiadat, dan keyakinan mereka. Al-Biruni mengatakan,

"This book is not polemical one. I shall not produce the arguments of our antagonists in order to refute such of them, as I believe to be in the wrong. My book is nothing but a simple historic record of facts. I shall place before the reader the theories of the Hindus exactly as they are, and I shall mention in connection with them similar theories of the Greeks in order to show the relationship existing between them" (dikutip Sachau, 2000(1910): 7).

Buku ini mempunyai karakteristik menarik: (1) bukanlah buku polemik dan bukan pula mengkaji untuk membantah mereka, (2) merupakan catatan sejarah tentang fakta-fakta, (3) memberitahukan kepada pembaca teori-teori tentang orang Hindu sebagaimana mereka adanya, dan (4) melakukan kajian perbandingan dengan masyarakat Yunani. Apa yang dia ungkapkan ini mengingatkan kita akan pendekatan fenomenologis dan perbandingan agama dengan penelitian lapangan—yang disebut penelitian etnografis—dalam waktu yang sangat lama. Tanpa bermaksud bersikap apologis, sumbangan Al-Biruni dalam sains dan ilmu sosial dan humaniora telah diapresiasi oleh UNESCO, yang mendedikasikan satu edisi jurnal yang diterbitkannya, *The UNESCO Courier: A Window Open on the World*, XXVII (Juni 1974) untuk menghormati peran ilmiahnya.

Dalam konteks dekolonialisasi studi agama, pengalaman non-Eropa/Barat, apalagi terjadi jauh sebelum Eropa menemukan ilmu sosial dan humaniora dan juga studi agama, pada abad ke-19—seperti oleh Al-Biruni, Al-Ghazali, dan Ibn Rusyd—perlu digali dan dikembangkan lebih jauh, terutama dalam hal ini studi agama. Selain itu, pengalaman lokal Indonesia terkait dengan kajian agama, bagaimana pujangga dan genius lokal mengkaji agama atau keyakinan juga perlu dilacak dan dikaji secara serius. Indonesia yang multireligius mestinya melahirkan teori yang khas. Dalam konteks penghargaan kepada cendekiawan Indonesia, sumbangan keilmuan A. Mukti Ali dan M. Amin Abdullah—and cendekiawan dan akademisi Indonesia lainnya—perlu diperkenalkan secara luas dan dikaitkan dengan diskusi-diskusi teoretis internasional tentang studi agama kontemporer.***

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, M. Amin. (1995). *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. (1995). *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. (2003). "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius". Dalam Ahmad Baedowi, M. Affan, dan Ach. Baidowi Amiruddin (Eds.). *Rekonstruksi Metodologi Studi Ilmu-ilmu Keislaman. Seri Kumpulan Pidato Guru Besar*. Yogyakarta: Suka-Press, 3–28.
- _____. (2014). "Religion, Science, and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science". *Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 52, No. 1: 175–203.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1963). *Ihya Ulum al-Din*. tk: Dar Ibn Hazm.
- _____. (1964). *Mizan al-‘Amal*. Kairo: Dar al-Ma’arif.
- Ali, A. Mukti. (1969/1975). *Ilmu Perbandingan Agama: Sebuah Pembahasan tentang Methodos dan Sistema*. Yogyakarta: Yayasan Nida.
- _____. (1988). *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press.
- _____. (1990). "Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia". Dalam W.A.L. Stokhof. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia (Beberapa Permasalahan)*. Jakarta: INIS.
- Bahri, Media Zainul. (2014). "Teaching Religions in Indonesian Islamic Higher Education: from Comparative Religion to Religious Studies". *IJIMS, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 4, No. 2, December: 155–188.
- _____. (2015). *Wajah Studi Agama-Agama dari Era Teosofi (1901–1940) hingga Reformasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Banawiratma, J.B. (1990). "Ilmu Perbandingan Agama atau Ilmu Agama-Agama". Dalam W.A.L. Stokhof. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia (Beberapa Permasalahan)*. Jakarta: INIS.
- Barbour, Ian G. (1966). *Issues in Science and Religion*. New York: Harper Torchbooks.
- (2000). *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* tk: HarperCollins.
- Beck, Herman. (1992). "Ilmu Perbandingan Agama dan Fenomenologi Agama: Mencari Inti Sari Agama?" Dalam Burhanuddin Daya dan Herman Leonard Beck (Eds.). *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*. Jakarta: INIS, 47-62.
- Berger, Peter L. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, NY: Anchor Books.
- (2008). "Secularization Falsified". *First Things* (February), <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified> (diakses 27 Feb. 2022).
- Cantrell, Michael A. (2016). "Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?". *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 84, No. 2 (June 2016), pp. 373–400.
- Comte, Auguste, and Gertrud Lenzer. (1975). *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*. New York: Harper & Row.
- Cox, J.L. (1996). "Methodological Considerations Relevant to Understanding of African Indigenous Religions". Dalam J.G. Platvoet, J. Cox, dan J. Olupona (Eds.). *The Study of Religions in Africa: Past, Present and Prospects*. Cambridge, Roots and Branches: tp.
- Daja, Burhanuddin. (2003). "Perbandingan Agama: Suatu Paradigma Studi Strategis dan Pembangunan Nasional Indonesia". Dalam Ahmad Baedowi, M. Affan, dan Ach. Baidowi Amiruddin (Eds.). *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman, Seri Kumpulan Pidato Guru Besar*. Yogyakarta: Suka-Press, 29–69.

- Daniel, K. (2012). "The Applicability of Phenomenology in the Study of Religion". *International Journal of Psychology and Behavioral Sciences*, 2(5), 130–137.
- Daya, Burhanuddin dan Herman Leonard Beck (Eds.). (1992). *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*. Jakarta: INIS.
- Djam'annuri. (2003). *Studi Agama-Agama: Sejarah dan Pemikiran*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah.
- _____. (1998). *Ilmu Perbandingan Agama, Pengertian dan Objek Kajian*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.
- Ichwan, Moch. Nur dan Ahmad Muttaqin (Ed.). (2012). *Islam, Agama-Agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festchrift untuk M. Amin Abdullah*. Yogyakarta: Program Studi Agama dan Filsafat, Program Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Martin, Richard (Ed.). (1985). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Mujiburrahman. (2001). "The Phenomenological Approach in Islamic Studies". *The Muslim World*, Vol. 91 (Fall).
- Müller, F. Max. (1873). *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*. London: Longmans, Green, and Co..
- Odoom, Emmanuel. (2021). "Phenomenology of Religion: Epoche and Eidetic Vision". *Modern Ghana*, 1 Januari 2021; <https://www.modernghana.com/news/1052990/phenomenology-of-religion-epoche-and-eidetic-vision.html>
- Riyanto, Waryani Fajar. (2013). *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)*. (Vol 2). Yogyakarta: SukaPress
- Sachau, Edward C. (1910/2000). *Alberuni's India: An Account of the Religious Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs and Astrology of India (Volume 1)*. London etc.: Routledge.
- Smart, Ninian. (1972). *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.

Smith, Wilfred Cantwell. (1959). "Comparative Religion: Whither and Why?". Dalam Mircea Eliade dan Joseph M. Kitagawa (Eds.). *History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: University of Chicago Press, 34.

Trompf, G.W. (1978). Friedrich Max Müller: As a Theorist of Comparative Religions. Bombay: Shakuntala.

Wach, Joachim. (1958). *The Comparative Study of Religions*, diberi Kata Pengantar oleh Joseph M. Kitagawa. New York, London.

----- (1984). *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan* (Terj. Djam'annuri). Jakarta: Rajawali.