

**KRITIK EPISTEMOLOGI LKIS TERHADAP
BANGUNAN KEILMUAN ISLAM DAN KEMASYARAKATAN DI INDONESIA**



SKRIPSI

**Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Dari Syarat-Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu Agama
Dalam Bidang Ilmu Ushuluddin**

Oleh :

MUHAMMAD HORMUS

NIM : 90510581

**JURUSAN AQIDAH & FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
1998**



DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jln. Laksda Adisucipto - YOGYAKARTA - Telp. 512156

PENGESAHAN

Nomor : IN/I/DU/PP.00.9/586/'98

Skripsi dengan judul : KRITIK EPISTEMOLOGI LKIS TERHADAP BANGUNAN
KEILMUAN ISLAM DAN KEMASYARAKATAN DI INDONESIA

Diajukan oleh :

1. Nama : MUHAMMAD HORMUS
2. NIM : 90510581
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan : AF

Telah dimunaqosyahkan pada hari : SENIN

Tanggal : 27 Juli 1998 dengan nilai (80 A Baik Sekali)

Dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar
Sarjana Strata 1 dalam ilmu : USHULUDDIN

PANITIA UJIAN MUNAQASYAH :

Ketua Sidang

Drs. H. Chumaidi Syarief Romas
NIP. 150 198 449

Pembimbing/merangkap Penguji

DR. M. Amin Abdullah
NIP. 150 216 071

Penguji I

Drs. H. Muzairi, M.A.
NIP. 150 215 586

Sekretaris Sidang

Drs. H. Muzairi, M.A.
NIP. 150 215 586

Pembantu Pembimbing

Drs. H. Chumaidi Syarief Romas
NIP. 150 198 449

Penguji II

Drs. M. Iskak Wijaya
NIP. 150 266 734

Yogyakarta, 27 Juli 1998

Dekan

Prof. DR. Burhanuddin Daya
NIP. 150 015 787

Motto :

Atas bunga-bunga mawar dan melati
Yang tumbuh di halaman rumah kita
Kini t'lah semerbak harum dan mekar
Bersama matahari terbit dan jatuhnya embun di pagi hari
Bila Tuhan masuk *rumah*
Biarkan burung-burung menjaga *rumah-rumah*
Burung-burung itu yang nanti masuk pada Khidir dan Nabi-nabi lainnya
Nak, lihatlah aku !
Aku melihat Dia
Dia melihat aku
Dan Dia melihat kita semua
(Syair kenangan dari ayahanda Arif Mustaqim bin Mustaqim almarhum)

Kupersembahkan kepada :

- Ibunda dan Ayahanda, yang telah mendidik dan mengajarkanku *kasih sayang dan saling mencintai*, yang bila tanpa rida dan do'a restu mereka, segala yang kumiliki tiada berguna sesuatu pun.
- Kakek dan Nenek, yang telah mendidik dan mengajarkanku makna *kesabaran dan rendah hati* dalam kehidupan nyata.
- Para guru yang mulia, yang telah menambah *ilmu pengetahuan*-ku dan memperluas *cakrawala kebodohanku*.
- Sahabat-sahabatku, yang dengan mereka, aku menjalani *kesalahan dan kehidupan bersama*.

KATA PENGANTAR

Puji syukur peneliti panjatkan kehadirat Allah SWT atas terselesaikannya penelitian skripsi ini, dan semoga sholawat-salam dilimpahkan kepada junjungan nabi besar kita Muhammad saw. Dengan Hidayah dan Inayah-Nya jualah peneliti dapat berupaya sekuat tenaga dan pikiran agar dapat dicapai hasil yang optimal.

Skripsi ini memiliki riwayat cukup panjang. Berawal dari keprihatinan atas kemiskinan (atau bahkan pemiskinan?) studi "wacana" epistemologi sebagai gejala filosofis dan sosial-kultural-politik-ekonomi dalam masalah nyata kehidupan masyarakat, terutama masalah kuasa epistemologi dalam pengalaman manusia beragama, "bahasa", teks, perkembangan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, gerakan (praksis) emansipasi dan kritisisme sosio-kultural di Indonesia, peneliti mulai mencari-cari tema yang relevan untuk "digarap" menjadi sebuah skripsi. Harapan peneliti seperti *gayuh bersambut*, ketika peneliti "melihat" dan "membaca" perkembangan fenomena dalam LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial), terutama melalui beberapa aktivitas diskusi dan literatur terbitan LKiS yang kebetulan jatuh ke tangan peneliti. Maka, saat itu pula peneliti memberanikan diri untuk memilih (karena belum berpengalaman dalam penelitian lapangan) dan melakukan penelitian wacana terhadap LKiS sebagai sebuah kasus di Indonesia dan masalah riil dalam menyingkap keprihatinan di atas.

Namun program penulisan skripsi ini sempat terhenti selama 1 tahun lebih, dan baru dimulai lagi setelah datangnya "surat DO". *Al-hamdulillah*, akhirnya skripsi ini terwujud juga, walaupun hanya sangat sederhana.

Dalam penulisan ini, peneliti sangat berterima kasih atas bantuan-bantuan yang tidak ternilai harganya bagi selesainya skripsi ini. Ucapan terima kasih ini penulis tujuikan kepada:

1. Bapak Prof. DR. H. Burhanuddin Daya, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga beserta pembantu-pembantu beliau dan para dosen-dosen lainnya yang telah membekali ilmu pengetahuan serta memberikan bimbingan dan pembinaan sehingga peneliti sampai saat mengakhiri studi di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak DR. H. M. Amin Abdullah dan Drs. H. Chumaidi Syarief Romas selaku Pembimbing I dan II yang berkenan menyediakan waktunya untuk memberikan petunjuk dan bimbingan sehingga skripsi ini dapat diselesaikan.
3. Kang Imam, Jadul, Nuruddin, Eman, Baehaqi, Fikri, Amiruddin, Sastrow, Salim, Arif, Mbak Heni, Saleh, Janet, Kang Mu'lim, Kang Nawar, Himawan, Beni, Candra, Bu Yun, yang telah banyak memberikan motivasi, meringankan beban dan kesulitan selama penelitian.

Terakhir, dan ini yang utama, ucapan terima kasih peneliti sampaikan kepada Bapak (almarhum) dan ibu serta semua saudara kandungku. Kepada mereka semua, semoga Allah melimpahkan rahmat-Nya, amin.

Yogyakarta, Juli 1998

Penyusun

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PENGESAHAN	ii
HALAMAN MOTTO/PERSEMBAHAN	iii
HALAMAN KATA PENGANTAR	iv
HALAMAN DAFTAR ISI	vi
BAB I. PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pembatasan dan Perumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	16
D. Landasan Teoretik	18
E. Metodologi Penelitian	38
F. Tinjauan Pustaka	43
G. Sistematika Pembahasan	48
BAB III. MEMAHAMI LKiS	
A. Sejarah LKiS	50
B. Masalah-Masalah Pokok dan Cara Refleksi LKiS	
1. Latar Belakang	
a. Latar Belakang Internal	58
b. Latar Belakang Eksternal	62
2. Pernatian LKiS	66
3. Metode Refleksi LKiS	
a. Berangkat Dari Refleksi Empiris Sosio-Historis	69
b. Metode Kritik Wacana Agama dan Dialog	86
c. Dari Refleksi ke Gerakan Pemikiran Kritis	103
C. Corak Paradigmatik LKiS	106

✓
BAB III. KRITIK EPISTEMOLOGI LKiS TERHADAP BANGUNAN
KE-ILMUAN ISLAM DAN KEMASYARAKATAN DI INDONESIA ✓

A. Genealogi Konsep Keagamaan dan Kemasyarakatan LKiS 132

B. Bentuk-Bentuk Kritik Epistemologi LKiS

1. Kritik Epistemologi Terhadap Paradigma Teologi Islam 158

2. Kritik Epistemologi Terhadap Paradigma Ilmu-Ilmu Sosial ... 179

C. Sebuah Arkeologi "Dalam" Kritik Epistemologi LKiS 195

BAB IV. MENCITRAKAN LKiS

A. Mencitrakan LKiS Dalam Perspektif Kritik Epistemologi 204 ✓

1. LKiS Sebagai Medan Eksperimentasi Proses Epistemologis dan Praksis ✓

..... 208

2. LKiS Sebagai Lingkup Komunikasi Islam dan Sosial 212

3. LKiS Sebagai Nama Alternatif dan Model Transformatif 220

4. LKiS Sebagai Lembaga Independen 227

B. Analisis 230

BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan 249

B. Saran-Saran 256

DAFTAR KEPUSTAKAAN

LAMPIRAN

ABSTRAKSI

RIWAYAT HIDUP

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
000000000

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Gejala kritik epistemologi tidak lepas dari perubahan paradigma-metodologi-epistemologi atas fenomena global dunia, paralel dengan perkembangan masalah kemanusiaan, lingkungan hidup, peradaban dan keberagamaan masyarakat dunia. Gejala kritik epistemologi ---dalam hal ini LKiS--- disebabkan adanya faktor perubahan dari *luar* dan dari *dalam*. Faktor perubahan dari *luar* yang dimaksud di sini terutama mengenai fenomena global dunia proyek epistemologi modernisme dan fenomena dogmatisme-ideologisme dalam sejarah pemikiran Islam yang hampir-hampir tak terbongkar secara kritis epistemologis sehingga menjadi wilayah yang tak terpikirkan dan dipikirkan dalam khazanah budaya muslim. Sedangkan perubahan dari *dalam*, maksudnya, fenomena kritik LKiS atas sejarah budaya (lama), paradigma-epistemologi dan pengalaman keberagamaan mereka sendiri, terutama karena fenomena interaksi dialog-kritis lintas kultural-agama-kelompok sosial-etnis dan fenomena interaksi dialog-kritis lintas wacana (nalar tradisional, modernis, pasca-modernis). Secara diskriptif, latar gejala kritik epistemologi LKiS dari *luar* lalu ke *dalam* dipaparkan sebagai berikut.

Dewasa ini masyarakat kita sebagai sebuah keseluruhan sedang mendapati diri dalam krisis yang sama. Suatu krisis global yang serius, yaitu suatu krisis kompleks dan multidimensional yang segi-seginya menyentuh setiap aspek kehidupan kesehatan dan mata pencaharian, kualitas lingkungan dan hubungan sosial, ekonomi, teknologi, dan politik. Krisis ini merupakan krisis dalam dimensi-dimensi intelektual, moral, dan spiritual; suatu krisis yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam catatan sejarah umat

- kemungkinan pendekatan model
apa yg dpt melihat realitas
secara utuh ?

2

manusia. Semua itu merupakan berbagai sisi dari satu krisis yang sama, dan bahwa krisis tersebut secara esensial adalah krisis persepsi, bahkan krisis eksistensial.¹

Namun demikian, banyak yang belum mengenali persoalan sebenarnya yang mendasari krisis pemikiran itu; kenyataan bahwa sebagian besar akademisi menganut persepsi-persepsi realitas sempit yang tidak memadai untuk menyelesaikan persoalan-persoalan besar pada zaman kita. Persoalan-persoalan ini, merupakan persoalan-persoalan *sistemik*, yang berarti bahwa persoalan-persoalan itu saling berhubungan dan saling tergantung. Persoalan-persoalan itu tidak dapat dipahami dalam metodologi yang terpecah-pecah yang merupakan karakteristik disiplin akademik dan ciri badan pemerintah. Pendekatan semacam itu tidak akan pernah menyelesaikan kesulitan-kesulitan kita melainkan sekedar memutarnya dalam jaring-jaring hubungan sosial dan ekologis yang kompleks. Suatu pemecahan akan dapat ditemukan hanya jika struktur jaring-jaring itu sendiri diubah, dan hal ini akan melibatkan berbagai transformasi lembaga sosial, nilai-nilai, dan pemikiran-pemikiran kita.²

Menurut Fritjof Capra yang mengutip Hazel Henderson dalam *The Politics of the Solar Age*, dengan melihat hakikat perubahan-perubahan yang mendasari di dalam lingkungan alam dan lingkungan sosial kita, ditemukan tiga transisi yang akan menggoncangkan dasar kehidupan kita dan akan mempengaruhi sistem sosial, ekonomi, dan politik kita secara mendalam. Pertama, runtuhnya sistem patriarkhal, yakni bahwa selama tiga ribu tahun terakhir peradaban "Barat" dan pendahulu-pendahulunya, begitu pula kebudayaan-kebudayaan lainnya, telah didasarkan atas sistem filsafat, sosial, dan politik di mana "pria --dengan kekuatan, tekanan langsung, atau melalui ritual, tradisi, hukum dan bahasa, adat kebiasaan, etiket, pendidikan, dan pembagian kerja--

¹Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*, M. Thoyibi (Pentj.), (Yogyakarta : Bentang Budaya, 1997), hlm. xx.

²*Ibid.*, hlm. 10.

menentukan peran apa yang boleh dan yang tidak boleh dimainkan oleh wanita, dan di mana wanita dianggap lebih rendah dari pada pria". Kedua, runtuhnya zaman bahan bakar fosil (batu bara, minyak dan gas alam). Ketiga, perubahan paradigma --suatu perubahan penting dalam pemikiran, persepsi, dan nilai-nilai yang membentuk suatu visi realitas tersendiri.³

Sementara itu, yang dimaksud dengan "Modernisme" di bidang filsafat adalah gerakan pemikiran dan gambaran dunia tertentu yang awalnya diinspirasi oleh R. Descartes, dikokohkan oleh gerakan Pencerahan (*Enlightenment/Aufklärung*), dan mengabadikan dirinya hingga abad kedua puluh ini melalui dominasi sains dan kapitalisme.⁴

Menurut I. Bambang Sugiharto, modernisme melahirkan berbagai konsekuensi buruk bagi kehidupan manusia dan alam pada umumnya. Pertama, pandangan dualistiknya yang membagi seluruh kenyataan menjadi subjek dan objek, spiritual-material, manusia-dunia, dan sebagainya, telah mengakibatkan objektivasi alam secara berlebihan dan pengurusan alam semena-mena. Hal ini mengakibatkan krisis ekologi. Kedua, pandangan modern yang bersifat objektivistis dan positivistis cenderung menjadikan manusia seolah objek, dan masyarakat pun direkayasa sebagai mesin. Ketiga, dalam modernisme ilmu-ilmu positif-empiris menjadi standar kebenaran tertinggi. Akibatnya, timbulah disorientasi moral-religius. Keempat, materialisme dianggap kenyataan terdasar menggantikan religi. Kelima, militerisme menggantikan norma-norma religius dan moral yang tak lagi berdaya bagi perilaku manusia. Akibatnya, kekuasaan yang menekan dengan ancaman kekerasan adalah satu-satunya cara untuk

³*Ibid.*, hlm. 15-17.

⁴I. Bambang Sugiharto, *Posmodernisme Tantangan Bagi Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 29.

mengatur manusia. Keenam, bangkitnya kembali Tribalisme, atau mentalitas yang mengunggulkan suku atau kelompok sendiri.⁵

Akumulasi berbagai transisi dan krisis di atas menambah panjangnya cerita tentang tragedi kemanusiaan. Adakah ini kegagalan epistemologi (modernisme) melakukan emansipasi kemanusiaan dan ekologis? Atau sebaliknya, bahwa realitas tragedi kemanusiaan dan ekologis itu adalah bukti kegagalan epistemologi.

(Ketika) pandangan-pandangan, teori-teori dan postulat-postulat yang menjadi titik tolak bagi upaya-upaya untuk membangun kehidupan umat manusia, terasa buntu. "Manusia telah mati", tulis M. Jadul Maula mengutip Michel Foucault dalam bukunya *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*. Ini merupakan ungkapan tragis, bahwa sosok manusia yang dibayangkan dan dibentuk oleh sistem peradaban yang dibangun oleh manusia sendiri sejak abad pertengahan, tidak mampu memenuhi kebutuhan dasarnya akan kesejahteraan hidup. Ancaman perang yang tidak berkesudahan, kemiskinan, keterbelakangan, kesenjangan, penindasan, keterasingan dan bencana alam. Dipertanyakan, manusia yang hadir dengan sadar, dengan berfikir, dengan berefleksi, dengan mengambil jarak, secara kritis, dengan bebas. Di mana dia sekarang? Padahal baru satu abad yang lalu, Nietzsche--demikian tulis M. Jadul Maula--memproklamakan "kematian Allah" sebagai cermin sikap ideologisnya, yang menunjukkan penihakan terhadap upaya manusia untuk melepaskan diri dari ketergantungannya kepada kekuatan-kekuatan magis.⁶

Dengan kata lain, dibalik epistemologi modernisme adalah wacana dialektika kemanusiaan dalam mengekspresikan citranya untuk membangun interaksi dengan

⁵*Ibid.*, hlm. 29-30.

⁶M. Jadul Maula, "Islam dan Posmodernisme" dalam Percakapan Kaum Muda I, *Islam dan Posmodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 1. ; K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Prancis*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 217.

situasi kebudayaan dan kealaman yang melingkupinya. Namun ia telah gagal, ia telah kehilangan transendensinya. Ia terkurung dalam belenggu ruang dan waktu, sehingga tidak lagi dapat menghindarkan diri dari bias kekuasaan, bias ideologis. Adanya kekuasaan memperkuat dirinya "untuk jatuh" menjadi pusat segala kehadiran (logosentrisme). Ia tidak lagi membebaskan, seperti dalam sejarah kemunculannya.

Semua kajian ini akhirnya membuktikan bahwa klaim terhadap rasionalitas (modernisme) adalah klaim palsu. Anggapan bahwa rasio mengatasi ruang dan waktu bersifat universal ternyata anggapan yang keliru. Anggapan bahwa rasio kita menghasilkan pengetahuan yang tidak dogmatik, ternyata dengan sangat bagus dapat dibuktikan omong kosong. Ternyata pengetahuan yang sekarang kita miliki bukanlah sesuatu yang terlepas dari sejarah. Pengetahuan dan rasio itu menyerap sesuatu dari sejarah dan karena itu rasio dan pengetahuan tidak mengatasi ruang dan waktu. Ia terikat oleh ruang dimana pengetahuan itu berkembang dan waktu kapan pengetahuan itu berkembang. Karena itu klaim terhadap pengetahuan ini mendapat benturan yang paling kuat.⁷

Dalam suasana seperti itulah, Islam sekarang hidup. Islam ditantang untuk merebut kembali perannya dalam merumuskan, mengembangkan dan memperjuangkan cita kemanusiaan universal. Dikatakan terbuka kembali, karena sesungguhnya peran ini pernah dimainkan dalam zaman-zaman awal pertumbuhan agama sampai zaman-zaman menjelang abad pertengahan. Namun setelah itu, yakni ketika terbentuknya apa yang oleh M. Jadul Maula disebut dogmatisme beku, peran itu tertutup.⁸

Kenyataan bahwa umat Islam sampai sekarang masih terbelenggu dalam dogmatisme itulah yang menjadi problem utama. Sampai saat ini, memecahkan

⁷Nirwan A Arsuka, " Islam dalam Kebudayaan Posmodernisme" dalam *Ibid.*, hlm. 8.

⁸M. Jadul Maula, *op.cit.*, hlm. 3.

kebekuan dogmatisme masalah hal yang mendasar dan sekaligus bukanlah hal mudah. Di samping telah mengayomi kehidupan beragama di kalangan umat Islam berabad-abad, dogmatisme bahkan seakan-akan telah menjadi "agama" itu sendiri. Menurut M. Jadul Maula, Dr. Hasyim Sholih menerjemahkan istilah Arkoun dalam hal ini dengan *Madinawiyat al-makna* (suatu pandangan hidup dari agama yang seakan-akan telah menjadi agama itu sendiri). Atau dengan kata lain, dogmatisme adalah agama yang telah diideologikan.⁹

Budaya Islam telah mengalami *taqdis al-afkar*, dogmatisme pemikiran. Suatu proses pemutlakan terhadap pemikiran agama. Terjadi literatur yang "beku". Sementara itu sakralitas dan absolutisitas agama digunakan untuk membungkus hal-hal yang sesungguhnya profan, material dan duniawi. Di sisi lain, agama menjadi defensif, apologetik dan anti kritik. Ini membuat wilayah *unthinkable* (tak terpikirkan) dan *untouchthinkable* (mustahil atau tak dipikirkan) dalam agama menjadi semakin luas.¹⁰

Sehingga Arkoun ketika menutup pengantar untuk buku *al-Islam ashalah wa mumarasah* (1986)¹¹, demikian tulis M. Jadul Maula, mengajukan pertanyaan tragik untuk zaman ini: "Siapakah yang bakal mampu menyadarkan umat Islam tentang agamanya yang tengah diancam bahaya besar sejak ijtihad agama lebih kuat didominasi oleh tendensi-tendensi politis-duniawi daripada ijtihad luhur agamawi untuk mengawal nilai-nilai dan ajaran-ajaran ilahiyah yang transendental? Siapakah yang dapat menolong mengarahkan opini umat Islam agar dapat membedakan antara kemaslahatan agama dan kemaslahatan individu-individu dan kelas-kelas sosial tertentu?"

Menurut M. Amin Abdullah, masih mengikuti Arkoun, kita membutuhkan "kritik epistemologi" (*naqd al-khithob*) terhadap dogmatisme pemikiran dan notabene

⁹*Ibid.*, hlm. 4.

¹⁰*Ibid.*, hlm. 5.

¹¹*Ibid.*

"kritik epistemologi" tidak pernah terjadi dalam sejarah pemikiran Islam. Bahwa Arkoun tidak menyebut kritik metafisik karena berbahaya menimbulkan "*against religion*", "*against ethics*". Dan bukan "*critic morality*".¹²

Kritik epistemologi memang diperlukan di seberang kritik ekonomi politik (Marxian) dan kritik ideologi-praksis (Habermasian). Dengan kritik epistemologi, -- dalam hal ini terhadap keilmuan keislaman dan kemasyarakatan di Indonesia-- *konstruksi, konsepsi epistemologi* atau *metodologi* yang dahulu digunakan oleh kreativitas para penemu, pencetus dan penyusun "ilmu-ilmu" agama Islam era klasik-skolastik dibongkar. Usaha pembongkaran ini dalam rangka rancang bangun epistemologi keilmuan Islam dan historisitas keberagamaan Islam, dengan mengembalikan wacana keagamaan Islam pada wacana dan dataran qurani yang lebih mendasar, mendalam, substansial. Sebuah wacana yang memuat nilai-nilai normativitas, spiritualitas dan moralitas keberagamaan Islam yang terbuka, mendasar, sekaligus fungsional, tanpa harus dibebani muatan ideologi politik.¹³

Lalu kenapa kritik epistemologis LKiS? Alternatif kritik epistemologis "jatuh" pada LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) bukan berarti bahwa LKiS satu-satunya lembaga kajian yang telah melakukan kritik epistemologis terhadap bangunan keilmuan keislaman dan kemasyarakatan di Indonesia.

LKiS menarik dan penting diteliti, yang pertama, karena ada perubahan kultural dan paradigmatis yang menjadi landasan bagi "jantung" pemikiran dan aksi praksis keislamannya. Yakni sejak tradisi santri menjadi pusat logosentrismenya hingga keberanian yang "liar" dan kemampuan untuk membongkar dasar kulturalnya, demi

¹²*ibid.*, hlm. 21.

¹³M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 17. ; M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas ?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 70-71.

menyingkap "jejak-jejak" yang beku dan membelenggu dari bias ekonomi, politik, ideologis keagamaan sebagai upaya "penguatan" transformasi kultural masyarakat Islam Indonesia. Sinyal perubahan paradigmatis, mulai bergaung ketika *bêdhug* komitmen kemanusiaan seperti; hak-hak asasi manusia, ketidakadilan sosial-ekonomi-politik, krisis lingkungan hidup ditabuh dengan kerasnya, menjadi paradigma kritik wacana keagamaannya. Keluar dari "kemelut paradigma lama" --yang masih berorientasi fikihisme kitab kuning abad klasik-skolastik Islam, metafisisme Islam yang eksklusif bagi dialog-dialog agama, kejumudan dan involusi pemikiran Islam dengan neo-ijtihad yang "semu"-- secara diskursif dan dekonstruktif, untuk menemukan dan membangun epistemologi-paradigmatik "Islam" yang relevan dengan tantangan sejarah serta problematika (kemanusiaan) zaman baru yang mengitari generasi yang datang belakangan.

Kedua, untuk tidak sekedar melampaui perluasan dan penguasaan yang lebih baik bacaan buku-buku tradisional dari kurikulum tradisional semata, bagi LKiS, pencarian wacana-wacana baru yang kritis dilacak, diteliti, dan dijelaskan melalui buku-buku "selektif diskursif-ideologis" terbitannya. LKiS menganggap dan menjadikan buku-buku yang diterbitkan semata sebagai alat atau strategi --tidak "dimakan" atau dipahami secara mentah-- dialektika perdebatan dalam proses "membongkar" dan "membangun" wacana keagamaan "Islam Kritis".

LKiS semula --komunitas para dan mantan aktivis PMII¹⁴ serta generasi muda NU (GMNU) -- merupakan kelompok studi informal beberapa individu mahasiswa

¹⁴LKiS pada awal "gerilya"-nya pernah didiskripsikan Martin van Bruinessen sebagai mahasiswa berlatar belakang NU, yang aktif melakukan perdebatan dan pencarian sebuah wacana baru yang benar-benar hidup. Banyak dari orang muda ini yang sudah berpengalaman dalam berbagai kegiatan pengembangan masyarakat dan memiliki kepedulian kepada masalah-masalah keadilan sosial dan ekonomi serta selama beberapa tahun ini telah menjadi salah satu organisasi mahasiswa yang paling dinamis dalam hal perdebatan intelektual. Mereka memperlihatkan minat yang besar pada para pengarang radikal, seperti Hassan Hanafi.

IAIN Sunan Kalijaga, Universitas Islam Indonesia (UII), dan Universitas Gadjah Mada (UGM) yang berdiri awal 1989, dengan keanggotaan yang sangat terbuka dan tidak mengikat. Namun seiring dengan kebutuhan manajemen informasi dan pengetahuan, serta persebarannya yang lebih luas dan merata, serta lebih khusus lagi pada pengembangan visi yang hendak dibangun, maka saat ini LKiS ditetapkan sebagai lembaga nirlaba yang bersifat formal-institusional.¹⁵

LKiS bergerak dalam studi dan penelitian masalah-masalah Islam dan sosial-budaya. Kendati demikian, sebagai metamorfosis dari sebuah kelompok studi mahasiswa, maka lembaga ini mewarisi semangat hidup dan intelektualisme yang idealis dan visioner. Visi Islam yang hendak dibangun bersifat transformatif dan toleran. Visi transformatif dan toleran adalah koridor yang ikut membuka kehidupan masa depan Indonesia yang demokratis, penuh penghormatan kepada harkat dan martabat manusia. Dengan watak transformatif dan toleran itu, agama dan unsur-unsur sosial lainnya diimajinasikan hadir dalam masyarakat plural dengan semangat *liberatif* dan *inklusif*.¹⁶

Visi dan semangat itu, dan keyakinan bahwa cita-cita tersebut mestilah dibangun bersama-sama, lembaga ini membuka kerjasama dengan individu dan lembaga dan kelompok apapun¹⁷, sepanjang visi tersebut yang menjadi pijakannya. Dengan cita-cita

Diskusi-diskusi mereka juga menjurus ke pokok persoalan keterbelakangan Dunia Ketiga, keadilan ekonomi dan hak asasi serta hak-hak perempuan dalam Islam. Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian wacana baru*, Farid Wajidi (Pentj.), (Yogyakarta: LKiS bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 233-234.

¹⁵Berdasarkan leaflet LKiS 1997.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Hampir semua yang "terjun" aktif di LKiS merangkap -berproses pada lembaga kajian yang lain sebagai bukti bahwa memang keanggotaan LKiS bersifat tidak mengikat dan *inklusif* seperti : Hairus Salim dan Ahmad Suaedy aktif secara tetap di Dian/Interfidei (Institut Dialog Antar-Iman di Indonesia / Institute for Inter-faith Dialogue in Indonesia), Imam Aziz menjadi Direktur LKPSM (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia) NU; Eman Hermawan di P3M; Imam Bachaqi aktif dalam Kelompok "Anak Muda Lintas Agama"; Ngatawi al Sastrow menjadi Manager Group Musik Ki Ageng Ganjur; Abdul Mun'im DZ di LP3ES; Ellyasa KH. Dharwis di CPSM (Centre Participatory Social Management);

visioner demikian, lembaga tidak membatasi dirinya pada aktivitas-aktivitas yang bersifat reflektif saja, tetapi juga akan berimplikasi pada tingkat aksi.¹⁸

Lembaga ini tidak mewartakan kepentingan ideologi, kelompok dan individu mana pun¹⁹. Lembaga ini hanya membawakan suatu semangat hidup masa depan yang optimistik dengan visi agama (Islam) dan sosial yang transformatif dan toleran. Karena itu lembaga ini menghargai dan membuka dialog pemikiran keagamaan dan pemikiran sosial-budaya yang datang dari wilayah-wilayah dan kelompok-kelompok lain.²⁰

Selama ini LKiS telah menerbitkan buku secara rutin, sebagai upaya menyebarkan gagasan-gagasan yang dibangun dan sekaligus hendak dibangun suatu budaya tulis yang bersifat diskursif. Penerbitan²¹, terdiri dari bidang (1) Pemikiran

Nuruddin Amin di Dewan Pengurus Forum LSM DIY dan Forum Diskusi Wartawan Yogyakarta (FDWY); M. Jadul Maula menjadi Staf Peneliti di CRI-Alocita; Amirudin Ar-Rany menjadi Editor Kepala di Penerbit Tiara Wacana; Akhmad Fikri AF menjadi pengelola tabloid "Jurdil"; Fajrul Falaakh SH menjadi dosen Fakultas Hukum UGM; Farid Wajidi menjadi staf dosen IAIN Antasari Banjarmasin.

¹⁸Berdasarkan leaflet LKiS 1997.

¹⁹Dalam Komunitas LKiS sendiri terdapat segi kultural yang khas, yakni tradisi "guyonan". Di antara guyonan mereka sebagai bentuk "petanda" kritis adalah *plesetan* LKiS sebagai lembaga seperti: Lembaga Kepunyaan Imam(Aziz) Sendiri; Lembaga Kepunyaan Imam(Aziz) dan Salim; Lembaga Kiri iIslam; Lembaga Kok Isine Setan; Lembaga Kok Isih Semrawut; Lembaga Kok Iyik (usil) Sih; Lho Kok Isih Sendiri; Lho Kok Isih Soeharto; dsb.

²⁰Berdasarkan leaflet LKiS 1997.

²¹Daftar buku-buku terbitan LKiS : I. NU dan Pesantren meliputi NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru; Nuansa Fiqih Sosial; Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia; Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil; III. Islam Kritis meliputi Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi; Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan hubungan Internasional dalam Islam; Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain; Islam dan Demokrasi: Antologi Ketakutan; Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam; Islam dan Pembebasan: Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun; IIII. Sosial-Budaya meliputi Anarki Kepatuhan; Keselamatan Kapitalisme Kekerasan: Kesaksian Atas Paradoks-Paradoks; 1966-1974: Kisah Pers Indonesia; Nietzsche. Berdasarkan katalog buku-buku LKiS 1997.

Keagamaan, (2) Sosial-Budaya dan (3) Filsafat. Pembidangan itu lebih bersifat tematik namun relasional.²²

Salah satu dari cita-cita LKiS adalah persebaran kajian dan pemikiran alternatif yang menjadi perhatiannya. Persebaran wawasan, pemikiran dan gagasan-gagasan itu tak cukup dengan penerbitan buku dan penyelenggaraan seminar serta diskusi. Program-program demikian, selain memiliki kelebihan praktisnya, juga mempunyai kelemahan di tingkat teoritik, yakni pada tingkat kognitif dari sasaran yang hendak dicapai. Tak semua orang membaca buku. Buku, sebagai bentuk pengetahuan yang telah mengalami konstruksi dan deformasi, tidak semua pembacanya akan memiliki pemahaman yang "sama". Seminar dan diskusi, meski sangat penting dilakukan, namun disadari sering kurang "diskursif".²³

Karena itu, sebagai dukungan terhadap program penerbitan buku, persebaran pemikiran dan wawasan alternatif tersebut dilakukan dengan lebih terpadu dan sistematis. Untuk itu, di tingkat metodologis, bentuk pendidikan dan pelatihan dilakukan. Melalui pendidikan dan pelatihan, wawasan dan pemikiran alternatif bisa diterima secara luas dan mendalam.²⁴

Selanjutnya, penelitian ini yang mengambil *sample* LKiS di Yogyakarta adalah penelitian lapangan yang bersifat kualitatif.²⁵ Penelitian berusaha melacak sumbangan-sumbangan wacana pemikiran dan data-data pengetahuan yang bersifat alternatif mengenai kehidupan dan perubahan kehidupan masyarakat di bidang sosial, budaya, politik dan keagamaan. Dengan penelitian, kita bisa ikut memberi tafsir terhadap gejala-

²²Berdasarkan leaflet LKiS 1997.

²³*Ibid.*

²⁴*Ibid.*

²⁵Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. 3, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 1-27.

gejala perubahan dalam kehidupan masyarakat yang penjelasannya, baik secara teoritik maupun empirik, seringkali masih "gelap" ("digelapkan") dan *questionable*. Sebuah penelitian, dalam banyak hal, bisa menjadi jawaban empirik atas kebuntuan teoritik. Temuan sebuah penelitian bisa menjadi wacana tandingan terhadap pengetahuan dan pandangan yang telah menjadi ortodoksi dan *taken for granted* di masyarakat.²⁶

Bagaimana pun, mesti di akui bahwa wacana LKiS telah menjadi bagian dari wacana publik²⁷ tradisi kritis Islam dan sosial di Indonesia. Wacana LKiS adalah bagian dari oposisi kritis²⁸ dan alternatif²⁹ terhadap wacana keislaman dan kemasyarakatan di Indonesia.

IB. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Agar permasalahan yang akan dibahas tidak mengembang atau bahkan menyimpang, serta sesuai dengan latar belakang masalah, maka permasalahan yang ada akan dibatasi.

Yang di maksud "LKiS" adalah Komunitas generasi muda yang sedang, telah dan mencoba terus menerus berproses dalam pergulatan epistemologis dan praksis, dalam rangka aktualisasi transformatif nilai-nilai keislaman dan kemanusiaan. Mereka juga memperlihatkan diri sebagai lembaga yang berkiprah dalam spektrum gerakan

²⁶Berdasarkan leaflet LKiS 1997.

²⁷Ulil Abshar-Abdalla, Para "Malin Kundang" itu dalam Kolom, *Tabloid Berita Mingguan Adil*, No. 20 Tahun ke-65, 26 Februari - 4 Maret 1997, him. 24.

²⁸George J. Aditjondro, *"The Prospects of Islamic Opposition in Indonesia"*, apakabar@clark.net, Indonesia-L, 16 Juni 1997.

²⁹Sejak awal berdirinya, sempat berkembang isu "perlawanan" kuat tentang pentingnya diberdayakan pemikiran Islam kajian LKiS sebagai Islam non-Jalalian. Islam non-Jalalian, maksudnya, dibuka ruang selebar-lebarnya bagi pemikiran Islam "alternatif" non Jalaluddin Rahmat, yang waktu itu Jalaluddin Rahmat telah menerbitkan bukunya *Islam Alternatif*. Termasuk di dalamnya "penguatan" pemikiran Islam yang selama ini di pinggirkan (Islam lokal atau agama rakyat).

intelektual dan solidaritas kemanusiaan. Pendek kata, LKiS adalah sosio-epistemologis, sosio-praksis, bahkan sosio-ideologis tertentu.

Penggunaan istilah "LKiS" di sini tanpa suatu penjelasan dapat mengakibatkan salah pengertian, sebab pemahaman seseorang tentang "lembaga" pada umumnya bercorak penuh administratif dan sering terjebak pada ritualisme birokrasi. Sementara "LKiS" itu sendiri cenderung memberikan ruang kebebasan yang lebih luas bagi pengembangan visi intelektual, pencarian makna dan epistemologis-praksis kemanusiaan dibandingkan kesibukan-kesibukan birokratis yang rentan pada persoalan rutinitas strukturalistik. Karena itu istilah tersebut harus dipahami dalam pengertian "emik" yaitu titik pandang dari dalam atau internal³⁰. Dalam hal ini, istilah "LKiS" merupakan istilah yang sering digunakan oleh subyek penelitian itu sendiri, yang memiliki klasifikasi tertentu seperti tersebut dalam penjelasan di atas.

Sedangkan kritik epistemologi ditunjukkan oleh "cara baca" atau kemampuan (LKiS) dalam mengungkap kinerja relasi-relasi gerak wilayah epistemologi ilmu-ilmu antara pendekatan normativitas dan historisitas, serta kemampuan menjelaskan berbagai kepentingan ideologi tertentu dari bangunan sistematis paradigma ilmu-ilmu hingga ke tingkat metodologi dan epistemologi tertentu untuk rancang bangun epistemologi-metodologi keilmuan, historisitas-praksis keberagamaan, dan mengembalikan wacana (tauhid, moralitas) Qur'an (Islam) yang autentik-utuh-komprehensif seperti sedia kala.

Bangunan keilmuan Islam dan kemasyarakatan di Indonesia di sini, maksudnya, ilmu-ilmu Islam dan sosial yang telah membudaya dan menyejarah dalam alam pikiran masyarakat Indonesia, khususnya era Indonesia merdeka dan mengawali "pembangunan nasional" melalui repelitanya. Di sisi lain, tentu saja menyangkut bangunan ilmu-ilmu Islam dan sosial masyarakat Indonesia yang masuk dalam wilayah *terpikirkan* dan

³⁰ Lexy J. Moleong, *op. cit.*, hlm. 55.

dipikirkan oleh komunitas LKiS secara kritis-dialogis epistemologis, baik pada tingkat wacana teks atau pun lisannya dan praksis-gerakan pemikiran kritisnya melalui jaringan intelektual LKiS.

Penggunaan istilah “kemasyarakatan” di atas, disadari peneliti dapat menimbulkan *bias* pengertian dan kesadaran kognitif lain yang berseberangan dengan maksud peneliti. Namun, justru istilah ini dipilih, untuk menunjukkan bahwa di balik sejarah perkembangan masyarakat dan pertarungan kepentingan realitas sosial di bidang apa pun, *senantiasa*, melibatkan pertarungan antara strategi epistemologi dan ontologi yang berlainan, yang kesemuanya merupakan kancah pergulatan di mana persoalan tentang apa artinya “menjadi seorang manusia” menjadi isu sentral.³¹ Menurut Paul Stange, kesadaran kognitif demikian di dasarkan oleh pengertian M. Foucault tentang politik itu tidak ditentukan oleh siapa yang memenangkan pertandingan, tetapi oleh siapa yang membuat aturan permainan. Pertarungan politik berarti juga suatu perbenturan dunia epistemologis yakni pertentangan antar-sistem yang berupaya untuk mendefinisikan hal-hal nyata dan dapat diketahui. Politik sebagai pengumpulan antara formasi diskursif dan persaingan cara merumuskan permasalahan. Inti masalahnya (politik-kemasyarakatan) terletak pada apa yang menentukan kendala-kendala yang membatasi interaksi ajang yang memungkinkan komunikasi dan perhatian pada apa yang masuk atau tidak termasuk ke dalam wacana. Pembatasan yang paling keras, tidak datang dari argumentasi logis dan tidak juga dari kekuatan nyata, melainkan dari kemampuan untuk memilih apa yang patut ditanggapi dan apa yang tak perlu dihiraukan.³²

³¹ Paul Stange, *Prisma 2*, (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 5.

³² *Ibid.*, hlm. 7.

Tanpa harus memberikan pengertian yang detil, secara umum, maksud judul di atas adalah kritik epistemologi LKiS dengan corak dua wilayah penting yang bisa "dibaca" dalam "double atau triple" hermeneutik antara normativitas-spiritualitas dan historisitas; konseptual dan aktual; cita-cita dan sejarah; esensial dan eksistensial; substansial dan aksidental; teori dan praksis; harapan dan kenyataan; apa yang seharusnya dan apa adanya; abstrak dan konkret; nomena dan fenomena; transenden dan imanen-praksis; universal dan partikular; global dan lokal; tetap dan berubah; murni dan terapan; "inner world" dan "external world"; ketuhanan dan kealaman-kemanusiaan; teks-bahasa dan subyek; penanda-tanda dan petanda; omniyektif dan subyektif-obyektif, rekonstruksi dan dekonstruksi; tradisionalitas dan modernitas-transformatif, yang berhubungan secara dialektis-timbal balik bersifat esensial-alamiah dan tak dapat dipisahkan. Kritik epistemologi LKiS ditujukan terhadap "mode of thought" atau corak paradigmatis ilmu-ilmu keislaman dan kemasyarakatan di Indonesia dalam pergumulan sejarah dan pergolakan sosial-budaya yang mengitarinya-- berikut muatan "Ruang" (lokal-partikular keberagamaan Islam di mana pun berada) dan muatan "Waktu" (sejarah peradaban manusia Muslim kapan pun)-- dalam rangka rancang bangun epistemologi-metodologi keilmuan Islam dan sosial, historisitas-praksis keberagamaan Islam dan mengembalikan wacana (tauhid, moralitas) Quran yang autentik-utuh-komprehensif seperti sediakala.

Dengan demikian menjadi jelas bahwa permasalahan yang akan di bahas dalam penelitian ini dibatasi pada :

Masalah-masalah yang berkaitan dengan corak paradigmatis LKiS, dan untuk melihat lebih jelas kritik epistemologi LKiS, maka dipaparkan kinerja kritik epistemologinya, sekaligus mempertajam arkeologi bagi kritik epistemologi LKiS.

Dengan demikian, dapat dikemukakan rumusan masalah sebagai berikut :

1. Bagaimanakah corak paradigmatis LKiS ?



2. Bagaimanakah kritik epistemologi memungkinkan di lakukan LKiS? dan bagaimanakah penjelasan bagi arkeologi kritik epistemologi LKiS?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sejalan dengan pemerian di atas, maka penelitian ini memiliki beberapa tujuan, di antaranya adalah bertujuan untuk:

1. Mengetahui muatan corak paradigmatis LKiS.
2. Mengetahui lebih jauh kemungkinan kritik epistemologi LKiS dan arkeologi kritik epistemologi LKiS.

Selanjutnya, hasil penelitian ini diharapkan memiliki kegunaan-kegunaan sebagai berikut:

1. Penelitian ini diharapkan berguna untuk menjembatani kesenjangan studi filsafat (khususnya bidang epistemologi) yang selama ini lebih berorientasi pada penelitian kepustakaan (library research), dan jarang atau bahkan tidak pernah berorientasi dalam pengembangan penelitian lapangan (field research). Namun yang lebih penting dan mendasar dari itu —menurut hemat peneliti— penelitian ini mempertegas hakikat epistemologi dalam konteks sejarah filsafat dan ilmu-ilmu. Hakikat epistemologi yang selama ini “kabur” dalam studi filsafat di Indonesia menjadi jelas esensi dan posisinya, yakni filsafat pengetahuan itu epistemologi dalam ilmu pengetahuan sosial dan humaniora dan filsafat ilmu itu epistemologi dalam ilmu pengetahuan alam. Bahwa baik itu filsafat pengetahuan atau filsafat ilmu, kedua-duanya merupakan epistemologi dalam konteksnya masing-masing dan bukan sekedar (baca: berlainan, berseberangan serta “tumpang tindih” dengan) epistemologi dalam pengertian sebagai cabang filsafat. Dengan kata lain, secara tidak langsung, penelitian —karena menunjukkan hubungan yang sangat erat antara epistemologi dalam konteks filsafat dan epistemologi

dalam konteks ilmu pengetahuan--- kritik epistemologi ini telah memperjelas dan membuktikan tentang adanya relasi dialektik dan tawar-menawar dalam konteks historisitas sejak masa Yunani hingga masa Indonesia antara filsafat sebagai “induk” ilmu pengetahuan (bukan dipahami secara nostalgis dan romantis) dan filsafat sebagai disiplin ilmu yang “mapan” (yang telah “melembaga” dalam batas-batas disipliner keilmuan) yang terlepas dan terpisah oleh *dinding tebal* dengan ilmu pengetahuan yang notabene merupakan *anak kandung* yang telah dilahirkannya di masa Yunani. Dengan penelitian ini, peneliti ingin menunjukkan kekuatan kritik epistemologi sebagai alat mekanisme (filsafat atau ilmu pengetahuan) yang mampu membedah *dinding tebal* itu, sekaligus membuktikan kebutuhan akan paradigma dialog atau mungkin “meta-, multi-, inter-” disipliner dialog yang merupakan lintas epistemologi-metodologi, lintas kultural, bahkan lintas agama dianggap sebagai suatu “keniscayaan sejarah” yang berbasis pada pluralisme bahasa (budaya), “penghayatan” (spiritualitas agama) dan pengalaman manusia.

2. Dengan demikian diharapkan kritik epistemologi menjadi penelitian yang layak dikaji secara sistematis-analitik dan dapat dipertanggung-jawabkan serta dikembangkan secara akademik. Sehingga kritik epistemologi dapat berfungsi sebagai alat bagi ilmu-ilmu pengetahuan kontemporer dan khususnya filsafat, untuk membongkar bangunan teori-teori ilmu pengetahuan yang telah mengalami kebuntuan dalam meneropong dan menganalisa perkembangan akar masalah dan kebutuhan kemanusiaan, lingkungan hidup dan keberagamaan kontemporer yang semakin kompleks-multidimensional dalam masyarakat di Indonesia. Lebih tegas lagi, kritik epistemologi di samping sebagai “alat” dan “mekanisme” juga merupakan

“gejala”. Bahwa gejala kritik epistemologi tidak lain merupakan gejala perubahan sejarah, gejala perubahan paradigma keilmuan-kesusastraan, gejala perubahan kultural, gejala perubahan sosial-kemanusiaan, gejala perubahan ekologi, gejala perubahan politik, gejala perubahan ekonomi, gejala perubahan hukum-norma-norma, gejala perubahan geografi, gejala perubahan seni-arsitektur bahkan gejala perubahan (pengalaman) keberagamaan. Disamping hal tersebut di atas, penelitian ini diharapkan berguna untuk melengkapi sebagian syarat untuk meraih gelar sarjana agama dalam bidang Aqidah dan Filsafat di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

D. Landasan Teoretik

D.1. Menolak Determinisme Teks dan Hegemoni Makna

Determinisme teks adalah aliran pemikiran (*school of thought*) keagamaan tertentu, yang menganggap perilaku manusia beragama hanya ditentukan oleh teks-teks keagamaan saja. Determinisme teks melahirkan sosio-kultur-psikologi keberagamaan yang tekstualisme, sehingga cenderung mudah masuk ke arah skripturalisme terhadap wacana keagamaan dan sekaligus praktek ibadah yang ritualistik. Transformasi dan pembaharuan, dipahami sebatas penafsiran ulang teks-teks keagamaan, tidak menganggap penting aksi praksis bagi gerak perubahan sosial beserta pendekatan-pendekatan sosiologis-historis-antropologis-filosofis dalam “membaca” wacana pemahaman, keyakinan, dan pemikiran masyarakat terhadap teks. Implikasinya, pusat perhatian dan pembebasan mereka terfokus pada memegangi dalil-dalil literal dengan

upaya keras "memperluas" wilayah-wilayah teks, di satu pihak, dan membuatnya "hegemonik", di pihak lain.³³

Adalah Antonio Gramsci yang mengemukakan teori hegemoni. Menurutny, hegemoni adalah suatu determinan non-ekonomi dalam sejarah yang mempertahankan, melembagakan dan melestarikan kekuasaan terus-menerus demi meniadakan potensi tanding kekuatan lawannya. Hegemoni meliputi peluasan dan pelestarian "kepatuhan aktif" dari kelompok-kelompok yang didominasi oleh kelompok lain yang berkuasa lewat penggunaan kepemimpinan intelektual, moral, dan politik.³⁴ Dalam pengertian seperti inilah hegemoni teks dipahami.

Dalam kasus proses kesejarahan pemikiran Islam, proses institusionalisasi terhadap bentuk hegemoni teks tertentu, dapat dicermati dari munculnya berbagai aliran pemikiran Islam: aliran politik, teologi, tasawuf, fiqih.³⁵ Proses institusionalisasi semakin kuat dengan munculnya lembaga-lembaga ortodoksi, seperti Sunni, Syi'i dan Khawarij. Di sinilah kemudian diskusi keagamaan sulit dilepaskan dengan masalah politik. Artinya terjadi persaingan politik antara kelompok keagamaan yang satu dengan lainnya, termasuk dalam masalah memahami teks. Proses mistifikasi, yakni penggunaan mitos, bertentangan dengan fungsi dan artinya yang sebenarnya, sebagai himpunan norma yang membenarkan keadaan sosial dan politis tertentu,³⁶ begitu kental berperan dalam pemunculan hegemoni teks. Hegemoni teks inilah yang merupakan bagian dari

³³Nasr Hamid Abu-Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, (Yogyakarta: LkiS, 1997), hlm. 107-118.

³⁴Muchtar Pabottinggi, "Tentang Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim: Sebuah Analisis" dalam Muchtar Pabottinggi, *Islam antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan-Muslim*, (Jakarta: Obor Indonesia, 1986), hlm. 214. ; Antonio Gramsci, "Tentang Hegemoni dan Kritik terhadap Kesadaran Palsu" dalam Richard Bellamy, *Teori Sosial Modern Perspektif Itali*, Vedi R. Hadiz (Pentj.), (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 184-192.

³⁵Ulil Abshor-Abdalla dan Chatibul Umam Wiranu, "Agama dan Dekonstruksi", *Media Indonesia*, (18 Maret 1994).

³⁶Mohammed Arkoun, *op. cit.*, hlm. 20.

bentuk "hegemoni makna" yang dianggap oleh suatu kelompok dominan sebagai bentuk pemahaman, pemikiran atau tafsir resmi, atau tafsir bersuara tunggal (Monophonic Exegesis),³⁷ yang notabene bentuk dari monopoli atau monolitik pemahaman dan pemikiran.

Menurut Nasr Hamid Abu-Zayd, pada dasarnya "teks-teks" itu tidak memiliki kuasa apapun, kecuali kuasa epistemologi. Yakni kuasa yang diupayakan oleh setiap teks --sebagai teks-- untuk dipraktekkan dalam wilayah epistemologi tertentu. Setiap teks berusaha memunculkan kekuasaan epistemologinya secara baru, dengan asumsi bahwa ia memperbaharui teks-teks yang mendahuluinya. Namun kekuasaan "tekstual" ini tidak akan berubah menjadi kekuasaan kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks tersebut dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi. Oleh karena itu, haruslah dibedakan "teks-teks" dengan kuasa yang disclipkan kepadanya oleh akal manusia --dan tidak muncul dari teks itu sendiri. Sehingga "pembebasan dari kekuasaan teks" sebenarnya berarti membebaskan diri dari kuasa mutlak dan otoritas hegemonik pemikiran yang mempraktekkan pemaksaan dan penguasaan, dengan menyusupkan indikasi-indikasi dan makna-makna di luar masa, ruang, kondisi dan lingkungan ke dalam teks. Seruan tersebut merupakan ajakan untuk memahami, menganalisa dan menginterpretasi secara ilmiah berdasarkan analisa bahasa terhadap teks tersebut dalam kompleksitas konteks-konteksnya.³⁸ Jadi tidak menolak teks, melainkan menolak kekuasaan, hegemoni, dan totalitarian atau otoritarianisme teks dalam proses menentukan dan membentuk makna.

ID.2. Karakter Pengalaman Manusia Beragama, Historisitas, dan Bahasa

³⁷Uthi Abshor-Abdalla dan Herdi SRS, "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks", *Ulumul Qur'an*, (no. 3, vol. v, 1994), hlm. 85.

³⁸Nasr Hamid Abu-Zayd, *op. cit.*, hlm. 116-117.

Berangkat dari keprihatinan M. Arkoun, bersama-sama dengan Fazlur Rahman, Muhammad Iqbal, juga Hassan Hanafi untuk batas-batas tertentu, ditimbulkan oleh persoalan berikut: "ilmu-ilmu agama Islam, seperti fikih, kalam, falsafah, tasawuf, tafsir itu "tetap" seperti adanya, baik dari segi bentuk, muatan maupun metodologinya."³⁹ ✓

Sejak "ilmu-ilmu" itu disusun, kemudian disusul oleh rentang waktu abad ke-12 sampai dengan ke-18, belum ada perubahan-perubahan konstruksi epistemologi, metodologi, dan muatan isinya ~~hingga~~ hingga sekarang. Seolah-olah "pengalaman manusia beragama" dan kualitas pengetahuan abad klasik-skolastik sama dengan pengalaman manusia beragama era modernisasi dan teknologi kontemporer. Padahal kehidupan manusia telah berubah. Bukankah apa yang disebut sebagai "ilmu" --apa pun ilmu tersebut, termasuk ilmu agama Islam-- tidak lain dan tidak bukan adalah produk budaya dan kreativitas manusia pada era tertentu, produk sejarah semata? Arkoun gelisah melihat kenyataan demikian. Kegelisahan Arkoun, demikian tulis M. Amin Abdullah, diantaranya sebagai berikut:

"... para ahli fikih yang sekaligus teolog tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktekkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fikih dan perundang-undangan. Dua hal itu mengubah wacana Quran yang mempunyai makna mitis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi wacana baku yang kaku dan ... telah menyebabkan diabaikannya "historisitas" norma-norma etika-keagamaan dan hukum-hukum fikih. Menjadilah norma-norma dan hukum-hukum fikih itu seakan-akan berada di luar sejarah dan di luar kemestian sosial; menjadi suci: tak boleh disentuh dan didiskusikan... Para ahli fikih telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang suci, yang tak dapat diubah dan tak dapat diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktek yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapat landasan pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari persyaratan biologis, sosial, ekonomi, dan ideologis. Demikianlah, "historisitas" diabaikan

³⁹M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman, *op. cit.*, hlm. 9.

dan dibuang oleh ortodoksi yang mapanbahkan pembuangan "historisitas" itu menjadi bertambah-tambah sesuai dengan perjalanan waktu".⁴⁰

Menurut M. Amin Abdullah, Arkoun mencoba menggunakan metodologi berbagai ilmu sosial dan humaniora yang ada, baik sejarah, politik, psikologi, antropologi, sosiologi, mitologi, filsafat, semantik maupun "linguistik", untuk menelaah naskah-naskah dan teks-teks keagamaan Islam yang masih dianggap standar sampai era sekarang, dalam rangka memotret dan memetakan kembali kinerja keilmuan dan "pengalaman manusia" dalam bidang apa pun.⁴¹

Intisari masalah epistemologi-metodologi di atas --menurut peneliti-- akan mudah "ditelanjangi" secara fundamental untuk diteliti dan dijelaskan secara gamblang, bila setidaknya, dijelaskan pula tiga komponen penting: yakni mengenai (1) Karakter pengalaman manusia beragama, (2) Karakter historisitas dan (3) Karakter bahasa.

Secara umum, "karakter" di sini dipahami dalam konteks *situasi spesifik* dari "Manusia-Beragama", penjelasannya sebagai berikut:

a. Pengalaman manusia beragama.⁴²

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 10-11.

⁴¹*Ibid.*, hlm. 13.

⁴²Informasi bagian ini di dasarkan pendapat Imam Aziz, Gambiran Yogyakarta, (wawancara tanggal 9 Juli 1997). ; Bandingkan dengan pendapat Joachim Wach dan Peter A. Angeles. Menurut Joachim Wach, pengalaman Keagamaan adalah yang mengarahkan manusia kepada asal hidupnya, asal hidup merupakan sesuatu yang lebih tinggi dari manusia. Pengalaman Keagamaan merupakan tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai Realitas Mutlak. Bahwa pengalaman keagamaan harus dipandang sebagai suatu tanggapan yang menyeluruh dari makhluk utuh terhadap Realitas Mutlak, utuh berarti melibatkan seluruh unsur yang ada pada manusia yaitu pikiran, perasaan dan kehendak. Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama, Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, Jam'annuri (Pentj.), (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 46-47. ; Menurut Peter A. Angeles, ada dua karakter pengalaman keagamaan. Pertama, pengalaman keagamaan merupakan sebuah obyek yang secara langsung berhadapan dengan wujud Ilahi. Kedua, Pengalaman keagamaan bukan merujuk pada sebuah obyek tetapi pada penyempurnaan atau pengalaman puncak di mana seseorang merasa teraktualisasikan atau yang di dalamnya seseorang menjadi sadar secara

Pengalaman *manusia beragama* --dalam kasus Islam lebih dikenal dengan "kesadaran Islami" (*al-wa'y al-islami*), sebetulnya tersusun dari dua hal yang selalu berinteraksi, berdialektik.

Pertama adalah "tradisi hidup" --*life tradition*, yakni suatu sistem nilai-nilai mendasar yang berasal secara sinambung dari sesuatu yang bersifat transenden dan yang diulang-ulang oleh ingatan dan tindakan kolektif. Gejala *kitab suci*, telah menumbuhkan kesadaran akan suatu kesinambungan generasi-generasi, yang telah membaca, merenungkan, menafsirkan, menerapkan teks-teks yang sama. Kitab suci, telah menetapkan kesaksian-kesaksian hidup pada peristiwa-peristiwa yang bersifat paradigmatis bagi eksistensi manusia. Peristiwa-peristiwa itu, yang kemudian menjadi teks, dibaca oleh *masyarakat berkitab* itu tidak sebagai dokumen mengenai masyarakat dan waktu dahulu kala, tetapi sebagai suatu *kalam* yang masih hidup dan setiap pendengar-pembaca ingin menjadikan dirinya *subyek-agen* yang mengaktualisasikan kembali. Tradisi hidup ini dalam matarantai terakhir adalah berupa ujaran, fatwa, kesepakatan-kesepakatan yang dibuat oleh para ulama yang dianggap memiliki jalur transmisi intelektual (*isnad*) dan dianggap sebagai penjaga ortodoksi (berdasarkan) kitab suci tersebut.

Kedua, adalah "pengalaman aktual" individu atau kolektif dalam kenyataan sosial-budaya-ekonomi-politik di dalam waktu dan tempat, di luar teks, sebagai hasil interaksi individu dengan "orang lain, masyarakat lain, atau kebudayaan lain", baik langsung maupun tidak langsung. Pengalaman aktual ini *ada yang disadari* sendiri tetapi *ada yang tak disadari* telah menjadi pembentuk perilaku. Pada tingkat tertentu, pengalaman aktual ini dapat tampak bertentangan dengan ortodoksi kitab suci.

b. Historisitas

ekstatis tentang cita-cita dan aspirasi tertingginya. Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, (London: Harper & row, 1981), hlm. 246.

Menurut refleksi peneliti, historisitas⁴³ adalah pengandaian tentang "Ada" (Being) ekstralinguistik keberadaan dalam kerangka temporalitas, alias dalam sejarah dan di dunia. Di sini "Ada" bisa dimengerti sebagai "apa"nya kenyataan pada taraf terdalamnya atau, sebutlah, makna terakhir kenyataan.⁴⁴ Dalam historisitas tersingkap struktur dan hakikat "Ada" secara eksistensial yang dapat berwujud peradaban "populer dan ilmiah"⁴⁵ manusia dalam gerak dialektik-alamiah proses dan produk menentukan serta membentuk seluruh makna, kesadaran, "pengada" (being),⁴⁶ kenyataan kehidupannya yang "menyejarah", "membudaya" melalui transmisi "bahasa"⁴⁷, yang merupakan aktualisasi dirinya sebagai makhluk individu dan sosial atau sebagai manusia simbolik⁴⁸ dalam ruang dan waktu tertentu, selain teks kitab suci dari Tuhan transenden dan imanen.

⁴³Mohammed Arkoun, *op. cit.*, hlm. 40-305. ; M. Amin Abdullah, *op. cit.*, hlm. 7-262. ; P. Hardono Hadi, *Epistemologi : Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 129-134.

⁴⁴I. Bambang Sugiharto, *op. cit.*, hlm. 38.

⁴⁵Dialektika "bahasa populer dan ilmiah" mewarnai perdebatan epistemologis kontemporer. P. Hardono Hadi, *op. cit.*, hlm. 67-78.

⁴⁶Martin Heidegger menulis bahwa pemikir-pemikir Barat sejak zaman Yunani klasik selalu memikirkan dan membicarakan hal dan benda yang ada, tetapi melupakan "ada" itu sendiri yang melandasi dan merangkul segalanya. Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun" dalam Mohammed Arkoun, *op. cit.*, hlm. 23.

⁴⁷Menurut Ferdinand de Saussure bahasa pada intinya terdiri dari sejumlah tanda. Tanda-tanda itu tidak langsung merujuk pada sekian banyak benda dalam kenyataan. Apabila manusia memakai bahasa, ia tidak langsung berbicara tentang "kenyataan", melainkan tunduk pada beraneka ragam aturan yang pada umumnya tidak disadari. Begitu pula menurut Jacques Derrida, kenyataan bahwa manusia tidak mengungkapkan diri dan tidak dapat berpikir kecuali melalui bahasa, tradisi kebahasaan, tradisi teks tertentu (logosentrisme). *Ibid.*, hlm. 13-24.

⁴⁸Ernst Cassirer menyebut manusia sebagai *Animal Symbolicum*. Manusia adalah makhluk yang menciptakan dunia simbol, dunianya sendiri yang berbeda dari dunia alamiahnya. Bahwa dunia manusia adalah dunia simbol. I. Bambang Sugiharto, *op. cit.*, hlm. 113. Bandingkan dengan konsep Pierre Bourdieu tentang "modal simbolis", yakni himpunan simbol yang mempunyai dampak besar dalam kehidupan sosial, dipertentangkan dengan konsep "modal" materiil, yang menurut teori marxis menjadi faktor utama dalam kehidupan sosial. *Ibid.*, hlm. 29.

Dengan demikian, historisitas merupakan seluruh kenyataan historis-sosiologis-antropologis-fenomenologis-psikologis-linguistik-filosofis yang dimiliki manusia, kelompok keahlian, suatu suku, negara-bangsa, lingkungan sosial atau lembaga tertentu. Kenyataan historis-sosiologis-antropologis-fenomenologis-psikologis-linguistik-filosofis ini mencakup seluruh pengalaman-pengalaman manusia, baik yang disadari atau tak disadari, yang diatur dan dikendalikan oleh "relasi gerak" *negotiable*⁴⁹ antara seluruh episteme, bahasa, kenyataan, seluruh wacana yang mungkin dicapai, selain teks Quran (Islam) yang bersifat Mutlak.

Dengan demikian, karakter metodologis wilayah historisitas dijelaskan sebagai berikut:

- a. Mengandaikan "pluralitas"⁵⁰ epistemologi-metodologi dalam wilayah kehidupan sosial, agama, dan budaya yang sangat heterogen. Pluralitas menunjukkan fleksibilitas gerak bagi "lintas batas"⁵¹ epistemologi-metodologi.

⁴⁹*Negotiable* dipahami dalam pengertian mengandaikan bahwa dalam relasi-relasi gerak itu tidak ada determinisme hak, kecuali bahwa hak itu harus dinegosiasikan atau didialogkan terus-menerus serta diuji validitas makna dan moralnya.

⁵⁰Pengandaian pluralitas berangkat dari kembali pada pertanyaan kritis I. Kant mengenai syarat-syarat kemungkinan (the conditions of possibility) dari pengetahuan manusia. Dari refleksi itu diperlihatkan bahwa ilmu-ilmu tak dapat dipersatukan dalam satu metodologi karena mempunyai the conditions of possibility yang berbeda-beda. Fransisco Budi Hardiman, *op. cit.*, hlm. 192.

⁵¹Lintas batas dipahami sebagai penggabungan pendekatan kualitatif dan pendekatan kuantitatif atau penggabungan paradigma-paradigma antara ilmu-ilmu sosial. Julia Brannen, "Menggabungkan Pendekatan Kualitatif dan Pendekatan Kuantitatif: Sebuah Tinjauan" dalam Julia Brannen, *Memadu Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*, H. Nukta arfawie Kurde, Imam Safe'i, Noorhaidi A. H. (Pentj.), (Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Samarinda bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 9-56.; George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Alimandan (Pentj.), cet. 2, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1992), h. 149-176.

- b. Mengandaikan "relativitas" epistemologi-metodologi karena dimensi ruang dan waktu yang menjadikan "watak tentatif",⁵² "proses"⁵³ dan "kemungkinan"⁵⁴ dari teori atau paradigma bisa berubah secara revolusioner.⁵⁵
- c. Mengandaikan "banyaknya kemungkinan perspektif dan interpretasi yang berbeda"⁵⁶ dalam menangkap, memahami dan membicarakan kenyataan, sebagai konsekuensi logis dari pluralitas dan relativitas.

⁵²Menurut Karl R. Popper, tidak ada ungkapan, hipotesa, hukum, dan teori yang definitif dan baku. Prasetya Tri Wibowo, *op. cit.*, hlm. 51. ; Alfons Taryadi, *op. cit.*, hlm.129.

⁵³Menurut Gaston Bachelard, Pengetahuan ilmiah merupakan buah hasil "proses" yang bersifat historis dan regional (dalam arti: menyangkut suatu bidang penelitian tertentu). Sifat historis dan regional kebenaran ilmiah mengakibatkan pengetahuan diperoleh dalam suatu "proses" yang tidak kontinu. Sejarah ilmu pengetahuan ditandai dengan diskontinuitas. Dalam sejarah ilmu pengetahuan kita menjumpai pembaruan terus menerus. Teori relativitas Einstein, misalnya, tidak mungkin diturunkan dari mekanika Newton. Sia-sia saja orang mencari kontinuitas antara dua teori ini. Terdapat suatu keretakan antara fisika Einstein dan fisika Newton. Dalam konteks ini Bachelard menciptakan istilah *rupture épistémologique* (keretakan epistemologi). Dalam sejarah ilmu pengetahuan terdapat banyak keretakan epistemologi serupa dan terjadinya keretakan-keretakan epistemologi seringkali merupakan prasyarat untuk mencapai kemajuan dalam ilmu pengetahuan. K. Bertens, *op. cit.*, hlm. 166.

⁵⁴Dengan mempertanyakan syarat-syarat "kemungkinan" pengetahuan I. Kant menguji sah tidaknya bentuk-bentuk pengetahuan, seperti : fisika dan metafisika. Fransisco Budi Hardiman, *loc. cit.* ; Sedangkan Frithjof Schuon membedakan antara "kemungkinan" abstrak dan konkret, antara "kemungkinan" teoretis dan praktis. Kemungkinan abstrak adalah yang, dari sudut pandang manusiawi kita, dapat menjadi atau tidak menjadi. Kemungkinan konkret adalah apa yang, bagi Tuhan dan karenanya dalam kenyataannya, harus ada. Kemungkinan adalah praktis –entah aktual atau tidak– jika ia memasuki kondisi-kondisi normal sesuatu. Kemungkinan adalah teoretis jika ia menuntut syarat-syarat abnormal, karenanya hanya dapat direalisasikan dengan susah payah atau bahkan tidak dapat direalisasikan sesuai dengan pengalaman yang ada. Frithjof Schuon, *Islam & Filsafat Perennial*, Rahmani Astuti (Pentj.), (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 165.

⁵⁵Menurut Thomas S. Kuhn, transformasi-transformasi paradigma yang satu ke paradigma yang lain melalui revolusi adalah pola perkembangan yang biasa bagi sains yang telah matang. Thomas S. Kuhn, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, Tjun Sujarman (Pentj.), cet. 2, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. 12.

⁵⁶Menurut Karl Mannheim, dalam bidang sosiologi pengetahuan dihindari istilah "ideologi", karena konotasi moralnya, dan sebagai gantinya dia berbicara mengenai "perspektif"

- d. Mengandaikan "kritik" epistemologi-metodologi sebagai "relasi-relasi gerak"⁵⁷ yang negotiable.

c. Bahasa

Adalah J. Habermas, tulis I. Bambang Sugiharto, yang bicara tentang bahasa sebagai sarana integrasi sosial antara berbagai subyek komunikasi dan sarana sosialisasi kebutuhan dan kepentingan yang melatarbelakangi komunikasi itu. Menurut I. Bambang Sugiharto, bagi Habermas bahasa pada hakikatnya memang manifestasi kebutuhan-kebutuhan sosial. Kebutuhan dan kepentingan-kepentingan sosiallah yang sebenarnya menentukan struktur dan makna bahasa. Demikian Habermas keluar dari kerangka filsafat tradisional yang berfokus pada "kesadaran" (*Bewusstseinsphilosophie*), menuju ke arah konsep bahasa sebagai komunikasi. Persoalan pluralisme permainan-bahasa oleh Habermas, tulis I. Bambang Sugiharto, ditarik kekonteks hakikat komunikasi. Dan perkara komunikasi pada gilirannya dilihat berpusat pada persoalan kebutuhan dan kepentingan.⁵⁸

Sedangkan menurut Hans-Georg Gadamer, demikian tulis K. Bertens, "Mengerti" tidak mungkin tanpa bahasa. Dan karena "mengerti" bukan saja dijalankan dalam pergaulan dengan teks-teks dari masa lampau, tetapi merupakan sikap paling fundamental dalam eksistensi manusia, maka harus disimpulkan bahwa masalah bahasa mempunyai relevansi ontologis.⁵⁹

seorang pemikir. Dengan istilah ini dia memaksudkan seluruh cara subyek mengetahui kenyataan sebagai sesuatu yang ditentukan oleh latar belakang sosial dan historis. Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, F. Budi Hardiman (Pentj.), (Yogyakarta, Kanisius, 1991), hlm. 289. ; ST. Sunardi, *op. cit.*, hlm. 141.

⁵⁷*Ibid.*, hlm. 306-307. ; Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam --Antara Modernisme dan Post-Modernisme*, M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Pentj.), (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 31-33.

⁵⁸I. Bambang Sugiharto, *op. cit.*, hlm. 63-64.

⁵⁹K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris - Jerman*, cet. 2, (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 231.

Menurut Merleau-Ponty, tulis I. Bambang Sugiharto, tak ada itu pikiran dan bahasa. Yang ada adalah pikiran yang belum teartikulasikan, dan yang sudah, yang tiba-tiba dan tanpa disadari telah dikepong oleh kata-kata. Bentuk-bentuk pengungkapan muncul dari antara bahasa yang berpikir dan pemikiran yang berbicara; bukan seperti yang biasa diucapkan: antara pikiran dan bahasa. Bukanlah karena kedua hal itu paralel maka kita bicara, melainkan karena kita berbicaralah maka kedua hal itu paralel.⁶⁰

Bahasa di sini lebih dari sekedar teks, struktur dan makna. Bahasa adalah pengalaman yang dihayati. Pengalaman yang dihayatilah yang terungkap dalam bahasa dan yang memberi kepada bahasa makna-makna eksistensialnya. Bahasa adalah makna dari pengalaman itu sendiri. Antara bahasa dan pengalaman terdapat saling ketergantungan amat mendasar, *une appartenance*. Bahasa bukan sekedar "ungkapan" pengalaman. Bahasa adalah pengalaman yang menyadari dirinya sendiri sebagai pengalaman ini atau itu.⁶¹

Sebagaimana dikatakan Martin Heidegger, demikian tulis I. Bambang Sugiharto, bahwa "Bahasa adalah rumah tempat tinggal sang Ada", berarti bahwa bahasa adalah rumah bagi pengalaman-pengalaman yang bermakna. Dengan kata lain, pengalaman tidak bermakna bila tidak menemukan "rumah"nya dalam bahasa. Sebaliknya, tanpa pengalaman nyata bahasa adalah ibarat kerang kosong tanpa kehidupan.⁶²

Menurut I. Bambang Sugiharto, inti bahasa adalah metafor. Dan karena bahasa adalah cara kenyataan itu hadir dan bermakna bagi manusia atau cara kenyataan menyingkapkan diri kepada manusia, maka metafor adalah cara berada manusia. Metafor bukanlah sekedar bentuk semantik tertentu, melainkan merupakan kondisi

⁶⁰I. Bambang Sugiharto, *op. cit.*, hlm. 96.

⁶¹*Ibid.*

⁶²*Ibid.*

dasar antropologis manusia. Maksudnya, pada dasarnya dalam rangka memahami dirinya dan alam, manusia tidak mempunyai akses langsung murni, dan rasionalitas sendiri pada dasarnya bukanlah sesuatu yang pada dirinya sendiri memadai bagi cermin untuk memahami realitas. Akibat dari kenyataan ini adalah mau tak mau cara dasar manusia untuk memahami alam dan dirinya hanyalah melalui metafor, yaitu dengan cara mempersamakannya dengan sesuatu yang lain, yang lebih dimengertinya, yang sebenarnya bukan hal itu sendiri. Dengan kata lain, akar dari metaforisitas adalah kenyataan bahwa manusia merupakan makhluk yang serba tak lengkap dan bahwa rasionalitas manusia, kendati cangguh, tak pernah bisa dianggap sebagai cermin murni kenyataan, dan karena itu ia bukanlah sarana yang serba mampu dan memadai.⁶³

Dalam sejarah filsafat, metafor sebenarnya sudah dipakai, tetapi dalam makna yang berbeda. Makna metaforis biasanya dipertentangkan dengan makna harfiah atau makna leksikal. Makna metaforis dikaitkan dengan bahasa yang "tidak ilmiah". Makna metaforis biasanya dikaitkan dengan bentuk-bentuk tulisan dalam karya-karya sastra, sedangkan makna harfiah ditemukan dalam karya-karya filsafat. Makna harfiah mengandaikan adanya kebenaran sebagai suatu korespondensi antara pernyataan (proposisi) dengan entitas ideal. Menurut Sunardi, Jacques Derrida menolak pendirian semacam itu. Apa yang selama ini disebut makna harfiah pun harus disebut sebagai makna metaforis.

"Semua bahasa bersifat metaforis, bekerja atas dasar gambar-gambar dan kiasan-kiasan. Ketirulah kita jika selama ini menganggap ada bahasa yang bersifat harfiah. Karena bahasa bersifat metaforis, karya-karya sastra tertentu lebih terpercaya daripada bentuk-bentuk wacana ilmiah, karena karya-karya itu secara implisit mengakui kedudukan retorisnya sendiri. Bentuk-bentuk tulisan lainnya juga bersifat kiasan dan

⁶³*Ibid.*, hlm. 120.

ambigu, tetapi dapat mengatasi dirinya sendiri sehingga dapat mempertahankan kebenaran yang tidak diragukan".⁶⁴

Kalau bahasa adalah metafor, konsekuensi pertama, memperhitungkan aspek retorik dari bahasa sebagai salah satu unsur terpenting untuk memproduksi makna. Dalam kaitannya dengan produksi makna, J. Derrida --demikian kutip Sunardi-- pernah mengatakan: "Pandangannya (Nietzsche) tentang interpretasi tidak dimaksudkan untuk menunjuk pada penemuan makna yang ada, melainkan pada pembentukan atau penciptaan makna dalam kaitannya dengan kehendak untuk berkuasa; hanya dengan cara ini logosentrisme metafisika dapat diatasi secara murni". Konsekuensi lain adalah bahwa filsafat tidak mengklaim mempunyai bahasa yang paling dekat dengan kebenaran dan memandang dengan sebelah mata akan "keilmiahan" bahasa sastra. Demikianlah J. Derrida, tulis Sunardi, melenyapkan garis demarkasi antara filsafat dan sastra.⁶⁵

Dengan demikian, karakter bahasa dalam wilayah agama dipahami sebagai anyaman kebudayaan, tidak berdiri sendiri.⁶⁶ Bahwa bahasa tidak bisa ditentukan mana yang paling universal dan yang paling benar. Semuanya bermanfaat. Seluruh bahasa yang ada di dunia mempunyai makna sendiri-sendiri dan di situlah terletak kekayaan budaya, sehingga tidak ada monopoli kebenaran. Ini bukan berarti kita bergerak dari agama yang ada dan menciptakan agama baru.⁶⁷ Jadi, inti struktur agama tetap ada, tapi dengan muatan yang segar yang lahir dari "bahasa-bahasa" anyaman baru untuk diskursus keagamaan.

⁶⁴ST. Sunardi, *op. cit.*, hlm. 144.

⁶⁵*Ibid.*, hlm. 144-146.

⁶⁶Seyyed Hossein Nasr, "Islam Di Dunia: Keragaman Budaya Dalam Kesatuan Spiritual" dalam *Jurnal Ulumul Quran*, no. 1, vol. I, 1989, hlm. 78-90.

⁶⁷M. Amin Abdullah, "Akar Posmodernisme" dalam *Percakapan Kaum Muda I*, *op. cit.*, hlm. 19-20.

D.3. Definisi Konsep Kritik Epistemologi

Menurut M. Amin Abdullah, tipe kritik epistemologi Immanuel Kant, yakni dengan ciri kritik epistemologi terhadap bangunan keilmuan manusia pada umumnya, ingin memperjelas di mana sebenarnya wilayah “rasionalisme” (konsep-konsep yang bersifat *a priori*) dan di mana wilayah “empirisme” (konsep-konsep yang dirumuskan secara *a posteriori*) dalam pengalaman manusia, dan di mana pula wilayah ketertumpangtindihan atau ketergantungan antara keduanya, maka dapat dikatakan, kritiknya terbatas pada kajian epistemologi murni dan tidak atau kurang menyentuh secara langsung ilmu-ilmu agama.⁶⁸ Kritik epistemologi Immanuel Kant tidak langsung menyentuh wilayah agama karena landasan ontologis pengetahuan yang sebatas fenomena, dan bagi Kant, hakikat realitas (nomena) itu sesuatu yang tidak mungkin bagi pengetahuan manusia.

Sedangkan tipe kritik epistemologi Thomas S. Kuhn, demikian tulis M. Amin Abdullah, yakni dengan ciri kritik terhadap kerangka epistemologi keilmuan positivisme logis, namun ia juga tidak bermaksud mengarahkan implikasi dan konsekuensi kritiknya terhadap wilayah “keilmuan agama”.⁶⁹ Bahwa paradigma ilmu pengetahuan mengalami pergeseran gugusan pemikiran dari wilayah “*normal science*” ke wilayah “*revolutionary science*” memungkinkan secara kritis, lantaran dibangun dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang bersifat historis. Setelah ilmu pengetahuan atau teori tertentu mampu mengatasi problematik yang muncul di sekitar ilmu pengetahuan, menjadikan ilmu pengetahuan atau teori tertentu “berjaya”, mapan dan melembaga sebagai sebuah disiplin atau *grand theory* tertentu. Pada tahap ini, ilmu dikategorikan sebagai “*normal science*”, hingga

⁶⁸ M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam Johan Hendrik Meuleman, op. cit., hlm. 6.

⁶⁹ *Ibid.*

datangnya gelombang masalah di mana disiplin ilmu pengetahuan atau teori tertentu tak mampu mengatasi masalah tersebut. Pada tahap ini telah terjadi krisis ilmu pengetahuan atau terjadi anomali-anomali dalam ilmu pengetahuan atau teori tertentu. Pendek kata, kondisi krisis atau anomali ilmu pengetahuan yang demikian itulah ---dalam konteks kesejarahan ilmu-ilmu--- yang melahirkan revolusi ilmu pengetahuan. Proses paradigmatik sebagaimana dalam tahapan di atas terjadi terus-menerus tiada henti seperti sebuah siklus ilmu pengetahuan dalam perspektif sejarah ilmu pengetahuan.

Masih mengikuti M. Amin Abdullah, tipe kritik epistemologi Mohammed Arkoun, yakni dengan ciri kritik epistemologinya ditujukan pada bangunan "keilmuan" ilmu-ilmu agama secara keseluruhan, khususnya bangunan keilmuan agama Islam, melihat struktur dan bangunan keilmuan agama sebagai produk sejarah biasa yang, sebenarnya, hanya berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu sesuai kebutuhan zaman.⁷⁰ Bagi M. arkoun, agama merupakan realitas atau salah satu aspek perubahan sosial. Wacana-wacana yang hadir dari fakta dan bahasa agama tidak lain adalah fenomena historis-sosiologis-antropologis-psikologis-linguistik.

Menurut F. Budi Hardiman, tipe kritik epistemologi J. Habermas, yakni dengan ciri kritik epistemologi ditujukan terhadap bangunan ilmu pengetahuan modern (termasuk ilmu-ilmu sosial dan kenyataan sosial yang dilukiskannya). Pada taraf metodologi, positivisme adalah naturalisme, yaitu penerapan metode ilmu-ilmu alam pada ilmu-ilmu sosial yang menganggap ilmu-ilmu sosial bebas nilai (kepentingan), terlepas dari praktek sosial dan moralitas dipersoalkan. Dengan rumusan dasar

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 5.

epistemologi, bahwa segala bentuk ilmu diuruskan oleh kepentingan kognitif, maka tidak bebas nilai, termasuk teori kritis J. Habermas sendiri yang didorong oleh kepentingan emansipatoris.⁷¹ Pada taraf sosio-historis, ia juga kritis terhadap kepentingan ideologis saintisme atau positivisme yang mau mendominasi dalam segenap kehidupan dan tidak mengakui keterkaitan teori dan praksis untuk membantu manusia mencapai otonomi dan tanggung jawab menuju masyarakat komunikatif yang rasional dan kritis.⁷² Namun kritik epistemologinya tidak memasukkan wacana agama sebagai salah satu aspek perubahan sosial, atau, dengan kata lain, tidak mengakui agama sebagai realitas atau fakta dan bahasa sosiologis.

Sedangkan menurut Alfons Taryadi, tipe kritik epistemologi Karl R. Popper, yakni dengan ciri melakukan kritik epistemologi melalui cara kerja prinsip falsifiabilitas atau dapat dibuktikan salah teori ilmu-ilmu, bahwa menemukan dan belajar dari kesalahan merupakan pengertian fundamental yang mendasari semua epistemologi dan metodologi. Konsekuensinya, teori selalu bersifat tentatif, tak pernah final.⁷³

Bahwa segala bentuk totalitarisme memuat, menurut analisis Popper, demikian tulis Alfons Taryadi, suatu sikap dasar yang mengelakkan segala kemungkinan pemeriksaan empiris: tidak hanya tidak dapat dibenarkan atau dibuktikan kebenarannya, melainkan tidak rela juga membuka diri terhadap usaha untuk dibuktikan salah: sebagai tidak empiris, sikap ini luput dari kemungkinan falsifikasi, menjadi dasar anggapan-anggapannya (pengalaman K. R. Popper di Austria membandingkan Jerman dan Italia

⁷¹F. Budi Hardiman, *op. cit.*, hlm. xvi-xvii.

⁷²*Ibid.*, hlm. 35.

⁷³Alfons Taryadi, *op. cit.*, hlm. 43.

antara PD I dan II) mengenai “masyarakat tertutup” yang tidak mau dibantah, dan “masyarakat terbuka” akan segala bentuk bantahan yang dilihatnya sebagai cita-cita demokrasi.⁷⁴ Kritik epistemologinya ditujukan pada cara kerja ilmu-ilmu pengetahuan empiris (alam), sama sekali tidak dimaksudkan terhadap bangunan dan cara kerja ilmu-ilmu agama. Dengan kata lain, kritik epistemologi Popper melalui mekanisme falsifikasi dan verifikasi itu dalam rangka membangun epistemologi demokrat. Suatu epistemologi yang terbuka terhadap kritik, falsifikasi dan verifikasi.

Dengan demikian, secara konseptual kritik epistemologi adalah penelitian filosofis dan multi-disipliner mengenai dasar-dasar kebenaran pengetahuan dan batas ideologi, metodologi, dan epistemologi tertentu keseluruhan ilmu-ilmu (termasuk keseluruhan ilmu-ilmu agama) yang memperhatikan proses dan faktor yang mengakibatkan hal-hal tertentu *dipikirkan* dan sampai menjadi teks-lisan-bahasa *ilmiah, seni, berbagai bentuk perilaku dan kebiasaan* atau doktrin yang diakui secara luas, sedangkan hal lain justru *tak dipikirkan* atau *tak terpikir*, yang dipahami memiliki status epistemologi yang sama-sederajat, setara, tidak ada yang dominan karena hakikat relasional struktur pengetahuan dan pengalaman manusia dalam bidang apapun dalam “membaca” realitas kehidupan dan menyelesaikan realitas masalah kemanusiaan dan keberagamaan pada konteks sosio-historis tertentu, atau, dengan kata lain, mengenai syarat-syarat kesahihan dan “terpercaya” dalam praktek kemanusiaan, keilmuan, lingkungan hidup, etika-keberagamaan yang mencakup segala segi kebutuhan dan pergaulan masyarakat atas epistemologi tertentu secara “terbuka” (status epistemologinya selalu dalam proses atau menjadi) bagi dialog dan kritik sebagai upaya rekonstruksi sistematis corak paradigma-epistemologi ilmu-ilmu dalam melampaui dogmatisme-ideologisme rejim pengetahuan, pemaknaan, penafsiran, kebenaran,

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. x.

penyelamat-masyarakat, diskursif, pembakuan-penyeragaman, penstabilisan-pengamanan, pembimbing “kegilaan”, politik-pendisiplinan, pemitosan, otoritas-penguasaan dan kekuasaan, dengan tujuan akhir emansipasi manusia dari berbagai perbudakan dan/ atau penindasan yang dibuatnya sendiri dan tidak terbatas pada bidang intelektual belaka.

Khususnya “kegilaan” dalam perspektif kritik epistemologi di atas, dalam tradisi tasawuf, *kegilaan atau mabuk (jadzab)* bukanlah hal yang baru. Al-Hallaj, Abu Yazid Al-Bustomy, Suhrawardi Al-Maqtul, Syekh Siti Jenar –tokoh legendaris dalam cerita wali sanga dalam perspektif sudah masuk dalam *kesadaran transaksional budaya jawa* —diantara beberapa orang yang mengembangkan mode “kegilaan” sebagai fenomena pengalaman spiritualitas kewalian diri dan kritik estetika-sosial terhadap formalisme dan ritualisme kemasyarakatan, keagamaan, dan kenegaraan yang munafik, nepotis demi status quo kepentingan dan kekuasaannya, serta mereduksi nilai dan masalah kemanusiaan. Begitu pula *kegilaan dibalik kenormalan* Imam Al-Ghazali, Syekh Junaidi al-Baghdadi, dan Ibnu ‘Arabi merupakan suatu *kegilaan kewalian* yang mengantarkan seseorang pada tingkat *mukasyafah dan musyahadah sebagai potensi dan aksi kritik wacana agama, kemanusiaan-ekosistem, kebudayaan dan kehidupan individu-masyarakat-negara-dunia*.

Bahkan Nabi Muhammad saw. juga mengalami *kegilaan* ketika Isra’ Mi’raj tengah berlangsung dan *kegilaan Muhammad saw.* ketika seluruh perilakunya adalah Al-Quran *hidup* yang berfungsi secara potensial dan aksi bagi kritik wacana kehidupan semesta alam, realitas peradaban dan kemanusiaan-ekosistem zaman serta agama yang telah membalik gerak realitas sejarah dunia. Disamping sebagai pengalaman tauhid-kenabian tertinggi, *kegilaan Muhammad saw.* secara kasuistik merupakan kritik estetika-sosial atas masyarakat Mekah umumnya, dan masyarakat Quraisy khususnya yang “gila” karena kebodohan moralitas-kemanusiaan, diskriminatif sikap mentalnya dan hegemonik budaya-kekuasaannya. Sebab hakikat “kegilaan” adalah Kasih Sayang, Kemurahan, Kehendak Tuhan yang “turun” bersama cinta-kasih sayang,

kehendak fitrah manusiawi, suatu titik temu atau pasangan antara “hamba” Tuhan (*Isra' Mi'raj*, *mukasyafah-musyadah*, dan *Al-Qur'an Hidup*) dan “hamba” kebudayaan (*Übermensch*) dalam wilayah historisitas *paradigma etos kerja, kesadaran dialog-komunikasi-solidaritas sosial, kehendak untuk (ber)kuasa, kesadaran lintas batas agama-budaya-ideologi-disiplin metodologi-sektoral, relasi kuasa pengetahuan dan episteme* berupa pembebasan manusiawi (perikemanusiaan) dari segala bentuk perbudakan, kejumudan-kebekuan sejarah, penindasan yang diciptakannya sendiri dengan cara melampaui pembatasan realitas (membuat ideologi terhadap realitas) atau melampaui pemastian kenyataan kehidupan, baik itu melalui metodologi-epistemologi-aksiologi, karena memang ada kemungkinan dan kepastian kehidupan ini selalu berubah. Dengan demikian, *kegilaan* Muhammad saw. berarti *kegilaan profetis* itu menunjukkan ketulusan dan kecintaan yang mendalam dan sesungguhnya atas tauhid ilahiah serta moral-kemanusiaan-pembebasan yang otentik dan seutuhnya, demi keberlangsungan sejarah peradaban, kemanusiaan-ekosistem yang sehat, segar, dan memberikan keselamatan serta kedamaian.

Sedangkan *simbol kegilaan* Nietzsche adalah arus hidup itu sendiri (semangat dionisian) yang mengancam untuk merusak semua bentuk dan norma, nafsu tak terpadamkan yang melampaui *semua pembatasan dan semua kepastian (tanpa jaminan)*, runtuhnya seluruh nilai dan makna meliputi seluruh bidang kehidupan manusia (nihilisme aktif), sikap menyerah yang kadang-kadang dirasakan ketika mendengarkan musik. Baginya, baik yang historis maupun a-historis diperlukan untuk kebahagiaan. Seni-estetik tidak berada di bawah perubahan, ia melampaui sejarah (supra-historis). Oleh karenanya, keselamatan dan kebahagiaan dalam proses, maka dunia dipenuhi dan disempurnakan pada setiap saat dan dengan demikian tujuan dapat dicapai setiap saat. —

Simbol kegilaan Nietzsche adalah ia lebih suka mencari cara untuk dapat berkata “Ya” pada dunia yang *khaos dan nihil*, yang tidak mengandung kebenaran mutlak atau tata dunia moral dan sekaligus mengatasinya. Tak ada suatu pun yang benar, maka segalanya

diperbolehkan (*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt*).⁷⁵ Kebenaran adalah semacam kekeliruan yang tanpanya manusia tak dapat hidup. Hidup adalah kehendak untuk (ber)kuasa (*The Will To Power*), yakni prinsip penjelasan atas dunia, cara melihat dan memandang dunia, satu bentuk dasar kegiatan kausal yang dapat menyatukan semua gejala kehidupan, yang tidak sama dengan identitas-kesatuan diri (*ego*). Sementara itu, pengetahuan sebagai fungsi kehendak untuk (ber)kuasa. Sisi Kegilaan Nietzsche yang lain, baginya makna terbesar dari dunia terletak pada *Übermensch*. Sebab *Übermensch* bukanlah Mesias (Ratu Adil) atau Manusia-super. *Übermensch* adalah kemungkinan terbesar yang bisa dilihat dan dicapai seseorang berdasarkan prinsip kehendak untuk (ber)kuasa. Dengan demikian *Übermensch* selalu berada didepan mata setiap orang yang berkehendak untuk (ber)kuasa dan tidak akan pernah dapat ditunjuk dalam perjalanan sejarah. Untuk mencapai makna terbesar itu, orang harus selalu menjadi jembatan menuju *Übermensch*. Orang akan menjadi jembatan menuju *Übermensch*, kalau seluruh hidupnya dijiwai semangat kehendak untuk (ber)kuasa. Ini berarti, orang harus selalu siap mengatasi naluri-naluri kebinatangannya dan mengatur hidupnya sedemikian rupa, sehingga dia terus-menerus mendapatkan pengalaman akan bertambahnya "kekuasaan".⁷⁶

Kegilaan M. Foucault⁷⁷ adalah tidak semua orang yang melanggar etika umum-kenormalan atau etika masyarakat itu gila, dan biarlah kegilaan itu dilihat menurut perspektif orang itu sendiri, meski itupun belum tentu merupakan kegilaan. Sebab lapisan pengetahuan manusia yang utama yang sebenarnya mempengaruhi seluruh perilaku dan kebiasaan manusia itu bekerja di bawah-sadar. Pengetahuan yang bekerja di bawah-sadar (*episteme*) inilah, yakni lapisan pengetahuan manusia ketiga, yang sebenarnya menguasai, mengendalikan, dan

⁷⁵St. Sunardi, *op. cit.*, hlm. 32.

⁷⁶*Ibid.*, hlm. 130-136.

⁷⁷Wawancara dengan M. Jadul Maula yang mengutip pandangan E. Subangun tentang "episteme" menurut M. Foucault, tanggal 3 Februari 1998 di Gambiran Umbul Harjo Yogyakarta.

menggerakkan seluruh ilmu pengetahuan pada setiap zaman (*bahasa pengetahuan ilmiah merupakan lapisan kedua pengetahuan manusia*), gerak-gerik kemanusiaan, kebudayaan, seluruh perbuatan sadar manusia. Bahwa lapisan pengetahuan yang pertama manusia itu *common sense (akal sehat-bahasa sehari-hari)* adalah pengetahuan manusia yang pertama merespon dan beradaptasi dengan informasi, situasi-kondisi di luar dirinya, namun pengetahuan ini sama sekali belum menunjukkan esensi pengetahuan manusia yang merupakan simbol hakikat pengetahuan yang mempengaruhi seluruh perilaku dan kebiasaannya sehari-hari atau simbol *siapa orang itu sebenarnya* dengan varian-varian nilai, bentuk pengetahuan, dan motivasi-kehendak-kepentingan-kuasa yang memiliki kemungkinan untuk mandeg atau berubah.

Kegilaan M. Foucault terus berlanjut, bahwa pada lapisan kedua pengetahuan manusia (*bahasa ilmu pengetahuan*) juga merespon dan beradaptasi dengan informasi, situasi-kondisi empirik secara sadar kritis, namun pada lapisan pengetahuan ini masih dapat direayasa, dieksploitasi, bahkan memanipulasi pengetahuan dengan cara "pendisiplinan tubuh" yang menyembunyikan "jaring-jaring" kepentingan-kuasa dan maksud sebenarnya orang itu. Oleh karenanya ada *relasi kuasa pengetahuan* yang berfungsi untuk membongkar dan mengaduk-aduk wilayah pengetahuan *common sense dan ilmiah* sehingga ditemukan wilayah *episteme* pada setiap episode zaman untuk dieksplorasi, diurai, dijelaskan secara kritis dengan cara *arkeologi dan genealogi*.

E. Metodologi Penelitian

E.1. Metode Penelitian

Penelitian merupakan syarat mutlak dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Kegiatan penelitian merupakan upaya untuk merumuskan permasalahan, mengajukan pertanyaan-pertanyaan, dan mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, dengan jalan menemukan fakta-fakta dan memberikan penafsiran yang benar. Dan lebih dinamis lagi penelitian juga berfungsi dan bertujuan inventif, yakni terus menerus

memperbaharui lagi kesimpulan dan teori yang telah diterima berdasarkan fakta-fakta dan kesimpulan yang telah ditemukan.⁷⁸

Dalam dunia keilmuan ada upaya ilmiah yang disebut metode, yaitu cara kerja untuk memahami obyek yang menjadi sasaran ilmu yang sedang dikaji. Obyeklah yang menentukan metode, bukan sebaliknya.⁷⁹ Obyek penelitian ini "kritik epistemologi" terhadap bangunan keilmuan keislaman dan kemasyarakatan di Indonesia. Untuk mengolah obyek yang dibahas, penelitian yang berbentuk kualitatif ini menggunakan banyak metode.

Pertama, peneliti menggunakan metode dokumentasi⁸⁰. Dengan metode ini, peneliti berusaha mengumpulkan data-data yang diperlukan, baik melalui sumber primer maupun sekunder. Sumber primer dalam hal ini adalah (kata pengantar) buku-buku yang diterbitkan LKiS, kumpulan makalah dan rekomendasinya dari hasil seminar, sarasehan dan diskusi-diskusi yang diadakan LKiS, Skripsi-skripsi individu-individu LKiS, tulisan-tulisan ilmiah mereka yang tersebar di berbagai media massa. Sedangkan sumber sekunder adalah literatur-literatur yang berkaitan dengan kritik epistemologi, pemikiran Islam, konsep-konsep keagamaan dan kemasyarakatan, serta literatur lainnya yang berkaitan dengan tema.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA

⁷⁸Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 11.

⁷⁹Mattulada, "Studi Islam Kontemporer: Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan" dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Edit.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, cet. 3, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), hlm. 4. ; H.M. Mastury, "Standarisasi, Konsepsi dan Wawasan Ilmu-ilmu Agama", *Makalah*, didiskusikan di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 23 April 1993, hlm. 13.

⁸⁰Sutrisno Hadi, *Metodologi Research I*, (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1995), hlm. 67.

Metode lain yang digunakan di sini adalah metode observasi terlibat (*participant observation*)⁸¹. Metode ini dipakai karena ruang gerak penelitian ini berada di wilayah "kritik epistemologi", yang tentu saja tidak cukup dengan survey. Cara ini dilakukan untuk melihat secara langsung proses refleksi epistemologi, aktivitas sosial-budaya, perubahan-perubahan wacana yang rumit dan beragam.

Setelah data berhasil dikumpulkan, maka peneliti segera memasuki langkah-langkah dalam penelitian, yakni:

1. Metode Sejarah⁸²; mengungkap peristiwa-peristiwa sejarah LKiS mengenai lahir dan berkembangnya LKiS, mengetahui tradisi --sosio-kultur--yang menyertainya dari sumber-sumber sejarah LKiS dan menjelaskannya.
2. Metode Hermeneutika⁸³; teks-teks sumber data tidak sekedar dipahami sebagai sebuah teks dan berhenti pada teks saja, melainkan juga hubungan antara wacana, kenyataan dan persepsi (dari wacana dan kenyataan itu oleh manusia) yang diperantarai oleh bahasa, bahkan hubungan antara teks, penutur teks dan pembaca teks.⁸⁴ Sehingga, kata atau peristiwa dan kebudayaan dapat dipahami dan menjadi benar-benar bermakna, mencakup aturan-aturan metodologis dan asumsi-asumsi epistemologis dari pemahaman.⁸⁵

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁸¹George Ritzer, *op. cit.*, hlm. 74. ; Mattulada, "Studi Islam Kontemporer: Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan" dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Edit.), *op. cit.*, hlm. 7.

⁸²Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. xi-xii.

⁸³E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 133-136.

⁸⁴Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun" dalam Mohammed Arkoun, *loc. cit.*

⁸⁵Carl Braaten, *History of Hermeneutics*, (Philadelphia: Fortress, 1966), hlm. 131.

3. Metode Sosiologi Pengetahuan⁸⁶; berusaha memahami pemikiran dalam latar belakang konkret dari situasi sosial-historis tertentu yang memunculkan pikiran-pikiran individual yang berbeda secara bertahap-tahap, untuk menganalisis kaitan antara pengetahuan dan eksistensi.⁸⁷
4. Analisa Genealogis⁸⁸; berupaya menetapkan bentuk sejarah yang dapat mempertanggung jawabkan pembentukan pengetahuan, tuturan dan wilayah obyeknya, tanpa lebih dulu membuat acuan terhadap subyek transendental dalam relasi dengan wilayah atau kepentingan pengalaman, untuk menyelaraskan pengetahuan historis dari penaklukan.
5. Analisa Arkeologis⁸⁹; berusaha memperlihatkan *the regularity of discursive practice*: regularitas suatu praktek diskursif. Dengan "regularitas " dimaksudkan menyingkap keseluruhan kondisi-kondisi yang memainkan peranan dalam suatu diskursus dan menjamin serta menentukan jadinya diskursus itu; memandang kontradiksi-kontradiksi pemikiran dilukiskan seperti apa adanya, yang menyangkut fundamen-fundamen suatu diskursus; memperlihatkan relasi-relasi antara sejumlah bentuk diskursif yang tertentu, juga relasi-relasi antara praktek diskursif dan praktek-praktek non-diskursif; untuk menemukan jangkauan dan berfungsinya suatu diskursus, menganalisa perubahan (epistemologi yang cepat dan mendalam) sebagai dinamika transformasi atau memperlihatkan perbedaan-perbedaan episteme dan wacana (antara berbagai periode, lingkungan sosial, kelompok keahlian, dan kebudayaan).

⁸⁶Karl Mannheim, *op. cit.*, hlm.2.

⁸⁷*Ibid.*, hlm. 3-4.

⁸⁸St. Sunardi, *op. cit.*, hlm. 135-136.

⁸⁹K. Bertens, *op. cit.*, hlm. 315-318.

Selanjutnya, peneliti menggunakan teknik wawancara mendalam (*indept-interview*)⁹⁰ dan teknik riwayat hidup (*life history*)⁹¹. Wawancara mendalam digunakan khusus untuk orang yang menjadi *key person*. Wawancara mendalam digunakan untuk menggali pemahaman-pemahaman data dan informasi yang masih kurang jelas. Dengan cara ini, kritik epistemologi, problem epistemologi dan corak pandangan hidup serta aktivitas mereka dapat diungkap lebih rinci dan mendalam.

Adapun teknik riwayat hidup digunakan untuk menelusuri pengalaman hidup mereka yang berkaitan dengan pendidikan dan tradisi serta perubahannya. Untuk keperluan ini dipilih 9 orang yang mewakili 13 anggota LKiS. Jumlah ini fleksibel, bisa kurang atau lebih sesuai kebutuhan.

E.2. Variabel Penelitian

1. Penerbitan

- a. "Cara baca" terhadap pilihan tema buku LKiS (termasuk terjemahan buku).
- b. "Cara baca" terhadap pengantar buku LKiS.

2. Pengkajian, Pendidikan dan Pelatihan

- a. "Cara baca" terhadap tema-tema diklat LKiS.
- b. "Cara baca" terhadap pilihan kelompok sasaran diklat LKiS.
- c. "Cara baca" terhadap *out put* diklat LKiS.

3. Penelitian

- a. "Cara baca" terhadap tema-tema penelitian LKiS.
- b. "Cara baca" terhadap subyek penelitian yang dipilih LKiS.

⁹⁰Bruce A. Chadwick, et. al., *Metode Penelitian Ilmu Pengetahuan Sosial*, Sulistia, Yan Mujiyanto, Ahmad Sofwan dan Suhardjito (Pentj.), (Semarang: IKIP Semarang Press, 1991), hlm. 121-150.

⁹¹Kuntowijoyo, *op. cit.*, hlm. 23, 75.

c. "Cara baca" terhadap *out put* penelitian LKiS.

F. Tinjauan Pustaka

Sejauh ini, penelitian tentang LKiS dalam bentuk skripsi belum pernah dilakukan. LKiS telah diteliti oleh Mochamad Sodik -- meski belum selesai -- atas beasiswa dari Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dan The Toyota Foundation Incentive Grants Program Liaison Desk. Dalam penelitian itu, M. Sodik melakukan komparasi antara LKiS, LKPSM NU, dan DIAN/Interfidei. Masalah pokok yang menjadi pusat perhatian M. Sodik adalah aktualisasi ajaran agama di tengah perubahan sosial-budaya (studi tentang pandangan hidup dan aktivitas "santri neo-tradisionalis" di Yogyakarta). Penelitian ini berusaha menggambarkan dan menganalisis pandangan hidup serta corak aktivitas intelektual dan sosial-budaya "santri neo-tradisionalis" di Yogyakarta dalam perspektif sosiologis-antropologis.

Sedangkan Martin Van Bruinessen dalam bukunya "NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru", menyinggung sedikit tentang LKiS. Dalam perbincangan tentang NU dan masalah keagamaan, Martin menganggap LKiS bagian dari wacana penting di akhir 1980-an. LKiS ditulis sebagai mahasiswa yang berlatarbelakang NU (tradisional), tetapi bacaan mereka jauh lebih luas dari kurikulum tradisional semata. Mereka memiliki kepedulian kepada masalah-masalah keadilan sosial, ekonomi, hak asasi --termasuk hak-hak perempuan dalam Islam. Mereka memperlihatkan minat yang besar terhadap pemikiran Hassan Hanafi. Yakni anak muda yang sibuk dengan diskusi-diskusi informal, perdebatan dan pencarian wacana-wacana baru.

Pendek kata, Martin ingin menunjukkan "perubahan-perubahan sosial" dalam Islam tradisional melalui perangkat antropologi, sekaligus kritik terhadap sosiologi positivistik yang melihat Islam tradisional sebagai 'batu karang yang tak pernah berubah' dan karena itu menjadi penghalang modernisasi.

Sedangkan Ulil Abshar Abdalla menulis tentang LKiS sebagai klub studi yang menerbitkan buku-buku, di mana inspirasi "radikalisme" di dunia pesantren dan aktivis PMII itu bersemi dan menyembur ke lain-lain daerah. Radikalisme ini melahirkan jenis pemikiran ke dalam (baca: dalam konteks tradisi NU) berwatak liberal, dalam pengertian melawan ("dekonstruksi") tradisi, dan keluar (baca: dalam konteks gerakan) berwatak emansipatif, dalam pengertian membela hak-hak kaum dhu'afa.

Terakhir George J. Aditjondro telah memasukkan LKiS dan Mizan -- dalam artikelnya di internet-- sebagai salah satu oposisi Islam terhadap negara Indonesia. LKiS disebut sebagai oposisi yang cenderung berorientasi kepada perluasan hak-hak asasi manusia. Tipe oposisi Islam ini --demikian menurut George J. Aditjondro-- di mana Muslim Indonesia bergandengan tangan dengan non-Muslim, termasuk para keturunan anggota Partai Komunis Indonesia (PKI) yang terlarang dan organisasi-organisasi yang berafiliasi kepadanya, untuk memperjuangkan hak-hak asasi manusia yang secara eksklusif tidak mencakup (cover) kepentingan-kepentingan Muslim.

Selanjutnya G. J. Aditjondro mengatakan, "Kebalikan terhadap pandangan *mainstream*, yang tidak memandang tipe oposisi ini sebagai *Islami*, semua orang yang telah membaca literatur yang diterbitkan oleh LSM Islami di Indonesia, mulai literatur yang paling konvensional dari organisasi-organisasi tertua dengan pengikut yang massif, seperti Muhammadiyah, NU, dan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) - hingga penerbit-penerbit yang lebih radikal, seperti Mizan di Bandung dan LKiS di Yogyakarta, mereka sepakat bahwa tidak ada yang *tidak Islami* tentang semua hal mengenai hak-hak asasi manusia".

Dari tulisan-tulisan di atas, terbukti belum ada yang meneliti LKiS dari aspek kritik epistemologinya, sehingga diketahui corak paradigmatis LKiS, metode refleksi, dan proses pembentukan seluruh wacananya dalam kerangka sosio-historis. Dengan tidak ditelitinya LKiS dari aspek kritik epistemologi, maka sulit untuk secara tepat

mengenali basis epistemologi-metodologi dan praksis LKiS, sekaligus kemungkinan-kemungkinan akan ada atau tidaknya bangunan basis ideologinya.

Sementara itu, aspek kritik epistemologi ---meminjam analisa M. Arkoun oleh M. Amin Abdullah--- senantiasa menyelimuti dalam kehidupan tradisi filsafat Barat, dan hampir-hampir tidak pernah terjadi dalam sejarah pemikiran Islam. Pada umumnya, fenomena kritik dalam sejarah pemikiran Islam sebatas merambah wilayah moral-etik dan metafisika-ontologi. Di sisi lain, aspek kritik epistemologi dianggap sangat dibutuhkan secara mendasar bagi perubahan ke arah emansipasi sosio-kultural --- *khususnya atas masyarakat yang sakit-patologi sosial-budaya, kebuntuan-manipulasi ilmu, struktur sosial yang timpang-korup, penguasa negara yang tiranik-nepotis, lembaga agama yang telah terhegemoni oleh kepentingan kekuasaan dan duniawi semata-mata serta menjadi anti perubahan sosial*--- yang juga berfungsi untuk melengkapi kritik empirik, kritik ideologi, kritik sastra, kritik wacana agama dan kritik kebudayaan.

Dengan demikian, tentunya tidak perlu semua buku yang membahas tentang kritik epistemologi di sebutkan dalam tinjauan pustaka ini. Sebab bila mengacu pada tradisi filsafat Barat, hampir semua mode kritik dalam lintasan sejarah filsafat merupakan mode tipologi kritik epistemologi *yang sangat plural atas perspektif*, di samping mode kritik lainnya. Buku-buku yang akan di jadikan acuan pada fokus kritik epistemologi dalam penulisan skripsi ini, antara lain, adalah: *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan di Dunia Ketiga; Peran Paradigma dalam Revolusi Sains; Falsafah Kalam di Era Postmodernisme; Studi Agama: Normativitas atau historisitas?; Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun; Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru; Berbagai Pembacaan Qur'an; Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme, dan Lintas Batas Ilmu Sosial.*

Dalam *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial dalam Pembangunan di Dunia Ketiga*, khususnya pada halaman 144-154, Ignas Kleden membahas tentang kritik epistemologi yang merupakan bagian dari kritik teori sebagai masalah ilmu sosial. Dalam *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, Thomas S. Khuns menyajikan pemikirannya tentang relevansi sains yang muncul jika paradigma yang lama mengalami krisis, dan akhirnya orang mencampakkannya serta merangkul paradigma baru. Dengan revolusi sains, Thomas S. Khuns melakukan kritik terhadap kerangka epistemologi keilmuan positivisme logis.

Sedangkan dalam *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, M. Amin Abdullah memaparkan secara eksplisit tentang penolakan terhadap *kemandegan* epistemologi keilmuan menjadi permanen, standar, baku sehingga tidak boleh berubah-ubah, terutama karena pengalaman keberagamaan pada umumnya dan "Islam" pada khususnya adalah merupakan pengalaman keberagamaan yang hidup dan berkembang, sesuai dengan tantangan zaman yang dihadapinya.

Selain itu, dalam *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, M. Amin Abdullah menegaskan tentang pentingnya pendekatan normativitas dan historisitas dalam studi agama secara dialektik sebagaimana *dua sisi mata uang* yang tak bisa dipisahkan. Dengan kata lain, M. Amin Abdullah membuka "ruang diskursif" sebuah kritik epistemologi yang terus-menerus terhadap bangunan keilmuan agama pada umumnya dan "Islam" pada khususnya melalui dua pendekatan yang relasional dialektik atas wilayah studi agama.

Dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, M. Amin Abdullah menjelaskan bahwa uraian-uraian M. Arkoun terpusat pada kritik epistemologi terhadap bangunan ilmu pengetahuan Islam. Maka M. Arkoun memusatkan perhatian pada asas ilmu pengetahuan agama Islam, batas berlakunya, dan kekurangannya.

Sedangkan dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, M. Arkoun berusaha membuka dan mengembangkan kembali pemikiran Islam melalui penelaahan kritis yang menggunakan berbagai unsur pemikiran dan ilmu pengetahuan Barat mutakhir. Ia bertindak sebagai seorang pengkritik pemikiran Islam (kritik atas nalar islami) sebagai usaha penghidupan kembali pemikiran islami yang dianggapnya mengalami proses pembekuan dan penutupan. Dalam *Berbagai Pembacaan Qur'an*, secara khusus, M. Arkoun berusaha menunjukkan betapa besarnya sumbangan yang dapat diharapkan bagi kajian Islam dari analisis linguistik, semiotik, dan hermeneutik. Perhatian khusus dari M. Arkoun adalah status khas Qur'an sebagai kitab wahyu ilahi dan perbedaan antara Kalam Allah dan pembicaraan, penulisan, dan pemahaman manusia menyangkut Kalam Allah. Dalam rangka itu, salah satu tesis utama M. Arkoun adalah bahwa kajian teologis dan kajian antropologis tak dapat dipisahkan.

Dalam *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, Nasr Hamid Abu-Zayd berupaya membaca kembali warisan-warisan intelektual Islam sebagai teks-teks keagamaan yang bekerja di dalam wacana tertentu yang bersifat ideologis. Artinya, kajian epistemologi ini tidaklah berhenti pada terpahaminya makna literal dari teks, namun juga melangkah ke luar untuk menguak signifikansi sosial-ekonomi-politiknya. Dalam kerangka itulah, Abu-Zayd mengungkapkan jaring-jaring epistemologis yang dilontarkan pemikiran as-Syafi'i di dalam ilmu fiqh.

Dalam *Lintas Batas Ilmu Sosial*, Immanuel Wallerstein melakukan dekonstruksi terhadap narasi dan pendekatan nomotetik yang didasarkan pada hukum-hukum objektif dan universal yang telah dikembangkan dalam ilmu alam sekaligus menyerang konstruksi disiplin ilmu-ilmu sosial baku (ilmu sosial terpilah ke dalam disiplin ilmu sejarah, ilmu ekonomi, sosiologi, ilmu politik dan antropologi), yang terbentuk dalam periode 1850-1945. Namun, I. Wallerstein tidak memberikan usul tunggal untuk

memeluk pendekatan nomotetik atau idiosinkratik (didasarkan pada keunikan masing-masing kejadian sejarah). Dia menganjurkan untuk semakin meningkatkan “dialog” antara kedua pendekatan epistemologis tersebut, dan antara disiplin sosial yang ada. Dengan cara ini, kajian-kajian bukan sekedar melibatkan berbagai disiplin ilmu (multidisipliner), tetapi juga lintas disiplin (interdisipliner). Pendeknya, kalau dari paroh kedua abad XIX hingga 1945 terjadi divergensi ilmu-ilmu sosial dan humaniora, kini terjadi konvergensi.

Selain buku-buku yang disebutkan di atas, di sini juga akan digunakan referensi lain, sejauh masih berkaitan dengan tema yang dibahas dalam studi ini. Perujukan pada referensi lain menjadi tak terhindarkan, karena selain dapat dijadikan bahan perbandingan, buku-buku itu dapat membantu mempertajam analisis dan memperjelas keterangan.

Buku-buku yang menunjang, baik secara langsung maupun tidak, terhadap studi ini cukup banyak. Beberapa di antaranya adalah: *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassa Hanafi* (karya Kazuo Shimogaki); *Michel Foucault Disiplin Tubuh Bengkel Individu Modern* (karya P. Sunu Hardiyanta); *Nietzsche* (karya St. Sunardi); *The Archaeology of Knowledge* (karya M. Foucault); dan *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (karya Martin van Bruinessen). Tanpa memaparkan kembali sebagian isi dari buku-buku tersebut, di sini hanya diinformasikan bahwa kelima buku tersebut masing-masing menegaskan kajian tentang “epistemologi relasi kuasa”. Tentu saja, selain buku-buku ini masih ada beberapa buku lain yang diacu dalam studi ini namun tidak perlu disebutkan satu per satu.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk dapat melakukan pembahasan yang sistematis, maka penelitian ini mengambil langkah sebagai berikut :

Bab pertama, sebagai pendahuluan, pertama-tama akan memaparkan latar belakang masalah. Dari latar belakang masalah ini, kemudian dilakukan pembatasan terhadap masalah yang dikaji, dan kemudian dirumuskan dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan yang membantu dalam proses penelitian. Tujuan dan kegunaan penelitianpun dirumuskan secara jelas, untuk kemudian dibahas landasan teoretiknya. Selanjutnya dijelaskan juga metodologi penelitian, yang meliputi metode penelitian dan variabel penelitian. Kemudian dilakukan tinjauan pustaka. Terakhir, dikemukakan sistematika pembahasan.

Pada bab dua, akan dibahas masalah memahami LKiS dan sejarahnya. Di sini akan ditelaah masalah pokok dan cara refleksi LKiS, dilanjutkan dengan pembahasan corak paradigmatis LKiS.

Kemudian, pada bab tiga, peneliti mencoba memaparkan kritik epistemologi LKiS terhadap bangunan keilmuan keislaman dan kemasyarakatan. Di dalamnya diuraikan genealogi konsep keagamaan dan kemasyarakatan LKiS, kemudian bentuk-bentuk kritik epistemologi LKiS dan selanjutnya di bahas arkeologi bagi kritik epistemologi LKiS.

Setelah membahas ketiga langkah di atas, maka pada bab keempat, di bahas masalah mencitrakan LKiS dan realitas kesadaran iman dalam perspektif kritik epistemologi. Bab ini diakhiri dengan melakukan analisis lebih lanjut terhadap kritik epistemologi LKiS.

Pembahasan penelitian ini diakhiri dengan bab kelima yakni penutup, yang terdiri dari kesimpulan dari pembahasan sebelumnya, saran-saran dan lampiran-lampiran.

BAB. V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab terdahulu, maka dapat dikemukakan beberapa kesimpulan sebagai upaya untuk memberikan jawaban atas rumusan masalah yang telah dikedepankan, sebagai berikut:

1. Corak paradigmatis LKiS dapat dilacak dari pandangan LKiS, bahwa asal-usul dan latar belakang munculnya konstruksi-konstruksi pengetahuan manusia itu bukanlah sesuatu yang seakan-akan turun dari langit, sehingga harus diterima sebagaimana adanya (*taken for granted*), terberi (*given*), alami (*natural*), dan a-historis. Konstruksi-konstruksi pengetahuan manusia mode a-historis hanya akan membuat kita menempatkan pengetahuan beserta struktur-struktur kelembagaan yang menopangnya, seperti doktrin-doktrin agama dengan institusi-institusi pendukungnya. Dengan kata lain, mode pengetahuan a-historis mengakibatkan cara pandang doktriner atas pengetahuan. Di samping itu, ada hubungan dialektis yang tak pernah henti, yang menunjukkan cara kerja pengetahuan manusia dan realitas sosial. Bahwa pengetahuan yang kita konstruksikan dari realitas ---dan kemudian kita lembagakan--- pada gilirannya mempengaruhi realitas itu sendiri, dan perubahan di dalam realitas selanjutnya mempengaruhi cara kita mengkonstruksikan ---dan melembagakan--- pengetahuan. Begitu seterusnya. Kesadaran dialektis ini, terutama ditujukan pada pengalaman manusia beragama yang dalam kasus Islam dikenal dengan "kesadaran Islami (*al-wa'y al-islami*)". Kesadaran Islami ini pada pokoknya tersusun dari dua hal yang selalu berinteraksi secara dialektik. *Pertama*, adalah tradisi hidup (*life tradition*), yang dalam matrantai

terakhir adalah berupa ujaran, fatwa, kesepakatan yang dibuat oleh para ulama yang dianggap memiliki jalur transmisi intelektual (*isnad*) dan dianggap sebagai penjaga ortodoksi (berdasarkan) kitab suci tersebut. Namun demikian, LKiS menolak paham “determinisme teks” yang menganggap perilaku manusia beragama *hanya* ditentukan oleh teks-teks keagamaan saja. Karena itu dalam metodologi pendidikan dan pelatihannya, fokus pendidikan dan pelatihan (dalam studi agama) tidak semata-mata pada penafsiran ulang teks-teks keagamaan, tetapi pendekatan sosiologis-historis dan linguistik menjadi suatu keniscayaan. *Kedua*, adalah pengalaman aktual individu atau kolektif dalam kenyataan sosial-budaya-politik-ekonomi di dalam waktu dan tempat, di luar teks, sebagai hasil interaksi individu dengan “orang lain, masyarakat – lain, atau kebudayaan lain”, baik langsung maupun tidak langsung. Pengalaman aktual ini “*ada yang disadari*” sendiri tetapi “*ada yang tak disadari*” telah menjadi pembentuk perilaku. Dan justru wilayah tak sadar pengetahuan inilah, yang menurut LKiS, semestinya digali terus-menerus secara kritis dan mendalam dengan perangkat-perangkat ilmu pengetahuan tertentu. Dalam konteks demikian, pergeseran paradigma “*lama*” dan “*baru*” sebenarnya adalah gerak relasi-relasi kuasa dialektik antara paradigma *sadar pengetahuan* dan paradigma *tak sadar pengetahuan*. Sehingga pada tingkat tertentu, pengalaman aktual itu dapat tampak bertentangan dengan ortodoksi kitab suci. Sedangkan pendekatan sosiologis-historis dan linguistik diperlukan untuk melihat perkembangan (dan kemunduran) hak-hak manusia beragama, dan bagaimana manusia memperjuangkan (:menegosiasikan) hak-haknya dalam relasi yang cukup rumit, baik dalam kehidupan sosial, politik, ekonomi, kebudayaan, termasuk bagaimana manusia menafsirkan teks-teks suci dalam mempertanggungjawabkan validitas moral dari hak-hak tersebut. Pengalaman

individu atau masyarakat lain, juga pengalaman manusia beragama lain, sangat bermanfaat dalam pendekatan ini. Pendekatan sosiologis dan historis ini di samping akan memperlihatkan kurva naik-turun perkembangan "hak-hak" (perkembangan itu akan terlihat, yang semula dianggap *takdir* (Tuhan), ternyata kemudian menjadi hak (manusia), yang semula hanya hak laki-laki, ternyata hak perempuan juga, dan seterusnya), juga akan mendorong manusia beragama untuk secara kreatif mengembangkan hak-haknya di masa mendatang. Pendekatan linguistis diperlukan untuk mengembangkan *nalar teks*, terutama "strategi membaca teks" (agama) untuk "membongkar" kuasa dan kepentingan ---termasuk imperialisme makna atau kesadaran, diktatorisme kenyataan, ideologisme penafsiran-pemaknaan-kebenaran--- di balik teks, bahasa, mitos, wacana, realitas sosial sekaligus "mengokohkan" *Islamologi pemihakan* (LKIS) dalam relasi-relasi kuasa dan kepentingan realitas sosial, politik, budaya, ekonomi masyarakat. Selain itu, pendekatan linguistis juga menawarkan ide dan visi yang *segar* bagi perkembangan (dan kemunduran) kreativitas dan produktivitas atas dasar struktur dasar manusia atau kemanusiaan dalam kehidupan nyata masyarakat. Khususnya tentang hubungan bahasa dengan kehidupan riil masyarakat, bahasa sebagai fakta sosial, bahasa sebagai medan penelitian dan alat analisa sosial, atau bahasa sebagai indikator bagi keadaan realitas sosial, budaya, politik, dan ekonomi. Sisi penting paradigma LKIS yang lain adalah ---untuk tidak sekedar memperebutkan wacana "pertautan teori dan praksis", secara teoretis memandang "perubahan" konteks kekinian sebagai proses perubahan ke arah kehidupan yang memberi kebebasan individu, demokrasi politik, dan kesejahteraan ekonomi akan terus menggelinding, beriringan dengan semakin berkembangnya aspirasi global, meskipun arah dan bentuknya belum

terumuskan secara definitif. Terutama proses demokratisasi global, yaitu proses aktualisasi seperangkat nilai-nilai universal dalam kehidupan bangsa-bangsa di dunia, seperti pengakuan terhadap hak-hak asasi manusia, persamaan di muka hukum, keadilan distribusi sumber-sumber ekonomi dan produksi, jaminan terhadap keselamatan bersama, kompetisi terbuka, kesempatan berpartisipasi, kebebasan berserikat, berpikir, berbicara dan sebagainya. Hal penting dari tesis ini adalah bahwa LKiS lebih mempercayai kekuatan "ide dan kultur" daripada faktor "struktur" dalam mendorong proses demokratisasi itu. Artinya, nilai-nilai yang dihayati manusia dan kultur yang dibentuk oleh nilai-nilai itu, mempunyai kekuatan yang menentukan dalam proses *perubahan*. Dengan demikian, corak paradigmatis LKiS mengarahkan cita-cita gerakan transformasi ide, kultur dan pemikiran keislamannya (*Islamologi pemihakan*) menuju suatu masyarakat demokratis, adil, terbuka atau komunikatif tanpa kekerasan, dan masyarakat religius yang inklusif benar-benar dapat terwujud dalam *prakteknya* di Indonesia. Konkretnya, sebagai lembaga swadaya masyarakat yang mendasarkan diri pada komitmen-komitmen kemanusiaan, toleransi, pembebasan, dan hak-hak asasi manusia, LKiS tidak sekedar membuat gagasan-gagasan segar yang berhenti pada tingkat wacana, adu argumentasi, dan *omongan* ---hingga ketingkat metodologi dan epistemologi tertentu--- melainkan juga mengupayakan demokratisasi melalui proyek seminar, penerbitan buku, pendidikan dan pelatihan serta penelitiannya. Jadi, dengan *Islamologi pemihakan* dan *demokrasi*, LKiS meretas *problema metodologis* bagi emansipasi gerakan ide dan kultur di Indonesia.

2. a. Kritik epistemologi memungkinkan dilakukan oleh LKiS, terutama kritik epistemologi sebagai “diskursus”, karena kenyataan adanya fenomena perubahan paradigma, budaya, dan nilai-nilai moral yang dihayati dalam perkembangan konsep keagamaan dan kemasyarakatan LKiS. Fenomena perubahan itu dapat dicermati dari era santri, mahasiswa, hingga “terlembaganya” LKiS seperti sekarang. Kemudian adanya “relasi-relasi kuasa” (*power relations*) yang imanen di dalam formasi-formasi sosial yang mengitari perubahan intelektual dan kultural LKiS, yaitu bagaimana perubahan konsep keagamaan dan kemasyarakatan LKiS itu berstatus “formasi diskursif” (*discursive formation*), yang mana proses pembentukan diskursus ini bukan semata terbentuk secara eksklusif oleh aturan-aturan yang imanen dalam dirinya sendiri (wilayah arkeologi), tapi terutama dipengaruhi oleh suatu bentuk *hubungan* yang secara imanen terwujud dalam relasi-relasi lainnya, seperti relasi politik, ekonomi, seksual, keluarga, agama dan sebagainya. Bahwa praktek-praktek sosial ---dalam konteks perubahan konsep keagamaan dan kemasyarakatan LKiS---menyediakan suatu *mekanisme* dengan mana relasi-relasi kuasa beroperasi. Relasi-relasi kuasa inilah yang mengkonstitusi formasi dari praktek-praktek diskursif perubahan konsep keagamaan dan kemasyarakatan LKiS. Dalam hal ini, relasi-relasi kuasa LKiS itulah yang mengkonstitusi formasi dari praktek-praktek diskursif kritik epistemologinya, yakni “cara kehadiran makna kritik epistemologi LKiS sebagai diskursus”.

2.b. Penjelasan bagi arkeologi kritik epistemologi LKiS sebagai berikut:

Fokus arkeologi kritik epistemologi LKiS adalah menyingkap wilayah pembentukan praktek wacana kritik epistemologi LKiS. Dalam mengungkap wilayah pembentukan praktek diskursif itu, penting sekali mengetahui status dan posisi kritik epistemologi LKiS di balik gerakan kritisisme Islam dan

transformasi ide, kultural, dan sosialnya. Sejauh pengamatan penelitian di lapangan, secara diskursif, status dan posisi kritik epistemologi LKiS adalah sebagai salah satu “unit perspektif” dari *kritik wacana agama*. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, *kritik wacana agama* LKiS dipahami bukan sekedar sebagai “seni untuk mengerti” (kritik dalam arti hermeneutika), atau semata-mata sebuah “modus untuk mengerti” yang di dalam sejarah pemikiran dikonstruksikan oleh sederet filosof atau pemikir, melainkan dipahami sebagai “wujud” dari kehendak hidup agar manusia tidak mengalami kebekuan, kejumudan, kemandegan--- dan ujungnya penindasan. Dengan kata lain, kritik adalah sebuah permakluman terhadap fitrah manusia: kebebasan. Maka, kehadiran kritik berarti peringatan atas segala jenis (bentuk) prosedur “pembangunan” atau “teorisasi” oleh *siapa pun, di mana pun, dan kapan pun* tidaklah boleh melanggar fitrah kemanusiaan tersebut. Singkatnya, kritik sebetulnya adalah *pasangan biner dari setiap jenis sistematisasi kenyataan*: baik pengetahuan, sosial, politik, ekonomi, hukum, budaya maupun “agama”. Setelah mengetahui status dan posisi kritik epistemologi LKiS sebagai “unit perspektif” dari kritik wacana agama, “pembongkaran” atas wilayah pembentukan wacana kritik epistemologi LKiS dapat dilakukan. Sebagai “unit perspektif”, kritik epistemologi LKiS berarti kritik rasio-nalar-*episteme* LKiS atas plurivarian-varian rasio-nalar-*episteme* kritis yang berkembang di dalam sejarah pemikiran (filosofi-ilmiah-keagamaan). Dalam konteks demikian, dataran lain dari kritik epistemologi LKiS adalah *kritik sejarah*, yang menguak sejarah sebagai “debu” yang menimbuni lapis-lapis kenyataan di dalam kehidupan umat manusia (masyarakat). “Debu” itu, dalam relasi antara agama dan kenyataan kehidupan (dalam berbagai masyarakat), setidaknya-tidaknya selalu terkait dengan 6 (enam) hal, yaitu: 1) kepentingan ideologis; 2)

kepentingan subyek dan kekuasaan; 3) kepentingan interpretasi (penafsiran, pemaknaan, dan kebenaran) filosofi-teoretik ilmiah; 4) kepentingan sosial-kultural “empiris” (tanpa harus terperangkap dalam materialisme); 5) kepentingan komunikasi kemanusiaan (tanpa harus terperangkap dalam komunikasi fungsional kerja mekanis); 6) kepentingan validitas etik-moral dari suatu tradisi masyarakat yang turun-temurun. Dengan cara demikian, kritik epistemologi LKiS melampaui disiplin sejarah, “membongkar” makna hakiki dari wacana keagamaan, “membongkar” akar persoalan dari anyam kebudayaan umat manusia yang selalu bergerak kompleks dan semakin rumit, menguak “disembunyikan atau tersembunyikannya” subyek, kekuasaan, dan kepentingan di balik relasi antara kuasa dan pengetahuan (teks-kenyataan) serta hal-hal yang tak terpikirkan dan tak dapat dipikirkan. Di samping itu, kritik epistemologi LKiS juga merupakan sudut pandang (strategi kritik dan dialog?) untuk “membedakan” antara kemaslahatan agama (nilai-nilai dan ajaran-ajaran ilahiyah yang transendental) dan kemaslahatan individu-individu dan kelas sosial tertentu (rentan atas tendensi-tendensi politis-duniawi). Sehingga, sebagai “unit perspektif” dari kritik wacana agama, LKiS berharap melalui kritik epistemologinya itu dapat menawarkan alternatif tandingan atau solusi ---karena kebuntuan “teori”, “praksis” (lapangan) dan “agama”--- sebagai praktek wacana teori ilmu, praksis dan agama bagi upaya memenuhi kebutuhan riil umatnya terhadap kehidupan masyarakat yang adil, sejahtera dan bebas tanpa “kekerasan” (impian LKiS?). Selanjutnya, sejauh penelitian ini, kritik epistemologi LKiS itu digerakkan oleh 3 (tiga) unsur *episteme* yang berefek secara relasional dialektik pada “kinerja” kritik epistemologi LKiS. *Pertama, episteme hidayah. Kedua, episteme sosiologis-historis, dan dekonstruksi-linguistik. Ketiga, episteme pemihakan LKiS.*

B. Saran-saran

Adapun saran-saran yang bisa peneliti kemukakan dalam mengakhiri penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. Penelitian wacana dengan obyek "kritik epistemologi", yang dilakukan oleh peneliti melalui penelitian lapangan dan dengan menggunakan pendekatan multidisipliner ini sangat penting dikembangkan sebagai alat analisa perkembangan (dan kemunduran) sosial-kultural-politik-hukum-ekonomi makro sebagai unit-unit relasi kuasa, kritik atas teori dan *praktek agama* yang "buntu", kritik empirik-epistemologi-ideologi atas kebijakan pemerintah yang dipandang "*nyleneh*" dan merugikan masyarakat, yang tentunya dibutuhkan oleh kultur intelektual sosial akademik, sebagaimana isi *Tri Dharma* perguruan tinggi.
2. Bagi peneliti, penelitian wacana ini adalah bagian terkecil dari sikap *perlawanan* peneliti atas "kekerasan wacana" di Indonesia, yang nampaknya dalam praktek kultural *belum disadari* oleh sebagian besar masyarakat, terutama implikasi perubahan imajinasi, ide, emosi, visi dan efek empiriknya terhadap kekuasaan sosial. Namun sayangnya, penelitian wacana ini mendapatkan kendala secara teknis, akibat gejala krisis moneter, krisis ekonomi dan krisis kepercayaan masyarakat kepada pemerintah yang cukup mengganggu suksesnya penelitian. Untuk tidak sekedar mencari "kambing hitam"—meski begitu kenyataan yang dialami peneliti, penelitian wacana ini memang masih jauh dari sempurna dan tentunya masih banyak kekurangan dari segi *informasi* maupun kemungkinan *kesalahan*, karena kurang detailnya. Harapan peneliti, mudah-mudahan penelitian wacana di *lapangan* dengan pendekatan multidisipliner atau interdisipliner ini akan ditindaklanjuti oleh peminat lainnya---kalau ada dan memiliki kemauan--- dengan penelitian yang

lebih detail. Sehingga memungkinkan hadirnya *ilmu, bahasa, visi sosial* dan *praktek agama* yang lebih “segar” dalam hubungan dan kemanfaatan dengan kehidupan nyata masyarakat.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam*, Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Pentj.), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

_____, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Beberapa Tantangan dan Jalan Baru*, Rahayu S. Hidayat (Pentj.), (Jakarta: INIS, 1994).

_____, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997).

Abdullah, M. Amin, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam dalam Johan Hendrik Meuleman (Penyunting), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996).

_____, "Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?", (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

_____, *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

Abshor-Abdalla, Ulil, dan Wiranu, Chatibul Umam, "Agama dan Dekonstruksi", dalam *Harian Media Indonesia*, 18 Maret 1994.

Abshor-Abdalla, Ulil, dan SRS, Herdi, "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, 1994.

Ali, Fachry, dan Effendy, Bahtiar, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1990).

Abdullah, Taufik, dan Karim, M. Rusli, (Edit.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, cet. 3, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991).

Alam, Rudy Harisyah, "Perspektif Pasca-Modernisme dalam Kajian Keagamaan", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. V, 1994.

Angeles, Peter A., *A Dictionary of Philosophy*, (London: Harper & Row, 1981).

Abu-Zayd, Nasr Hamid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, Khoiron Nahdliyyin (Pentj.), (Yogyakarta: LKiS, 1997).

Anwar, M. Syafi'i, "Pemikiran Politik Dengan Paradigma Al-Qur'an: Sebuah Pengantar" dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. 2, (Bandung: Mizan, 1997).

Aziz, M. Imam, "Agama dan Kritik" dalam *Jurnal Dinamika*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, no. 3, Juni-Agustus 1994.

-----, "Melampaui Al-Firqah al-Najiyah Menuju Teologi Sosial NU", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 1, 1994.

-----, "Islam dan Demokrasi Meretas Problema Metodologis", dalam Jurnal *Bangkit*, *Menyongsong Regenerasi Pemikiran*, No. 2 Januari-Februari 1993.

Aziz, M. Amin, "Islamisasi Ilmu Sebagai Isu", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. III, 1992.

Armstrong, Amatullah, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, M. S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Pentj.), (Bandung: Mizan, 1995).

Ano/Pep/Rul, "NU di Tengah Kaum Ekonomi Lemah", dalam Harian *Kompas*, Senin, 1 Desember 1997.

Aditjondro, George J., *The Prospects of Islamic Opposition in Indonesia*, apakabar@clark.net, INDONESIA-L, 16 Juni 1997.

Brateen, Carl, *History of Hermeneutics*, (Philadelphia: Fortress, 1966).

Brannen, Julia, *Memadu Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*, H. Nukta Arfawie Kurde, Imam Safe'i, Noorhaidi A.H. (Pentj.), (Yogyakarta: Penerbit Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Samarinda bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1997).

Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX Inggris - Jerman*, cet. ii, (Jakarta: Gramedia, 1983).

_____, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Prancis*, (Jakarta: Gramedia, 1996).

Bruinessen, Martin van, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Farid Wajidi (Pentj.), (Yogyakarta: LKiS, 1994).

_____, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995).

_____, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996).

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996).

Bakker, Anton & Zubair, Achmad Charis, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. ii, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Baidhowi, "Akar Pernikiran Gus Dur", dalam *Editor*, No. 15, tanggal 22 Desember 1990.

Bleicher, Josef, *Philosophy and Critique Hermeneutics as Method Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

Chadwick, Bruce A., et. al., *Metode Penelitian Ilmu Pengetahuan Sosial*, Sulistia, Yan Mujiyanto, Ahmad Sofwan dan Suhardjito (Pentj.), (Semarang: IKIP Semarang Press, 1991).

Capra, Fritjof, *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*, M. Thoyibi (Pentj.), (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1997).

_____, *The Tao of Physics*, (Berkeley: Shambhala, 1975).

Dahlan, Abdul Aziz, "Tasawuf Sunni Dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis" dalam *Jurnal Ulumul Quran*, No. 8, Vol. II, 1991.

Driyarkara, Tim Redaksi, *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993).

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Semula tesis Ph.D. pada Australian National University Canberra tahun 1980, (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi --- LP3ES, 1983).

Dharwis, Ellyasa KH., (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta: LKiS, 1994).

Falaakh, Mohammad Fajrul, "Jam'iyah Nahdlatul Ulama: Kini, Lampau dan Datang", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 1, 1994.

Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge*, (London: Routledge, 1991).

Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik Sampai Post-Modernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994).

Fealy, Greg, dan Barton, Greg, (Ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama -Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).

Gerung, Rocky, "Cendekiawan dan "Ruang Publik": Sebuah Catatan Kaki", dalam Tim Editor Masika, *Kebebasan Cendekiawan: Refleksi Kaum Muda*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1996).

Gramsci, Antonio, "Tentang Hegemoni dan Kritik terhadap Kesadaran Palsu" dalam Richard Bellamy, *Teori Sosial Modern Perspektif Itali*, Vedi R. Hadiz (Pentj.), (Jakarta: LP3ES, 1990).

Haidar, M. Ali, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1994).

Hadi, P. Hardono, *Epistemologi: Filsafat pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994).

Hardiyanta, P. Sunu, *Michel Foucault Disiplin Tubuh Bengkel Individu Modern*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).

Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research I*, (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1995).

Hardiman, Fransisco Budi, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990).

_____, "Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik & Postmodernisme Menurut Jürgen Habermas", (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

_____, & Sutrisno, FX. Mudji, (Editor), *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Hanafi, Hassan, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Shonhaji Sholeh (Pentj.), (Jakarta: P3M, 1991).

_____, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jilid I, Tim Pustaka Firdaus (Pentj.), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

-, *Dirasat Falsafiyah*, (Qahira: Maktabatu al-Anjalu al-Misriyyah, 1987.)
- Irsyam, Mahrus, "Peran NU Dalam Politik Luar Negeri", dalam *Majalah Aula*, No. 12, Desember 1997.
- Indarjo, Mispan, "Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", dalam *Majalah Filsafat Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara*, No. 3, 1994.
- Kuhn, Thomas S., *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, Tjun Surjaman (Pentj.), cet. 2, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993).
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991).
-, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994).
- Kristanto, L. Dedy, "Kritik Atas Rasio Tak Murni: Teori Kritis *Versus* Foucault", dalam *Majalah Filsafat Driyarkara*, No. 1, 1997.
- Marcoes-Natsir, Lies, & Hasyim, Syafiq, *P3M Dan Program Fiqh an-Nisa Untuk Penguatan Hak-Hak Reproduksi Perempuan Tahun 1995-1997*, (Jakarta: The Ford Foundation, 1997).
- Mastury, M., "Standarisasi, Konsepsi dan Wawasan Ilmu-ilmu Agama", *Makalah*, didiskusikan di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 23 April 1993.
- Mahasin, *Zahirah Harakah al Syubban Al Nahdliyyin al Fikriyyah, Dirasah An Majma' Al Dirasat al Islamiyyah Wa al Ijtima'iyah (LKIS) bi Yogyakarta*, dalam *Al Jami'ah*, No: 60, 1997.
- Madjid, Nurcholish, "Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang", dalam *Jurnal Ulumul Quran*, No. 1, Vol. IV, 1993.

..... "Sufisme Baru Dan Sufisme Lama: Masalah Kontinuitas Dan Perkembangan Dalam Esoterisme Islam" dalam Djohan Effendi, *Sufisme Dan Masa Depan Agama*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).

Muzairi, "Epistemologi Islam: Perspektif Historis Dan Metodologis" disampaikan dalam Seminar Epistemologi Islam, *Makalah*, di kampus UII Yogyakarta, tanggal 15-16 Juli 1994.

Mohammad, Goenawan, "Dari Rodrigo de Villa ke Jacques Derrida", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5, Vol. IV, 1993.

Maula, Muhammad Jadul, "Islam dan Posmodernisme" dalam Percakapan Kaum Muda I, *Islam dan Posmodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1993).

Mattulada, "Studi Islam Kontemporer: Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan" dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Edit.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, cet. 3, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991).

Munawar-Rachman, Budhy, "Tugas Cendekiawan Muslim: Modernisme dan Tantangan Pluralisme Keagamaan", dalam Tim Editor Masika, *Kebebasan Cendekiawan: Refleksi Kaum Muda*, (Yogyakarta: Bentang Budaya bekerjasama dengan Pustaka REPUBLIKA, 1996).

Magnis-Suseno, Franz, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, F. Budi Hardiman (Pentj.), (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993).

Mughni, Mustafa Z., "Sarasehan Kaum Muda III: NU Dan Transformasi Sosial Ekonomi", dalam dokumentasi LKiS tanggal 8-11 Oktober 1992.

Nasikun, "Domestikasi Peran Cendekiawan dan Perkembangan Sosiologi di Indonesia", dalam Jurnal *UNISIA*, No. 32, Vol. IV, 1997.

Nasr, Seyyed Hossein, "Islam Di Dunia: Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual", dalam Jurnal *Uhumul Quran*, No. 1, Vol. I, 1989.

Pabottinggi, Muchtar, "Tentang Visi, tradisi, dan Hegemoni bukan-Muslim: Sebuah Analisis" dalam Muchtar Pabottinggi, *Islam antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim*, (Jakarta: yayasan obor Indonesia, 1986).

Pujiharto, "Danarto, Mistisisme dan Pemikiran Etika: Refleksi atas Cerpen-Cerpen Danarto" dalam Jurnal *Uhumul Qur'an*, No.6, Vol. VII, 1997.

Priyono, A.E. dan Saleh, Asmar Oemar (Penyunting), *Krisis Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Pembangunan Di Dunia Ketiga*, (Yogyakarta: PLP2M, 1984).

Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, (New York: Harper & Row, 1967).

Ricklefs, M. C., *Sejarah Indonesia Modern*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991).

Rais, M. Amien, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1987).

Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Alimandan (Pentj.), cet. 2, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1992).

Stange, Paul, *Prisma*, (Jakarta: LP3ES, 1989).

Sunardi, ST., *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKiS, 1996).

Sumaryono, E., *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

Sitompul, Einar M., *Nahdlatul Ulama dan Pancasila: Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Umat Islam di Indonesia dalam Rangka Penerimaan Pancasila sebagai Satu-satunya Asas*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989).

Schuon, Frithjof, *Islam & Filsafat Perennial*, Rahmani Astuti (Pentj.), (Bandung: Mizan, 1993).

Salim, Hairus, *Dialog Antaragama Sebagai Praksis Kegiatan dan Disiplin*, tanggal 19 Februari 1998 pada program kuliah "Belajar Bersama: Islam Transformatif dan Toleran" satu semester LKiS di Yogyakarta.

Sugiharto, I. Bambang, *Posmodernisme Tantangan Bagi Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam --Antara Modernisme dan Posmodernisme*, M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Pentj.), (Yogyakarta: LKiS, 1993).

Taryadi, Alfons, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl R. Popper*, cet. ii, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991).

Wallerstein, Immanuel, *Lintas Batas Ilmu Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).

Wach, Joachim, *Ilmu Perbandingan Agama, Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, Jam'annuri (Pentj.), (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996).

Widianoro, Julius, "Proyek Sosio-Epistemologis Habermas" dalam *Majalah Filsafat Driyarkara*, No. 4, 1992.

Verhaak, Christ, dan Imam, Haryono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta: Gramedia, 1989).

Yusuf, Slamet Effendi, et al., *Dinamika Kaum Santri*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983).



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA