

Tafsir Ilmiah Sebagai Implementasi Integrasi Ilmu: Kasus UIN Maulana Malik Ibrahim Malang¹

Wardani

Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin
mwardanibjm@gmail.com

Diterima 15 Agustus 2022 | Direview 05 September 2022 | Diterbitkan 13 September 2022

Abstract

Following the changing status of many State Islamic Institutes of Islamic Studies into State Islamic Universities in Indonesia, the integration of Islam and science as the fundamental epistemological basis should be done, and its implementation has been characterized by attempts to interpret the Qur'an in the light of scientific perspective (al-tafsir al-'ilmi, scientific interpretation). This article is aimed to analyze thoughts on methods of this interpretation in the State Islamic University of Maliki (Malang) from Ian Barbour's classification of modes of religion-science integration into the natural theology, the theology of nature, and philosophy of process. This article concludes that this university develops the theology of nature in the sense that the Qur'an through its paradigm and spirit is regarded to contain verses that explain many aspects of science. The "Qur'anic paradigm" constitutes a world-view that, as perceived, unifies many schools of thought and approach. Meanwhile, the "Qur'anic spirit" is moral teaching of the Qur'an that can be functioned as psychological explanations and solutions of human's conditions.

Keyword: *Integration of Science; Paradigm of the Qur'an; Scientific Interpretation; Spirit of the Qur'an; Theology of Nature*

Abstrak

Menyusul berubahnya status banyak Institut Agama Islam Negeri menjadi Perguruan Tinggi Islam Negeri di Indonesia, maka integrasi Islam dan sains sebagai landasan epistemologis fundamental harus dilakukan, dan implementasinya diwarnai dengan upaya penafsiran al-Qur'an dalam perspektif ilmiah (al-tafsir al-'ilmi, interpretasi ilmiah). Artikel ini bertujuan untuk menganalisis pemikiran tentang metode penafsiran di Universitas Islam Negeri Maliki (Malang) dari klasifikasi mode integrasi agama-ilmu Ian Barbour ke dalam natural theology, theology of nature, dan philosophy of process. Artikel ini menyimpulkan bahwa universitas ini mengembangkan theology of nature dalam arti bahwa Al-Qur'an melalui paradigma dan semangatnya dianggap mengandung ayat-ayat yang menjelaskan banyak aspek ilmu pengetahuan. "Paradigma Al-Qur'an" merupakan pandangan dunia yang, seperti yang dirasakan, menyatukan banyak aliran pemikiran dan pendekatan. Sedangkan "roh Al-Qur'an" adalah ajaran moral Al-Qur'an yang dapat difungsikan sebagai penjelasan psikologis dan solusi kondisi manusia.

Kata kunci: *Integrasi Ilmu; Paradigma al-Qur'an; Spirit al-Qur'an Tafsir Ilmiah; Teologi Alam*

Pendahuluan

Dalam perkembangan kelembagaan perguruan tinggi keagamaan Islam Negeri, sebanyak 17 PTKIN yang semula berstatus Institut Agama Islam Negeri (IAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN), UIN Syarif Hidayatullah, UIN Sunan Kalijaga, UIN Sunan Ampel, UIN Walisongo, UIN Maulana Malik Ibrahim, dan UIN Antasari. Bahkan, dalam Rencana Pembangunan Menengah Nasional (RPJM) Kementerian Agama, direncanakan peralihan IAIN menjadi 30 UIN sejak 2020.² Peralihan status menyisakan problem epistemologi keilmuan, karena peralihan itu mengandaikan adanya integrasi antara ilmu Islam dan ilmu pengetahuan umum. Meski masing-masing UIN, sebelum peralihan status, telah merumuskan filosofi integrasi

¹Tulisan ini adalah hasil penelitian dengan judul "Tafsir Ilmiah (*al-Tafsir al-'Ilmi*) Sebagai Integrasi Ilmu: Studi terhadap Konseptualisasi Metode Penafsiran dan Penerapannya di Universitas Islam Negeri di Indonesia", atas biaya BOPTN UIN Antasari tahun anggaran 2021.

²Nashih Nashrullah dan Novita Intan, "Kemenag Wacanakan Alih Status 30 IAIN Menjadi UIN", dalam <https://m.republika.co.id> (diakses 2 Maret 2021)

ilmunya, seiring dengan berjalannya waktu, persoalan yang kini ditunggu adalah bagaimana penerapannya dalam kajian-kajian keislaman.

Tafsir al-Qur`an adalah ilmu Islam yang utama dibandingkan ilmu-ilmu Islam lain, seperti teologi, fiqh, dan tashawuf, karena melalui tafsirlah, ajaran-ajaran al-Qur`an sebagai sumber utama ajaran Islam dipahami secara benar. Dalam konteks integrasi ilmu, tafsir ilmiah (*al-tafsir al-'ilmi*), yaitu penafsiran yang menggunakan sumber-sumber temuan ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu-ilmu sosial dan humaniora (*social sciences and humanities*), seperti biologi, fisika, sosiologi, antropologi, sejarah, dan filsafat. Tantangan untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu umum dalam bentuk tafsir ilmiah itu tersebut perlu dikaji dari dua aspek; pertama, konseptualisasi metode penafsirannya (*manhaj*); kedua, penerapannya dalam bentuk penafsiran (*tafsir*).

Fokus artikel ini adalah penerapan integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, dengan pertimbangan bahwa UIN ini adalah PTKIN yang paling gencar menerapkan jenis tafsir ini, dilihat dari perkembangan pemikiran tentang metodologi tafsirnya dan dari karya-karya tafsir ilmiah yang dipublikasikan.

Banyak karya-karya yang berisi penerapan tafsir jenis ini di UIN Malang, semisal: *Tafsir Fenomenologi Kritis dan Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik* karya M. Fauzan Zenrif, *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat* karya Muhammad Mahpur dan Zainal Habib, *Ekonomi Qur`ani: Doktrin Reformasi Ekonomi dalam al-Qur`an* karya Mishbahul Munir dan A. Djalaluddin.³

Kajian Pustaka

Kajian tentang tafsir ilmiah di Indonesia tidak menyentuh perkembangan yang kontinyu dan berlangsung secara sistematis dan mendalam yang dilakukan oleh PTKIN. Kajian-kajian yang dilakukan, misalnya, oleh Sulaiman (2019),⁴ Hasyim Haddade (2017),⁵ Sujiat Zubaidi Saleh (2016),⁶ dan Sulthan Syahril (2009)⁷ mengkaji tafsir jenis hanya dari perspektif yang sangat teoretis, dari kajian penafsiran ayat-ayat al-Qur`an yang menopangnya, searah perkembangannya, perdebatan di kalangan mufassir, hingga kajian isu tertentu. Sayangnya, kajian ini terpaku pada uraian normatif, tidak melihat penerapannya secara faktual. Kajian-kajian di Indonesia tentang hal ini dari aspek teori bahkan diwarnai dengan kajian-kajian tokoh tafsir Timur Tengah, seperti Zaghul al-Najjar.⁸

³Penulis mencatat setidaknya ada 29 judul buku yang berisi tafsir ilmiah seperti ini. Lihat lebih lanjut dalam Wardani, "Sosiologi al-Qur`an: Integrasi Ilmu Tafsir dan Ilmu Sosial", dalam Wardani, *Sosiologi al-Qur`an: Menuju Masyarakat Ideal Berbasis Spiritualitas, Moderasi, dan Berperadaban Maju* (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020), xi.

⁴Sulaiman, "Tafsir Ilmi dalam Perspektif al-Qur`an", dalam *al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur`an dan Hadits*, vol. 2, no. 2 (2019), 164-175.

⁵Hasyim Haddade, "Air Perspektif al-Qur`an dan Sains", dalam *Jurnal Tafsire*, vol. 4, no. 2 (2016), 17-30.

⁶Sujiat Zubaidi Saleh, "Epistemologi Penafsiran Ilmiah al-Qur`an", dalam *Tsaqafah*, vol. 7, no. 1 (2011), 109-132.

⁷Sulthan Syahril, "Kontroversi Para Mufassir di Seputar Tafsir bi al-Ilmi", dalam *Millah*, vol. 8, no. 2 (2009), 225-239.

⁸Andria Bakti Mahendra, "Metodologi Penafsiran Ilmiah Zaghul al-Najjar terhadap Ayat Eskatologis mengenai Kematian", skripsi (Jambi: UIN Sulthan Thaha Saifuddin, 2020); Dwi Indah Sari,

Kajian atas fakta faktual tentang penerapan tafsir ilmiah di Indonesia lebih banyak hanya dilakukan terhadap penafsiran individual, baik pada fase awal perkembangan tafsir di Indonesia, seperti tafsir *an-Nur* karya T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy,⁹ *al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* karya Achmad Baiquni¹⁰ maupun tafsir-tafsir modern, seperti *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab,¹¹ *Tafsir Salman* karya ilmuwan ITB,¹² dan *Ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan* karya Agus Purwanto.¹³ Di samping berisi kajian atas pandangan teoretis dan penerapan tafsir ilmiah, kajian atas karya individual juga diwarnai oleh kajian tentang kepentingan atau ideologi tafsir, seperti tampak dalam kajian Ulya Fikriyati.¹⁴ Kajian-kajian atas penafsiran saintifik secara individual tentu saja hanya memiliki pengaruh yang terbatas, karena penafsirannya bersifat individual, bukan penafsiran saintifik yang berakar dari perspektif kelimuan perguruan tinggi keagamaan Islam dalam bentuk rumusan kebijakan visi dan misi integrasi ilmu yang mendasarinya, basis metodologi penafsiran yang terancang dengan baik dan sistematis. Filosofi integrasi ilmu dan metodologi tafsir menghasilkan penafsiran saintifik yang lebih massif dan mendalam, seperti yang dilakukan oleh para akademisi di berbagai PTKIN di Indonesia.

Artikel, *Thematic Scientific Interpretation of the Qur'an in Indonesia*, sama halnya dengan kajian-kajian di atas yang menyoroti kajian-kajian tafsir ilmiah secara individual, sebenarnya juga lebih cenderung kepada pemetaan karya-karya tafsir individual. Artikel ini berkesimpulan bahwa ada 3 kategori tafsir ilmiah tematik di Indonesia, yaitu karya berupa buku dan *compendium* yang berisi kajian tema-tema umum, karya berupa buku dan risalah yang menghadirkan berbagai tema dilihat dari sudut pandangan tafsir ilmiah, dan karya dalam bentuk antologi yang berisi uraian ilmiah kemukjizatan al-Qur'an.¹⁵

Di Indonesia, selain PTKIN, lembaga yang concern terhadap kajian tafsir ilmiah adalah Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) yang telah menghasilkan rangkaian *tafsir 'ilmī*. Faizin (2020) telah mengkajinya dalam konteks penafsiran ayat-

⁹“Penafsiran Zaghūl al-Najjār tentang Black Hole dalam QS. At-Takwīr Ayat 15-16”, skripsi (Semarang: UIN Walisongo, 2019).

⁹Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, “Geliat Tafsir ‘Ilmi di Indonesia dari Tafsir An-Nur Hingga Tafsir Salman”, dalam *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 2, no. 2 (2017), 239-257.

¹⁰Lihat Nur Hamiyatun, “Pemikiran Tafsir Ilmi Karya Ahmad Baiquni”, dalam *At-Tubfah: Jurnal Keislaman*, vol. 7, no. 2 (2018): 69-80; idem, dalam *al-Ibrab: Jurnal Pendidikan dan Keilmuan Islam*, vol. 3, no. 1 (2018), 29-41.

¹¹Muhammad Syahril Razali Ibrahim, “Tafsir ‘Ilmi: Kajian Metodologis atas Ayat-ayat Kauniyah dalam Tafsir al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab”, dalam *Sosio-Religia*, vol. 9, edisi khusus (2010), 33-45.

¹²Lihat Hamiyatun, “Pemikiran Tafsir Ilmi...”; Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, “Geliat Tafsir ‘Ilmi...”.

¹³Muhammad Anwar Rudin, “Studi *Tafsir Ilmi*; Kritik Metodologis *Ayat-ayat Semesta* Karya Agus Purwanto”, skripsi (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2019).

¹⁴Ulya Fikriyati, “Tafsir ‘Ilmi Nusantara: Antara Kepentingan Ideologis dan Kebutuhan Pragmatis (Menimbang Tafsir Karya Ahmad Baiquni)”, dalam *al-Burhan*, vol. 13, no. 1 (2013): 51-68.

¹⁵M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, “Thematic Scientific Interpretation of the Qur'an in Indonesia”, dalam *Advances in Social Sciences, Education and Humanities Research* (ASSEHR), vol. 137 (2017): 43-50.

ayat yang berkaitan dengan kisah-kisah al-Qur`an,¹⁶ Ali Hamdan dan Miski (2019) tentang lebah,¹⁷ dan Fitri Purwati (2018) tentang astronomi dalam al-Qur`an.¹⁸ Ahmad Muttaqin (2016) mengkajinya dari perspektif kepentingan pemerintah di dalamnya, meski tidak diuraikan secara argumentatif dan memadai.¹⁹

PTKIN yang berbentuk UIN memiliki posisi yang strategis dalam upaya untuk mengintegrasikan ilmu Islam dengan sains. Melalui perguruan tinggi inilah, tafsir ilmiah ditata di atas landasan filosofisnya tentang integrasi ilmu dan diberikan landasan metodologisnya sebelum diterapkan dalam bentuk penafsiran. Kajian-kajian selama ini tentang tafsir ilmiah sebagai bentuk integrasi ilmu dilakukan oleh Ach. Maimun (2019) terbatas pada pandangan tokoh-tokoh Islam, baik ulama klasik, seperti Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dan al-Ghazālī, dan intelektual kontemporer, seperti Fazlur Rahman dan Golsyani.²⁰ Akibatnya, seperti pada kajian-kajian di atas, uraiannya bersifat teoretis, bahkan tidak dalam konteks keindonesiaan. Kajian tafsir ilmiah sebagai integrasi ilmu dilakukan oleh Faizin (2017). Namun, yang ia maksud dengan integrasi ilmu di sini adalah pertama, bentuk integrasi ilmu, yaitu deduktif-konfirmatif, di mana teori ilmu pengetahuan dijadikan sebagai penjelas ayat-ayat al-Qur`an yang relevan; kedua, paradigma, yaitu paradigma teologi sebagai basis integrasi dan paradigma integrasi sebagai instrumen pengembangan nilai.²¹

Sejauh pelacak penulis, kajian-kajian integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah selama ini di Indonesia tidak menyentuh perkembangan yang sangat marak di PTKIN, khususnya ketika IAIN beralih status ke UIN. Kajian-kajian yang selama ini dilakukan lebih banyak berfokus pada filosofi atau paradigma integrasi ilmu dan trend perkembangannya.²² Kajian tentang penerapan integrasi ilmu di PTKIN yang dilakukan oleh Mujiburrahman et. al., meski fokus pada aspek pembelajaran dan

¹⁶Faizin. "Kisah al-Qur`an dalam Tinjauan Sains (Studi atas Serial Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI), dalam *al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, vol. 4, no. 1 (2020): 77-96.

¹⁷Ali Hamdan dan Miski, "Studi atas Tafsir Ilmi Lebah Menurut al-Qur`an dan Sains Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur`an Kemenag RI di Youtube," dalam *Religia: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, vol. 22, no. 2 (2019): 248-266.

¹⁸Fitri Purwati, "Metode Tafsir Ilmi Kementerian Agama (Studi Penafsiran Ayat-ayat Astronomi), skripsi (Banten: Universitas Islam negeri Sultan Muhammad Hasanuddin, 2018).

¹⁹Ahmad Muttaqin, "Konstruksi Tafsir Ilmi Kemenag RI-LIPI: Melacak Unsur Kepentingan Pemerintah dalam Tafsir", dalam *Religia*, vol. 19, no. 2 (2016), 74-88.

²⁰Ach. Maimun, "Integrasi Agama dan Sains Melalui Tafsir 'Ilmi (Mempertimbangan Signifikansi dan Kritiknya)", dalam *'Anil Islam*, vol. 12, no (2019), 36-62.

²¹Faizin, "Integrasi Agama dan Sains dalam Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI", dalam *Jurnal Ushuluddin*, vol. 25, no. 1 (2017), 19-33.

²²Abu Darda, "Integrasi Ilmu dan Agama: Perkembangan Konseptual di Indonesia", dalam *At-Ta`dib*, Vol. 10, No. 1 (Juni 2015), 33-46; Abdul Aziz, "Paradigma Integrasi Sains dan Agama: Upaya Transformasi IAIN Lampung ke Arah UIN", dalam *al-Adyan*, Vol. VIII, No. 2 (Juli-Desember 2013), 67-90; Muhammad Nur, "Paradigma Keilmuan UIN Raden Intan Lampung", dalam *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 1 (Juni 2018), 1-20; Anshori dan Zaenal Abidin, "Format Baru Hubungan Sains Modern dan Islam (Studi Integrasi Keilmuan atas UIN Yogyakarta dan Tiga Universitas Islam Swasta Sebagai Upaya Membangun Sains Islam Seutuhnya Tahun 2007-2013)", dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 15, No. 1 (Juni 2014), 90-108; Muhammad Muslih, "Tren Pengembangan Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 12, No. 1 (2017), 104-139; Toto Suharto, "The Paradigm of Theo-Antropo-Cosmocentrism: Reposition of the Cluster of Non-Islamic Studies in Indonesian State Islamic Universities", dalam *Walisono*, Vol. 23, No. 2 (November 2015), 252-282.

penelitian, tidak menyentuh persoalan penerapannya dalam penelitian khususnya dalam bentuk tafsir ilmiah.²³

Kajian-kajian hubungan agama dan sains di sekolah dan perguruan tinggi di Barat, seperti dilakukan oleh Joseph W. Shane et. al. (2016),²⁴ Lluís Aviedo dan Alvaro Garre (2015),²⁵ Christopher P. Scheitle (2011),²⁶ Michael J. Ries (2010),²⁷ Lisa Michelle Martin-Hanse (2008),²⁸ Harry L. Shipman et.al (2002),²⁹ hanya menyentuh problematika pengajaran sains dihubungkan dengan agama serta respon para mahasiswa/siswanya atas konflik antara keduanya. Persoalan hubungan antara agama dan sains ini memang menjadi isu serius, karena dominasi sains dalam menjelaskan berbagai fakta alam yang kemudian dikontraskan dengan penjelasan agama yang dianut.

Tafsir ilmiah memang khas merupakan problem yang dihadapi oleh perguruan tinggi Islam, di mana tafsir diajarkan. Namun, sayangnya, perguruan-perguruan tinggi di negara-negara Islam, seperti al-Azhar, isu ini bergulir begitu saja tanpa dikaji secara serius. Kajian tentang hubungan agama dan sains yang perlu disebut di sini adalah kajian Nasser Mansour, yaitu bahwa konflik antara sains dan agama di benak para guru/ dosen di Mesir adalah karena sains dipersepsikan berasal dari Barat (anti-Eurocentrisme) dan pengaruh kuat ide penciptaan (*creationism*), karena basis ajaran yang dianut kuat, dibandingkan pandangan bahwa alam adalah hasil dari proses evolusi (*evolutionism*). Faktor lain adalah karena efek negatif penggunaan sains.³⁰

Berbeda dengan kajian-kajian terdahulu, kajian yang akan dilakukan ini terfokus pada perkembangan pemikiran metode tafsir ilmiah dan penerapannya dalam karya-karya tafsir yang dilihat secara komprehensif sebagai bagian penerapan integrasi ilmu yang filosofinya telah dicanangkan oleh masing-masing UIN ketika peralihan statusnya dari IAIN. Dengan demikian, penelitian ini meneliti isu dari perspektif yang lebih luas, karena sebagai integrasi ilmu secara kelembagaan, bukan individual.

Kerangka Teori

Penelitian ini adalah penelitian dengan pendekatan interdisipliner (*interdisciplinary approach*) dengan dua tingkat. Pertama, kajian normatif dari perspektif ilmu tafsir, yaitu tentang bagaimana tafsir ilmiah dirumuskan secara metodologi. Kedua, penafsiran saintifik dalam bentuk penerapannya

²³Lihat Mujiburrahman, M. Rusydi, dan Musyarrafah, *Integrasi Ilmu: Kebijakan dan Penerapannya dalam Pembelajaran dan Penelitian di Beberapa UIN* (Banjarmasin: Antasari Press, 2018).

²⁴Joseph W. Shane et. al., "Beyond Evolution: Addressing Broad Interactions between Science and Religion in Science Teacher Education", dalam *Journal of Science Teacher Education*, vol. 27, no. 2 (2016), 165-181.

²⁵Lluís Aviedo dan Alvaro Garre, "The Interaction between Religion and Science in Catholic Southern Europe (Italy, Spain, Portugal)", dalam *Zygon*, vol. 50, no. 1 (2015), 172-191.

²⁶Christopher P. Scheitle, "U.S. College Students' Perception of Religion and Science: Conflict, Collaboration or Independence? A Research Note", dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, no. 1 (2011), 175-186.

²⁷J. Ries, "Science and Religion: Implications for Science Educator", *Cultural Studies of Science Education* 5 (2010), 91-101.

²⁸Lisa Michelle Martin-Hanse, "First-Year Students' Conflict with Religion and Science, dalam *Science and Education* 17 (2008), 317-357.

²⁹Harry L. Shipman et.al., "Changes in Student View of Religion and Science in a College Astronomy Course", dalam *Science Education*, vol. 86, no. 4 (2002), 526-547.

³⁰Nasser Mansour, "Science Teacher's View of Science and Religion vs the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?", dalam *Science Education* 95, no. 2 (2011), 296-297.

Dalam konteks pertama, akan dikaji tentang bagaimana ilmu tafsir secara metodologis diintegrasikan dengan sains, baik ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu sosial dan humaniora (*social sciences and humanities*). Teori yang diterapkan untuk menganalisis integrasi pada level metodologi tafsir ini adalah perspektif filsafat ilmu, dalam ranah ontologi, epistemologi, dan aksiologi tentang bagaimana al-Qur'an difungsionalisasikan dalam proses keilmuan. Dalam perspektif ini, fungsionalisasi al-Qur'an dalam konteks integrasi ilmu bisa diklasifikasikan: (1) fungsi al-Qur'an dalam perumusan hakikat ilmu, (2) fungsi al-Qur'an dalam perumusan teori (*theory building*), metode dan sumber ilmu, dan (3) fungsi al-Qur'an sebagai rujukan nilai.³¹

Dalam konteks kedua, akan dikaji bagaimana pola atau model integrasi ilmu yang dikembangkan. Secara teoretik, pandangan tentang hubungan antara agama dan sains bisa diklasifikasikan menjadi empat model. Pertama, pandangan instrumental, yaitu bahwa ilmu adalah sesuatu yang netral, karena ilmu hanyalah alat (instrumen) yang baik-buruknya tergantung pada penggunaannya. Kedua, islamisasi ilmu, yaitu bahwa ilmu dianggap tidak netral, karena ia lahir dan tumbuh dari pandangan-dunia perumusannya, sehingga ilmu yang berkembang di Barat harus dikritisi, atau disesuaikan dengan ajaran Islam (diislamisasikan). Ketiga, saintifikasi Islam, yaitu bahwa Ilmu harus dibangun dari khazanah Islam sendiri, bukan dengan islamisasi ilmu, apalagi dengan menerima ilmu Barat begitu saja. Keempat, integralisme, yaitu bahwa Islam dan ilmu pengetahuan modern harus diintegrasikan secara bersamaan, baik pada ranah ontologi, epistemologi, maupun aksiologi.³²

Tipologi model hubungan agama dan sains yang juga searah adalah: (1) bahwa keduanya masing-masing berdiri sendiri (*target-dependent thinking*), (2) keduanya bisa disintesiskan dalam wujud lain (*synthetic thinking*), dan (3) keduanya bisa diintegrasikan (*integrated thinking*).³³ Tipologi yang umum dipakai dikemukakan oleh Ian Barbour, yaitu konflik, independen, dialog, dan integrasi. Perspektif untuk melihat integrasi dalam penelitian ini diadopsi dari Barbour yang dikemukakan melalui tiga model, yaitu: (1) model teologi natural (*natural theology*), yaitu bahwa sains dimanfaatkan untuk menopang keyakinan dalam agama, seperti argumen kosmologis modern yang digunakan untuk membuktikan adanya Tuhan; (2) teologi alam (*theology of nature*), yaitu bahwa, bertolak dari agama, bukan dari sains, sebagai kerangka untuk memperkaya, bahkan mengkritik, temuan-temuan sains, seperti McGrath (2016) mengembangkan teologi Kristen tentang alam, di mana penjelasan sains ditinjau dari perspektif Kristen; (3) melalui filsafat proses Whitehead.³⁴ Menurut filsafat proses, segala sesuatu selalu

³¹Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007); idem, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017. Tentang contoh penerapan perspektif ini dalam kajian integrasi ilmu, lihat, Wardani, "Posisi al-Qur'an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo, dalam *Nun*, vol. 4, no. 1 (2018), 107-157.

³²M. Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016), 18-19.

³³Christine H. Legare dan Aku Visala, "Between Religion and Science: Integrating Psychological and Philosophical Accounts of Explanatory Coexistence", dalam *Human Development*, vol. 54, no. 3 (2011): 171-172.

³⁴Ian Barbour, "Four Ways of Relating Religion and Science: Conflict, Independence, Dialogue and Integration" (chapter one of *Religion in an Age of Science* (<https://www.openhorizons.org/four-ways-of-relating-religion-and-science-8203conflict-independence-dialogue-and-integration.html>, 25 Maret 2021), dalam "Religion and Science", dalam *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/religion-science/#ModelInteBetwScienReli> (25 Maret 2021).

dalam proses menjadi, tidak mandeg atau statis, melainkan secara dinamis berkembang. Perkembangan itu seiring dengan berjalannya waktu dan kegiatan yang saling terkait dalam suatu proses. Oleh karena itu, perkembangan itu berproses secara kontinyu.³⁵ Dalam konteks ini, sains dan agama, merupakan dua entitas yang dianggap tetap berproses dalam pengertian bahwa meski dalam agama, ada inti (*core*) ajaran yang bersifat universal dan langgeng, namun sebagian dari agama adalah pemahaman terhadap wahyu yang menyejarah dan tidak tertutup untuk ditinjau. Begitu juga, sains meskipun berisis teori dan hukum, temuannya bersifat nisbi, dan tetap berproses secara berkelanjutan.

Hubungan sains-agama dan sikap/ pandangan terhadap keduanya bisa digabungkan sebagai berikut:

Hubungan Sains-agama	Konflik		Independen	Dialog	Integrasi
Sikap/pandangan	Islami -sasi ilmu	Sainti- fikasi Islam	Instrumentalis	Terbuka	Integralisme
	Saling bertentangan		-Berdiri sendiri, tidak saling “menyapa” -Sains hanya sebagai alat	Berdiri sendiri, membuka diri	<i>Teologi natural</i> (sains menjelaskan agama) <i>Teologi alam</i> (agama menjelaskan sains) <i>Filsafat proses</i> (Sains dan agama sama-sama bisa saling menjelaskan)

Dalam penelitian ini, unsur-unsur yang akan dicermati adalah bagaimana integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah dari perspektif teori hubungan agama dan sains, seperti apakah hanya instrumentalis dan konflik, serta bagaimana hubungan antara kedua dari perspektif Ian Barbour dan beberapa teori di atas yang terkait.

Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian deskriptif kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*). Sumber utama penelitian ini adalah tentang dua hal. Pertama, teoretisasi metodologi penafsiran ilmiah. Kedua, penerapannya dalam bentuk penafsiran. Penelusuran dilakukan terhadap karya-karya individual. Ketiga, pemikiran metodologi dan penerapannya tersebut dianalisis dari pendekatan *ilmiah-cum-doktriner*³⁶ atau pendekatan interdisipliner, di mana pendekatan sains (sosial dan humaniora) dan

³⁵https://id.wikipedia.org/wiki/Filsafat_proses#:~:text=nilai%2Dnilai%20kemanusiaan.-,Sistem%20Filsafat%20Proses,pengamatan%20ini%2C%20filsafat%20organisme%20lahir.&text=Satuan%20terkecil%20dan%20mendasar%20dalam%20proses%2C%20Whitehead%20sebut%20sebagai%20entitas%20aktual. (28 Maret 2021).

³⁶Istilah ini diperkenalkan oleh A. Mukti Ali dalam berbagai tulisannya.

ajaran agama (doktriner) diterapkan secara bersamaan. Pendekatan doktriner dimaksud adalah pendekatan dalam ilmu tafsir yang sumbernya dari literatur ilmu-ilmu tentang al-Qur`an (*'ulum al-Qur`an*). Pendekatan ilmiah yang dimaksud di sini adalah pendekatan filosofis. Pendekatan filosofis diterapkan untuk menelusuri model integrasi ilmu pada tataran ontologis, epistemologis, maupun aksiologis dari kerangka teori Ian Barbour tentang 3 model integrasi sains dan agama

Temuan dan Pembahasan

A. Filsafat Sosial al-Qur`an, Penelitian Sosial Berparadigma al-Qur`an, dan Tafsir Fenomenologi Kritis: Model M. Fauzan Zenrif

Nama M. Fauzan Zenrif adalah penulis dari UIN Malang yang banyak mencetuskan pemikiran tentang metode tafsir ilmiah dan penerapannya. Di antara karya-karya di bidang tafsir adalah: *Islamisasi Ekonomi: Studi Tematik Konsep Perniagaan dalam al-Qur`an, Pendekatan Tafsir Sosial dan Wacana Kerukunan Antarumat Beragama Kaum Santri, Tafsir Integratif: Kepemimpinan Perempuan dalam Keluarga, dan Keluarga Muslim Kontemporer: Antara Realitas, Normativitas, dan Mitos*.

Ia adalah penulis yang patut diperhitungkan dalam konteks integrasi ilmu di UIN Malang, karena dari beberapa karyanya, ia banyak mewacanakan berbagai pemikiran tentang metode tafsir ilmiah dan penerapannya, baik dalam bentuk penelitian tafsir berparadigma sosiologis maupun penelitian tafsir sebagai kajian literatur berperspektif kajian integratif. Di antara pemikirannya tentang integrasi ilmu adalah filsafat sosial al-Qur`an, penelitian sosial berparadigma sosial, tafsir fenomenologi kritis, dan tafsir integratif.

1. Filsafat Sosial al-Qur`an (Kajian Teoretik)

Integrasi ilmu yang ditawarkannya adalah filsafat sosial al-Qur`an. Ide tentang hal ini diilhami dari pemikiran sosiolog muslim di dunia, yaitu Ibn Khaldūn dan Ali Shari`ati. Sebagaimana diketahui, Ibn Khaldūn adalah penulis karya monumental dalam bidang sejarah dan sosiologi, yaitu *Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubātada` fi Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man Aṣarabum min Dzawī al-Ṣultān al-Akbar* dengan pengantarnya yang terkenal, *Muqaddimah*. Menurut Zenrif, sosok Ibn Khaldūn merupakan pemikir besar filsafat sosial. Menurutnya, ia mengemukakan pemikiran tentang filsafat tentang masyarakat (filsafat sosial). Ibn Khaldūnlah, sebagaimana dikutip oleh Zenrif, mengemukakan tiga tahap perkembangan masyarakat, yaitu masyarakat generasi primitif yang dipenuhi dengan kekerasan dan ketidakberadaban dan bercirikan ikatan promordialisme (*'aṣabiyyah*) yang kuat, masyarakat menengah yang bercirikan luntarnya ikatan primordialisme dan menetap, dan yang terakhir, masyarakat yang sudah tidak mementingkan ikatan primordialisme.³⁷ Tidak tampak tentang adanya pemikiran tokoh ini yang diadopsi oleh Zenrif untuk membangun pandangannya tentang filsafat sosial al-Qur`an. Tampaknya, bahwa ia hanya terinspirasi dengan pemikiran tokoh ini yang mencoba mengemukakan teori tentang filsafat sosial yang dianggap merepresentasi secara orisinal pandangan tentang sosiologi Islam.

Ali Shari`ati tentu saja tidak asing lagi dalam konteks sebagai ideolog revolusi Iran dan pemikir ulung yang mengosong berbagai ide islamisasi pengetahuan sebagai

³⁷M. Fauzan Zenrif, *Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik* (Malang: UIN-Malang Press, 2006), 9-11.

kritiknya terhadap pemikiran Barat yang sekuler. Salah satu idenya yang terpenting adalah tentang sosiologi Islam. *On the Sociology of Islam* (Tentang Sosiologi Islam) adalah salah satu karya di mana Ali Shariati mengemukakan idenya tentang sosiologi Islam dan kritik atas pemikiran Barat seperti Marxisme. Yang menjadi daya tarik bagi Zenrif dari pemikiran Shariati adalah tipologi masyarakat Syiah menjadi Syiah asli (*pure Shi'ism*) dan Syiah palsu (*Replication Shi'ism*). Abū Dzarr al-Ghifārī dan 'Ali bin Abī Ṭālib, dalam pandangan Shariati, merupakan dua sosok yang menjadi simbol Syi'ah asli yang menjadi oposan terhadap penguasa yang diktator.³⁸

Poin penting catatan Zenrif terhadap pemikiran dua tokoh pemikiran sosiologi Islam ini adalah bahwa “keduanya mengikuti filsafat sosial yang menyatakan bahwa masyarakat mempunyai wataknya sendiri dan progresif, tidak pasif”. Dari sini, ia berasumsi bahwa pandangan kedua tokoh ini hampir sama dengan paradigma Galilean yang berbeda paradigma Aristotelian maupun Leibnizian, yaitu bahwa seluruh alam semesta ini pada hakikatnya dipahami sebagai suatu himpunan fragmen yang berhubungan-hubungan secara interaktif dalam suatu jaringan kausalitas yang berlangsung tanpa henti dan tanpa mengenal titik henti di tengah alam objektif.³⁹ Di sini, tampak sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa pemikir Muslim yang cenderung apologetis, pemikiran kedua tokoh ini disejajarkan dengan pemikir Barat. Ini tentu, sedikit banyak, berbeda dengan pendirian Shariati yang segan untuk mengidentifikasi pemikirannya dengan pemikiran Barat, karena pemikiran yang dikemukakannya justru merupakan kritik atas pemikiran Barat. Tidak jelas benang-merah yang menghubungkan penyejajaran (paralelisme), atau bahkan penyamaan ini, dengan ide yang akan dibangun oleh Zenrif berkaitan dengan filsafat sosial al-Qur'an. Pemikiran tokoh ini hanya sebagai media inspirasi, tidak dikembangkan, malah ditinggal, selanjutnya ia kemudian mengembangkan filsafat sosial al-Qur'an.

Nama lain yang menginspirasinya adalah Murtadha Muthahhari, seorang filosof Iran yang terdidik dalam pengetahuan tentang pemikiran Barat dan mengembangkan ide-ide tandingan yang menurutnya khas Islam. Catatan tentang pendekatan yang diberikan oleh Zenrif adalah pendekatan Ibn Khaldūn dan Ali Shariati dalam mendekati isu-isu filsafat sosial adalah fenomenologis-historis, sedangkan pendekatan Murtadha Muthahhari adalah pendekatan normatif.⁴⁰ Zenrif tidak menjelaskan apa yang ia maksud dengan pendekatan fenomenologis-historis. Namun, tampak ia memperlakukannya dengan pendekatan fenomenologis-kritis, yang pernah ia rumuskan dan terapkan dalam disertasinya tentang tafsir, yaitu “memadukan antara analisis teks dan konteks perilaku kepemimpinan keluarga Bani Isma'il”.⁴¹ Meskipun, “kritis” dalam konteks ini tidak begitu jelas dalam pengertian apa, namun tampaknya, interrelasi (saling mengisi) antara tafsir teks dan realitas sebagai tafsir yang hidup, pengertian “kritis” tampak bisa dipahami. Di sisi lain, pendekatan normatif adalah pendekatan dengan menggali filsafat sosial dari ayat-ayat al-Qur'an.⁴²

Lalu, apa yang dimaksud dengan filsafat sosial al-Qur'an sendiri? Filsafat sosial sendiri, menurutnya, adalah penjelasan filosofis yang melatarbelakangi berbagai

³⁸Zenrif, *Realitas*, 13.

³⁹Zenrif, *Realitas*, 14-15.

⁴⁰Zenrif, *Realitas*, 15-16.

⁴¹Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis: Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realitas* (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 11.

⁴²Zenrif, *Realitas*, 16.

pandangan tentang masyarakat, semisal: apakah masyarakat menentukan anggotanya, atau anggotanya menentukan masyarakatnya. Bertolak dari kritiknya atas dua pandangan filsafat sosial di Barat, yaitu pertama, pandangan atomisme yang melihat anggota masyarakat sebagai individu yang bebas menentukan gerak masyarakat dan pandangan holisme yang menyatakan sebaliknya. Menurut Zenrif, pandangan atomisme lebih dekat kepada ilmu fisika, sedangkan pandangan holisme lebih dekat kepada ilmu biologi.⁴³ Dalam telaah tafsir tematik (*mawḍūʿī*) yang disebutkan menerapkan pendekatan integratif antara pandangan al-Qurʿan dan sains (tampak ia menerapkan berbagai disiplin ilmu; filsafat, sosiologi, dan sejarah), ia membantah kedua tesis tersebut dengan mengatakan bahwa “masyarakat dibentuk melalui pembentukan kerjasama antarindividu yang diikat dengan adanya kontrak sosial antara kedua belah pihak. Sekalipun pada mulanya masyarakat mempunyai kesadaran universal, yaitu suatu kesadaran bahwa mereka merupakan suatu komunitas, akan tetapi setelah melakukan akselerasi sosial, setiap individu mempunyai kesadaran sosial yang berbeda sehingga menghasilkan kelompok-kelompok berdasarkan kesadaran akseleratif tersebut”.⁴⁴

Di samping tiga tokoh yang menjadi inspirasi, Zenrif dipengaruhi oleh tulisan penulis terkenal dari International Institute of Islamic Thought (IIIT), Ṭāhā Jābir al-ʿAlwānī, melalui karyanya, “The Qurʿān: the Primary Source of Knowledge” dalam *The Qurʿān and the Sunnah: the Time-Space Factor*, ed. Anas S. al-Shaikh-Ali dan tulisan Syed Muḥammad Dawilah al-ʿEdrus, *Islamic Epistemology: an Introduction to the Theory of Knowledge in al-Qurʿan* yang diterbitkan oleh *The Islamic Academy* di Cambridge. Kedua tulisan ini memiliki arahnya kurang-lebih sama, yaitu menempatkan al-Qurʿan tidak semata-mata sebagai kitab suci yang berisi ajaran normatif dan, bahkan, hanya ritual, melainkan sebagai kitab suci yang menjadi referensi ilmu pengetahuan (*al-ʿilm*) dan aktivitas berpikir (*al-fikr*).⁴⁵

Sebagai titik-tolak untuk menyatakan bahwa al-Qurʿan adalah sebuah kitab suci yang berisi pengetahuan; pertama, secara historis, dibuktikan sejak masa klasik hingga sekarang menurut Zenrif, bahwa pemahaman terhadap kandungan al-Qurʿan telah menghasilkan ilmu-ilmu keislaman klasik, seperti ilmu kalām, ilmu tafsīr, ilmu bahasa, ilmu logika hingga ilmu taṣawwuf. Kedua, studi kontemporer tentang al-Qurʿan juga telah menghasilkan ilmu-ilmu pengetahuan modern, seperti ilmu alam dengan merujuk ke karya-karya Ahmad Baiquni dan Harun Yahya, seni dan sastra sebagaimana dibuktikan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Aḥmad Khalafullāh, ilmu ekonomi sebagaimana antara lain ditunjukkan oleh Afzalur Rahman, ilmu politik sebagai dibuktikan oleh Abd. Muin Salim tentang kekuasaan politik, kesehatan mental sebagaimana tampak dari karya Dadang Hawari, dan sosiologi sebagaimana dibuktikan oleh Murtadha Muthahhari melalui kajian tentang masyarakat dan sejarah dalam al-Qurʿan dan kritiknya terhadap Marxisme.⁴⁶

Untuk membuktikan tentang apa yang diklaimnya sebagai filsafat sosial al-Qurʿan, Zenrif melakukan studi tafsir tematik dengan membahas tentang pertama, “filsafat keluarga”. Keluarga dipandang sebagai wujud dualisme kosmis (*ḥamjiyyah*),

⁴³Zenrif, *Realitas*, 20.

⁴⁴Zenrif, *Realitas*, 42-43.

⁴⁵Zenrif, *Realitas*, 20.

⁴⁶Zenrif, *Realitas*, 21-22. Lihat juga Zenrif, “Islamisasi Metode Berpikir: Sebuah Pemikiran Awal”, dalam *el-Harakah*, Edisi 57, Tahun XXII (Desember 2001-Februari 2002).

karena dibentuk dari adanya pernikahan yang disebutnya sebagai “rukun sosial”, di mana nikah menjadi tanggungjawab kolektif masyarakat. Kemudian, ia mencoba menghubungkan keluarga sebagai unit yang harus memikul peran: tugas kekhalifahan (*istikhlāf*) dan tugas memakmurkan bumi (*isti'mār*), tugas beribadah (*al-'ibādah*), memikul amanah yang dibebankan kepada manusia (*al-amānah*), dan tugas kesaksian akan keesaan Allah (*al-syabādah*). Untuk menopang keterkaitan antarkonsep ini, Zenrif mengutip Q.s. al-Baqarah (2): 29, al-A'raf (7): 39, Hūd (11): 52, dan 61-68. Dua konsep pertama diadopsi dari penafsiran Abd. Muin Salim melalui karyanya, *Fiqh Siyāsah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*, sedangkan keterkaitan dengan konsep-konsep lain didapati dari karya Hibbah Rauf Izzat, Wanita dan Politik dalam Pandangan Islam.⁴⁷ Dari konsep tentang keluarga, Zenrif bertolak ke persoalan tentang hubungan individu dan masyarakat, dua isu yang dibahas oleh penulis Iran, Shariati dan Muthahhari, berfokus pada persoalan: apakah individu menentukan dirinya sendiri (indeterministik) atau dibentuk oleh kekuatan di luar diri, yaitu masyarakat (deterministik)?⁴⁸ Zenrif menjawab bahwa individu indeterministik (bebas) dengan merujuk ke sejumlah ayat al-Qur'an: Q.s. al-Baqarah: 58, al-Kahfi: 29, Fuṣṣilat: 40, al-Baqarah: 286. Namun, individu juga harus taat pada norma masyarakat (Q.s. al-Mā'idah: 50). Pilihan deterministik atau indeterministik tidak selalu merupakan jawaban rigid, karena, menurutnya, karena terkadang individu dianggap menentukan pilihannya, tapi terkadang ia tenggelam dalam kondisi sosialnya (Q.s. Al 'Imrān: 83, al-Ra'd: 11).⁴⁹

Di samping telaah konseptual-filosofis seperti itu, Zenrif juga melakukan telaah kesejarahan tentang “sejarah masyarakat”, atau yang disebut oleh M. Quraish Shihab disebut bangun-runtuh masyarakat, yaitu sejarah umat-umat terdahulu, seperti kaum 'Ād (tempat diutusnya Nabi Hūd), kaum Nabi Lūṭ, kaum Nabi Nūḥ, kaum Nabi Šāliḥ (Tsamūd). Runtuhnya umta-umat terdahulu adalah karena melalaikan kebutuhan spiritual. Keruntuhan itu sendiri memiliki hukum (*sunnat Allah*) yang berlaku umum.⁵⁰

Di samping itu, Zenrif juga membahas teori konflik dalam al-Qur'an. Teori ini sebenarnya muncul dalam bahasan filsafat sosial seperti melalui karya Karl Max (1818-1883) dan Fridrich Engels (1820-1895) yang dipengaruhi oleh teori Charles Darwin tentang evolusi dalam karyanya, *the Origin of Species*. Teori konflik yang menekankan pada pertentangan kelas, yaitu antara kaum borjuis dan kaum proletar, menurut Zenrif, memiliki banyak kelemahan. Seperti kesadaran penulis-penulis lain semisal Ali Shariati dan Murtadha Muthahhari, Zenrif mengkritik konsep Barat ini untuk dikonfrontasikannya dengan konsep al-Qur'an. Kesimpulan kajian tafsir tematik ini adalah bahwa teori konflik dalam al-Qur'an memiliki sisi-sisi kesamaan dengan teori konflik yang berkembang di Barat itu. Namun, pungkasnya, teori al-Qur'an lebih komprehensif, yaitu bahwa al-Qur'an tidak menonjolkan tendensi subjektif (psikologis) sebagai hal yang terpisah dari tendensi objektif (sosiologis). Bahkan, menurutnya, konsep al-Qur'an menggabungkan antara keduanya sebagai sebab yang membentuk perilaku sosial.⁵¹

⁴⁷Zenrif, *Realitas*, 26-27.

⁴⁸Zenrif, *Realitas*, 31.

⁴⁹Zenrif, *Realitas*, 32.

⁵⁰Zenrif, *Realitas*, 36-42. Lihat juga bahasan, “Di Bawah Bayang-bayang Pendekatan Tafsir: Pola Keberagaman Masyarakat”, Zenrif, *Realitas*, 101-146.

⁵¹Zenrif, *Realitas*, 59.

2. Penelitian Sosial Berparadigma al-Qur`an (Kajian Empiris)

Apa yang dimaksud dengan “paradigma al-Qur`an” itu? Paradigma diartikan sebagai cara pandang, atau lebih tepatnya, pandangan yang menyeluruh yang disebut dengan “pandangan-dunia” (*world view*). Pandangan-dunia berkaitan erat dengan pandangan tentang kebenaran yang merupakan bagian substansial dari metode penelitian, atau terkait dengan epistemologi dalam kajian filsafat ilmu. Dengan demikian, menurut Zenrif, paradigma al-Qur`an adalah pandangan tentang kebenaran ilmiah yang didasarkan atas “pandangan-dunia Islam” (*Islamic world-view*), khususnya pandangan-dunia al-Qur`an.⁵²

Posisi paradigma dalam kajian metode penelitian adalah pada cara berpikir, bahkan metode itu sendiri adalah cara berpikir ilmiah. Zenrif memulai uraian tentang hal ini dari berbagai pandangan epistemologi Barat; empirisme dan rasionalisme. Sebenarnya, menurutnya, kedua aliran dalam epistemologi itu juga dikenal dalam Islam. Ia mengemukakan bahwa rasionalisme pernah dilontarkan oleh, misalnya, Ibn Rusyd yang menganggap bahwa pengetahuan bisa diperoleh melalui perangkat logika, seperti dengan silogisme (*qiyās*). Begitu juga, empirisme juga pernah dilontarkan oleh Ibn Taymiyyah yang menyatakan bahwa pengetahuan diperoleh dengan mengetahui langsung objeknya. Bahkan, Zenrif mengutip pendapat al-Syāfi`ī bahwa ilmu bisa dikategorisasikan menjadi dua macam; ilmu umum, yaitu ilmu yang berkaitan dengan kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan oleh kaum muslimin, seperti kewajiban shalat dan zakat, yang dijelaskan dalam al-Qur`an dan Sunnah, dan ilmu khusus, yaitu ilmu yang berkaitan dengan rincian-rincian kewajiban tersebut yang tidak cukup hanya diperoleh melalui al-Qur`an dan Sunnah.⁵³

Dengan cara begitu, Zenrif ingin menyatakan bahwa rasionalisme dan empirisme tidaklah sesuatu yang asing dalam Islam sendiri, sehingga kemudian ia berkesimpulan, dengan mengutip pendapat Harun Nasution, bahwa ilmu pengetahuan Barat juga diperlukan dalam Islam.⁵⁴ Lalu, apa yang istimewa dari “paradigma al-Qur`an” yang ditawarkannya? Menurutnya, paradigma ini memadukan semua aliran tersebut.⁵⁵ Upaya untuk memadukan aliran-aliran tersebut, apalagi dari sumber pengetahuan Barat, sebagaimana tampak dari kritik beberapa pemikiran integrasi ilmu, seperti Kuntowijoyo dengan “islamisasi” dan M. Dawam Rahardjo dengan “dekolonialisasi ilmu”, bukanlah hal yang mudah. Menurut Zenrif, cara memadukannya adalah dengan diadaptasi dengan melalui proses islamisasi tersebut.

Paradigma al-Qur`an yang ia maksud berfungsi sebagai berikut. Pertama, secara epistemologis, al-Qur`an berfungsi sebagai sumber *grand theory* dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Menurutnya, ada dua fungsi yang mungkin dikembangkan dari posisi al-Qur`an ini, yaitu sebagai *justifikasi* (pembenaran), sebagaimana dilakukan oleh Ahmad Baiquni dengan tafsir ilmiahnya dalam karyanya, *al-Qur`an dan Ilmu Pengetahuan*, dan sebagai *kritik* atas ilmu pengetahuan Barat, sebagaimana dilakukan oleh Muḥammad Quṭb dengan telaaahnya terhadap pendidikan Islam, Abul A`la al-mawdudi juga tentang pendidikan Islam.⁵⁶ Kedua, menyatukan berbagai pandangan atau aliran

⁵²Zenrif, *Realitas*, 152.

⁵³Zenrif, *Realitas*, 148-150.

⁵⁴Zenrif, *Realitas*, 152-153.

⁵⁵Zenrif, *Realitas*, 150.

⁵⁶Zenrif, *Realitas*, 151.

yang berbeda; tidak hanya antara rasionalisme dan empirisisme, melainkan juga ketegangan antara penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif serta perangkat yang, menurutnya, bermuatan ideologis dan politis.⁵⁷

Karakteristik paradigma al-Qur`an adalah sebagai berikut. Pertama, dualitas, yaitu memadukan antara dua pandangan yang berbeda, baik antara apa yang disebutnya “ide-ide dunia” dan norma agama, antara rasionalisme dan empirisisme, fenomenologisme dan simbolisme, dan sebagainya. Kedua, moderasi, yaitu mencari jalan tengah antara dua pandangan yang ekstrem, meskipun dua pandangan ekstrem itu tampak tidak bisa dikompromikan, namun oleh Zenrif dianggap mungkin untuk dicarikan jalan tengahnya, seperti, antara metode yang dikembangkan ulama salaf dan materialisme yang dikembangkan oleh Barat. Menurutnya, logika yang dibangun oleh al-Qur`an adalah mencari keseimbangan antara ide agama dan dunia.⁵⁸ Ketiga, formualtif, yaitu bahwa al-Qur`an mampu memberikan formulasi baru sebagai hasil perpaduan antara dua pandangan yang ekstrem, seperti pandangan Barat dan pandangan ulama salaf.⁵⁹

Paradigma al-Qur`an sebagai upaya untuk memadukan berbagai aliran yang berseberangan tampak masih premature (tidak matang), karena seharusnya pertentangan antaraliran itu tidak mudah, bahkan mustahil, untuk dilakukan, seperti—dicontohkan—antara pandangan materialisme dan pandangan ulama salaf. Beberapa asumsi aliran itu sangat rigid dan ekstrem. Oleh karena itu, tawaran seperti ini seharusnya diiringi tidak hanya pada level teoretis, melainkan aplikasi secara nyata. Sebagian dari contoh yang ditunjukkan, seperti telaah tafsir tematik tentang masyarakat, Zenrif berupaya memadukan berbagai pandangan yang menekankan peran individu di satu sisi dan peran masyarakat di sisi lain sebagai penentu (determinan) melalui tawaran dari konsep al-Qur`an. Namun, dalam beberapa kasus, terutama berkaitan dengan aliran yang asumsinya terkait dengan pandangan teologis, seperti materialisme di Barat (Marxisme) yang cenderung mengakui atheisme tidak akan bisa dipadukan dengan pandangan ulama salaf yang tentu menolak mentah-mentah pandangan itu, apalagi jika dicarikan perpaduannya dengan pandangan al-Qur`an. Di sisi lain, akan menjadi tafsir yang ideologis jika telaah tematik al-Qur`an sejak dari awal diproyeksikan untuk menjadi penampung berbagai ide atau aliran yang berkembang. Telaah tafsir tentu harus bertolak dari telaah terhadap konsep al-Qur`an tanpa dipengaruhi oleh pra-konsepsi-prakonsepsi, termasuk keinginan untuk memadukan aliran-aliran yang berseberangan melalui telaah tafsir al-Qur`an.⁶⁰

Paradigma al-Qur`an ini dijadikan sebagai *grand theory* dalam pengembangan ilmu pengetahuan, khusus pada penelitian-penelitian sosial. Sayangnya, Zenrif tidak menjelaskan lebih lanjut tentang bagaimana hal ini dilakukan, seperti dirumuskan oleh, misalnya, M. Dawam Rahardjo dan Kuntowijoyo.

⁵⁷Zenrif, *Realitas*, 152.

⁵⁸Zenrif, *Realitas*, 154.

⁵⁹Zenrif, *Realitas*, 154.

⁶⁰Salah satu kaidah tafsir, sebagaimana dirumuskan oleh Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, adalah bahwa tafsir harus terlepas dari pra-konsepsi (*dukbūl ‘ālam al-Qur`an dūna muqarrarāt sabiqah*). Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *Mafātīḥ li al-Ta’āmul ma’ al-Qur`ān: Ma’ālim wa Dawābiṭ* (Zarqā, Yordania: Maktabat al-Manār, 1985), 89.

Di samping istilah “paradigma al-Qur`an”, Zenrif juga menggunakan istilah lain, “paradigma Qur`ani”. Istilah terakhir ini didefinisikan dalam karyanya, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, sebagai berikut:

“...suatu cara pandang akademik yang menunjuk pada *frame of understanding* dan digunakan untuk mengorganisir skala teori yang lebih kecil, dengan berlandaskan pada pandangan al-Qur`an (*Qur`anic weltanschauung*). Paradigma ini berisikan komitmen konseptual, teoretikal, instrumental, dan metodologikal yang Qur`ani. Hal ini setidaknya mencakup *body of knowledge* yang secara implisit menggambarkan *intertwin* teori dan metode, yang memungkinkan dilakukannya seleksi, evaluasi, dan dapat secara eksplisit maupun implisit, terdiri dari keyakinan metafisikal.

Oleh karenanya, paradigma Qur`ani yang digunakan dalam penelitian realitas sosial berfungsi sebagai cara pandang dan membuat asumsi tertentu terhadap realitas sosial. Dengan fungsinya tersebut, paradigma tidak dinilai dengan standar salah atau benar, melainkan tepat atau tidak, dan sesuai dengan permasalahan atau tidak.”⁶¹

Tidak ada penjelasan tentang mengapa ia menggunakan dua istilah yang tampaknya berbeda. Besar kemungkinan bahwa, menurutnya, kedua istilah tersebut adalah sinonim dan bisa digunakan secara bergantian. Akan tetapi, dalam karyanya, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, ia menguraikannya istilah terakhir ini lebih rinci. Pertama, yang dimaksud dengan *frame of understanding* adalah fungsi paradigma dalam mengorganisir teori-teori yang lebih kecil. Teori dimaksud adalah proposisi yang menjelaskan hubungan kejadian dengan bagaimana hal itu bisa terjadi. Paradigma sebagai tentu saja, menurutnya, berisi tentang cara melihat objek.⁶² Pernyataan Zenrif bahwa paradigma Qur`ani berfungsi sebagai pengorganisir teori-teori kecil tidak begitu jelas; apakah paradigma ini, sebagaimana dinyatakannya di karyanya yang lain, menempati posisi sebagai *grand theory*. Oleh karena itu, hubungan antara *grand theory* dengan “teori kecil” itu seharusnya dijelaskan, sebagaimana, misalnya, Dawam Rahardjo menjelaskan hubungan antara *grand theory*, *middle range theory*, dan *body of knowledge*⁶³ dan pemahaman Kuntowijoyo tentang paradigma al-Qur`an sebagai “suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al-Qur`an memahaminya”.⁶⁴ Meski demikian, Zenrif setidaknya menjelaskan hubungan antara paradigma Qurani, pendekatan (yang berisi paradigma keilmuan Barat dan teori terkait), dan cara kerja (pengumpulan data dan teknik analisisnya) sebagai berikut:

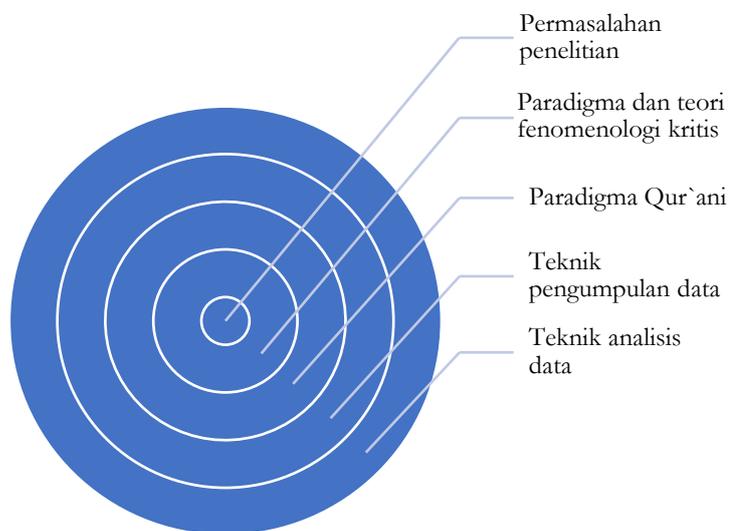
⁶¹Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 27-28. Istilah “komitmen konseptual” tampak problematis. Istilah yang umumnya dipakai adalah kerangka konseptual. Zenrif tidak menjelaskan maksud istilah ini.

⁶²Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 29.

⁶³Lihat M. Dawam Rahardjo, “Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan”, dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 26-27. Lihat juga ulasannya dalam Wardani, “Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo”, dalam *Nun*, vol. 4, no. 1 (2018): 125-127.

⁶⁴Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017), 357-359. Lihat juga ulasannya dalam Wardani, “Posisi al-Qur`an..”, 115-118.

Skema 1:



Sumber: Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 29.

Zenrif juga melontarkan apa yang ia sebut sebagai “realitas metode tafsir masyarakat”. Tidak ada batasan atau definisi yang jelas tentang hal ini. Namun, dari berbagai kritiknya atas berbagai kecenderungan dalam penafsiran (seperti tekstual versus kontekstual) yang melahirkan kelompok-kelompok Islam (tradisionalis dan modernis; tekstual, literal, dan normatif),⁶⁵ tampak bahwa ia mengkritik bahwa “pendekatan dalam memahami doktrin Islam, terutama al-Qur`an, akan berpengaruh terhadap kehidupan keberagaman masyarakat, khususnya dalam hubungan sosialnya”.⁶⁶ Di sisi lain, Zenrif juga menggunakan istilah “tafsir faktual” yang tampak semakna dengan istilah ini.⁶⁷ Apa yang dimaksud oleh Zenrif tersebut adalah apa yang sekarang populer disebut *living Qur`an*, atau lebih tepatnya dalam hal ini, *living tafsir*, yaitu tafsir yang hidup di masyarakat.

Yang menarik dari kritiknya terhadap model tafsir ini, Zenrif kemudian mengemukakan tafsir yang diintegrasikan dengan ilmu sejarah. Namun, tafsir integratif ini lebih menekankan pada sisi “al-Qur`an sebagai analisis kritik terhadap sejarah”. Langkah-langkah metodologis yang ditawarkannya adalah sebagai berikut. Pertama, melakukan kajian tematik terhadap adat, cara berekonomi, dan pandangan dunia (*world-view*) bangsa Arab dalam al-Qur`an. Kedua, kejadian-kejadian atau sirah Nabi yang tercerap dalam al-Qur`an. Ketiga, penjelasan *hadīts-hadīts* yang *mutawātir* dan yang *ṣaḥīḥ* berkaitan dengan berbagai hal tersebut.⁶⁸

Dari aspek dan langkah metodologi yang ditawarkannya ini, tampak bahwa kajian ini sebenarnya cenderung menjadi kajian sejarah, dengan dua sisi yang dikaji, yaitu pertama, sejarah bangsa Arab dengan adat kebiasaan mereka, termasuk dalam hal praktik ekonomi, dan pandangan-dunia mereka, dan kedua, sejarah hidup Nabi (*sirah*) yang bersumber dari al-Qur`an dan ditopang dengan penjelasan *hadīts-hadīts ṣaḥīḥ*.

⁶⁵Zenrif, *Realitas*, 124-141.

⁶⁶Zenrif, *Realitas*, 144.

⁶⁷Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 27.

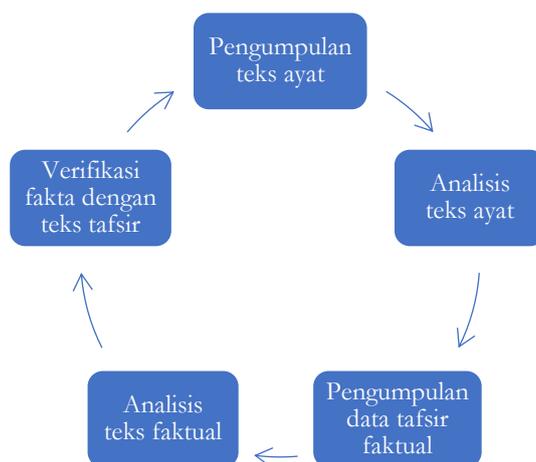
⁶⁸Zenrif, *Realitas*, 139-140.

Sayangnya, Zenrif tidak menguraikan lebih lanjut dari apa yang ia sebut “analisis kritis” terhadap sejarah itu. Apakah dengan kajian sejarah seperti itu bisa menjadi kajian yang kritis, atau menurut Zenrif, setiap kali al-Qur`an menuturkan tentang sejarah bangsa Arab, hal itu dengan sendirinya dalam konteks kritik atau perombakan terhadap tradisi? Dalam beberapa al-Qur`an menempatkan dirinya sebagai kitab suci yang merombak atau mengkritik tradisi, seperti tradisi pembunuhan anak perempuan, tradisi ribā dengan keuntungan berlipat-ganda, perbudakan, dan poligami lebih dari empat orang istri. Namun, tidak semua tradisi bangsa Arab dibongkar oleh al-Qur`an. Beberapa kajian yang tentang hal ini menunjukkan pola beragam dalam hal interaksi al-Qur`an dengan budaya.⁶⁹

3. Tafsir Fenomenologi Kritis

Istilah “fenomenologi” sebenarnya tidak asing dalam penelitian. Namun penyebutan “tafsir fenomenologi kritis” merupakan hal baru yang perlu dikaji. Zenrif mengutip pendapat Glossop dalam mendefinisikan fenomenologi, “*the attempt to describe experience without presupposing conceptual frameworks such as those found in the natural sciences*”⁷⁰ (upaya untuk menggambarkan pengalaman tanpa menggunakan kerangka konseptual yang berisi asumsi seperti yang ditemukan dalam ilmu-ilmu alam). Zenrif tidak menjeaskan dalam hal apa saja pendekatan ini menjadi pendekatan yang kritis. Besar kemungkinan bahwa karakter kritis tersebut dimaksudkan sebagai kajian yang mencoba mengkonfrontasikan antara pertama, tafsir terhadap teks-teks al-Qur`an tentang suatu tema, dengan, kedua, “tafsir faktual”, yaitu praktik masyarakat terhadap suatu hal, seperti kepemimpinan dalam keluarga kiyai (disertasi S3 yang ditulisnya di UIN Sunan Ampel). “Tafsir faktual” itu kemudian dilakukan “analisis verikatif”, yaitu menilai kesesuaiannya dengan pandangan-dunia al-Qur`an atau yang disebutkan paradigma al-Qur`an tentang kepemimpinan. Oleh karena itu, “penggunaan sistim analisis realitas lapangan dengan pandangan al-Qur`an” disebut sebagai kajian kritis.⁷¹

Skema 2: Langkah Penelitian Tafsir Fenomenologi Kritis



Sumber: Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 23.

⁶⁹Lihat Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur`an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2012).

⁷⁰Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 20 fn. 20.

⁷¹Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 30.

Istilah “tafsir faktual” muncul didasari oleh anggapan Zenrif bahwa tindakan masyarakat muncul dari upaya menerapkan ajaran-ajaran al-Qur`an yang diasumsikan didahului oleh pemahaman atau penafsiran terhadap al-Qur`an. Atas dasar asumsi ini, Zenrif menyatakan bahwa munculnya berbagai aliran dan gerakan, seperti kalangan tradisionalis dan modernis, bertolak dari pemahaman ayat al-Qur`an. Sebenarnya, asumsi seperti ini tidak seluruhnya benar, karena tidak semua aliran dan gerakan itu bertolak dari pemahaman, apalagi penafsiran terhadap al-Qur`an sehingga layak disebut “tafsir faktual”. Lama sebelumnya, Ignaz Goldziher memang pernah berujar bahwa setiap orang (muslim) mencari pembenaran bagi pendapatnya dari kitab suci. Akan tetapi, praktik ajaran Islam oleh masyarakat tentu multi-dimensional; tidak hanya berlatarbelakang faktor *mode of thought* keagamaan, tapi secara beragam dilatarbelakangi faktor-faktor lain, seperti kultural, sosial, bahkan politis.

Mengkonfrontasikan antara “tafsir faktual” dengan “paradigma al-Qur`an”, “paradigma Qur`ani”, “pandangan-dunia al-Qur`an” tidak diragukan lagi menjadi kajian evaluatif (vonis benar-salah) dibandingkan kajian yang sekadar mengapresiasi pengalaman subjektif individual, sebagaimana diinginkan dalam pendekatan fenomenologi.

B. Tafsir Psikologi Emansipatoris Berspirit al-Qur`an: Model Muhammad Mahpur dan Zainal Habib

Sisi lain dari perkembangan pemikiran metode tafsir ilmiah di UIN Malang adalah metode tafsir yang diaplikasi untuk menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan psikologis, di antaranya adalah *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat*.

Tidak seperti Zenrif yang secara jelas, di mana konsep integrasi ilmu dalam metode tafsir tampak dengan jelas, dalam karya ini, pemikiran metode tafsir ilmiah tidak begitu jelas dan tidak mendalam. Namun, dari beberapa uraian tentang metode yang diterapkan, dapat dipahami pendekatan integratif yang ditawarkan.

1. Kerangka Teori Psikologi Barat

Dalam hal ini, menurut kedua penulisnya, kajian tentang psikologi dalam al-Qur`an bisa didekati dengan tiga macam pendekatan. Pertama, kritis-analitis. Yang dimaksud dengan kajian analitis-kritis adalah kajian yang mencoba mengungkap data psikologis yang jika didekati dengan pendekatan dogmatik dengan menerapkan suatu teori, maka data tersebut tidak akan terungkap. Itu artinya, dalam pendekatan ini, perlu pengembangan sebuah konsep atau teori. Yang dimaksud “kritis” adalah dalam konteks mengembangkan suatu teori psikologi yang memperhatikan sifat khas setiap individu. Sebagai contoh, Bourdieu, ketika membahas tentang sikap petani Aljazair terhadap waktu, tidak terpaku pada suatu teori. Ia memahami bahwa ruang-lingkup realitas masyarakat yang diteliti dan pemahaman mereka tentang waktu lebih kompleks. Sikap kritis dalam pendekatan ini mengharuskan terhindarnya dari kekeliruan karena beberapa faktor, yaitu penerjemahan karya-karya psikolog dunia, seperti Jung dan Freud yang disalahartikan, neologisme, yaitu istilah-istilah yang digunakan mungkin mempunyai beberapa pengertian yang berbeda, seperti istilah *self* dan *ego*, dan jebakan metapor.⁷²

⁷²Muhammad Mahpur dan Zainal Habib, *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat* (Malang: UIN-Maliki Press, 2006), 55-62.

Kedua, meta-analisis. Dalam hal, dalam kajian psikologi, perlu digunakan analisis terhadap “tanda”, sebagaimana ditawarkan oleh Ferdinand de Saussure, bapak aliran strukturalisme dan semiotika. Teori psikologi yang dikembangkan harus dilihat dalam kerangka “permainan tanda”. Akan tetapi, pemahaman tentang “tanda” tidak berhenti pada tokoh ini. Beberapa nama lain, seperti Bourdieu yang menyatakan bahwa pemahaman terhadap manusia tidak bisa dipahami dari semata pilihan rasional. Seiring dengan kemunculan postmodernisme, pemahaman tentang manusia berangkat pada pengalaman individual; segala dianggap relatif, dan karenanya tidak ada klaim kebenaran universal dan absolut. Nama-nama seperti Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre, Jean Francois-Lyotard, Jacques Lacan, Michel Foucault, Richard Rorty, dan Jacques Derrida menandai pemikiran ke arah ini.⁷³

Ketiga, tokoh yang menganjurkan pembacaan seperti ini adalah Michel Foucault yang mengaitkan antara pengetahuan, kekuasaan, dan wacana yang berkembang yang mungkin dijelaskan secara rasional, atau secara progresif yang diyakini oleh masyarakat. Dalam konteks teori yang dipilih, penelitian psikologis tidak bisa terpaku pada suatu teori. Teori berfungsi sebagai “peta yang mendahului daerah (*peta a teritori*) dibandingkan daerah yang menjadi acuan membuat peta (*teritori a peta*).⁷⁴

2. Spirit al-Qur`an

Berbeda dengan Zenrif yang menggunakan istilah “paradigma”, Mahrup dan Zainal Habib menggunakan istilah “spirit al-Qur`an”. Dalam menjelaskan tentang visi emansipatoris berkaitan dengan masyarakat dari sudut pandang psikologi sosial, kedua penulis mengkritik pandangan Freud yang mengikuti pandangan Rousseau tentang “orang biadab yang bahagia” dan Hobbes tentang permusuhan abadi antar sesama manusia. Hal itu, menurut mereka, tokoh-tokoh ingin hanya melihat pertentangan antara kodrat manusia dan masyarakat. Sebagai ganti, Mahrup dan Zainal Habibi menganggap bahwa menyatukan pandangan antara pentingnya individu dan masyarakat dari sisi “sehat”, merupakan representasi spirit al-Qur`an. Istilah “sehat” menyentuh individu dan masyarakat. Tidak seperti Freud dan Rousseau yang menekankan “bahagia” atau Hobbes yang menekankan “permusuhan”, kedua penulis buku ini menganggap bahwa “sehat” secara psikologis sosial meliputi sejahtera, saling mencintai, bekerja secara kreatif, mengembangkan akal-budi dan objektivitas, sehingga memiliki kemampuan diri untuk menjadi produktif.⁷⁵ Visi ini dianggap lebih emansipatoris (setara), karena hubungan antara individu dan masyarakat sama-sama penting dan merupakan hubungan yang dinamis. Dengan visi ini, tidak ada suatu penjelasan yang tunggal. Menurut mereka berdua, selama ini, kategorisasi psikologis antara sakit (gila) dan tidak sakit, atau antara menyimpang dan tidak menyimpang (sehat), harus dihilangkan karena terpaku pada teori atau doktrin yang menguasai dalam memahami diri manusia.⁷⁶

Adapun metode yang digunakan untuk menarik spirit al-Qur`an tentang psikologi sosial terkait dengan masyarakat yang sehat dijelaskan sebagai berikut:

“Adapun metode yang digunakan dalam menggali gangguan kepribadian yang sebagai dasar telaah adalah eksplisitasi peristiwa yang digambarkan oleh al-Qur`an dan mengambil gagasan inti peristiwa tersebut sebagai deskripsi psikologis

⁷³Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 62-68.

⁷⁴Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 73.

⁷⁵Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 72-73.

⁷⁶Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 73-74.

sehingga ayat itu menjadi hidup dalam gagasan relasi psikososial, yakni hubungan persoalan psikologis dan setting sosial bagaimana ayat al-Qur`an menggambarkan kejadian tertentu. Gagasan inti ini akan diperkaya dengan kajian dialektis bagaimana entitas kepribadian berdialektika secara dinamis dari berbagai pikiran yang tercakup sebagai bagian (yang) memperkaya pengkajian aspek-aspek yang mengganggu kelangsungan keotentikan pribadi.

Analisis terhadap gangguan kepribadian digolongkan ke dalam tiga pembagian kelompok yang terdiri dari aspek-aspek khusus yang dirinci berdasarkan model historis asumsi al-Qur`an tentang pandangan pribadi terkait dengan cara bertuhan, gangguan kepribadian mengenai artikulasi kedirian dan hubungan sosial yang juga ikut menentukan bagaimana gangguan kepribadian terkait dengan persoalan orang lain.”⁷⁷

Dari kutipan di atas, metode tafsir integrasi antara ajaran al-Qur`an dengan psikologi dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut. Pertama, eksplisitasi (dieksplisitkan, ditampilkan) peristiwa yang digambarkan oleh al-Qur`an. Kedua, mengambil gagasan inti peristiwa tersebut sebagai deskripsi psikologis sehingga ayat itu menjadi hidup dalam gagasan relasi psikososial. Ketiga, melengkapi analisis tentang gangguan psikososial itu dengan melihat dialektika dinamis dalam keperibadian yang bisa memunculkan gangguan tersebut.

Sebagai contoh, dalam al-Qur`an (Q. 7: 172) yang menyatakan bahwa manusia memiliki perjanjian secara fitrah bahwa ia mengakui Allah swt sebagai tuhan.⁷⁸ Hal ini dikenal sebagai fitrah bertauhid. Ayat ini ditafsirkan sebagai berikut:

“Artinya urusan perjanjian itu sudah cukup untuk memberikan kebebasan kepada siapa saja untuk menyatakan pengakuan akan perjanjian itu atau ia akan mempertahankan ketauhidan itu sebagai bagian dari kenyataan diri. Dimensi tauhid inilah yang menjadi habitus yang mempersatukan manusia dalam satu entitas tunggal. Di sinilah digambarkan setiap manusia memiliki kemurnian ketauhidan dan perjanjian ini menunjukkan bahwa iman itu bersifat pribadi. Menurut Hidayat (1998: 193) gambaran keimanan adalah stimulus yang menggerakkan personalitas kepada suatu dimensi ilahiyah yang mengartikulasikan konsistensi jaminan amanah dan aman dalam kehidupan. Dengan begitu ragam pemaknaan sosial terhadap fungsi keimanan adalah jaminan sosial bagi fungsionalisasi amanah dan aman yang bertumpu pada aspek personalitas yang didasari oleh kesadaran keimanan yang bersifat pencerahan esoteris. Di dalam makna yang lebih potensial iman diletakkan dalam *epistema logos antroposentris* guna mewujudkan satu tatanan baru kemasyarakatan dan dunia baru yang mencerahkan. Jadi perjanjian itu ruang batin personal yang menjadi cermin bagi kehidupan hati nurani.”⁷⁹

Ayat yang biasanya ditafsirkan sebagai ayat yang berisi fitrah bertauhid sejak dari alam rahim ini di sini ditafsirkan dalam konteks untuk menjelaskan jenis gangguan

⁷⁷Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 73-74.

⁷⁸Ayat ini berbunyi: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)”. (terjemah diambil dari tim penerjemah, *al-Qur`an dan Terjemahnya* (Jakarta: Departemen/ Kementerian Agama, 1993) 250).

⁷⁹Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 83-84.

kepribadian yang diakibatkan oleh cara bertuhan, atau cara menghayati keberadaan tuhan. Kedua penulis berupaya mengeksplisitkan penjanjian primordial bertauhid sebagai peristiwa yang tampak abstrak (karena diyakini di alam rahim) ini dengan menyatakan bahwa pengakuan ketauhidan itu ada dalam diri manusia. Dari sini, kemudian kedua penulis “mengambil gagasan inti peristiwa tersebut sebagai deskripsi psikologis sehingga ayat itu menjadi hidup dalam gagasan relasi psikososial” dengan mengatakan bahwa perjanjian tentang pengakuan ketauhidan itu sebagai bukti pemberian kebebasan kepada manusia untuk mengakui atau tidak ide ketauhidan itu. Kemudian, penulis menarik makna psikologis dari ayat dengan mengatakan bahwa perjanjian itu menjadi bukti bahwa iman itu bersifat pribadi. Selanjutnya, dengan mengutip pendapat Kamaruddin Hidayat, keimanan sebagai kesadaran pribadi itu kemudian dihubungkan oleh penulis ke ranah psikologis sosial dengan menyatakan bahwa keimanan itulah yang membentuk kepribadian yang secara konsisten memikul amanah dan bisa menularkan rasa aman (tenang). Keimanan itu membentuk keperibadian yang bisa mempengaruhi terpenuhi rasa aman di masyarakat. Dari ini disimpulkan bahwa perjanjian yang disebutkan dalam ayat tersebut sebenarnya menjelaskan tentang kehidupan hati nurani. Dengan demikian, menurut kedua penulis, gangguan psikososial itu bisa muncul karena persoalan tentang penghayatan terhadap makna tauhid, atau disebut di sini sebagai “cara bertuhan”. Tauhid tidak sekadar pengakuan ketuhanan Allah swt., melainkan lebih dari itu, adalah pembentukan kepribadian yang penuh amanah dan penuh rasa tanggung-jawab untuk menciptakan rasa aman bagi masyarakat. Inilah yang disebut spirit ayat.

Spirit al-Qur`an yang dimaksud bukanlah ajaran Islam sebagai agama saja, melainkan soal keberagaman atau watak manusia dalam beragama. Oleh karena itu, menurut penulis, Islam sebagai agama sebenarnya agama yang terbuka, bahkan untuk dikritik pada tataran teologis sekalipun. Akan tetapi, Islam bukan sekadar itu, melainkan inti atau spiritnya lebih mendalam, yaitu “suasana hati yang damai, nurani keberagaman yang manusiawi, rasionalitas kita yang kritis, emosionalitas kita yang matang, spiritualitas kita yang tembus pandang”. Nilai-nilai ajaran al-Qur`an seperti inilah yang menjadikan Islam sebagai agama yang tampil natural, akrab, dan bebas.⁸⁰

C. “Paradigma al-Qur`an” Zenrif dan “Spirit al-Qur`an” Mahpur dan Habib: Model Integrasi Ilmu

1. Paradigma al-Qur`an

Pertama, secara historis, istilah “paradigma al-Qur`an” dalam konteks perkembangan wacana keilmuan Islam di Indonesia dikemukakan oleh Kuntowijoyo dalam karyanya, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, di mana di dalamnya, ia mengembangkan integrasi ilmu antara tafsir dan ilmu sosial melalui “paradigma al-Qur`an”. Istilah “paradigma” merujuk kepada pengertian, sebagaimana dikemukakan oleh Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolution*, bahwa pada dasarnya, realitas sosial dikonstruksi oleh “cara berpikir” (mode of thought) atau “cara meneliti” (*mode of inquiry*) tertentu, yang pada gilirannya akan melahirkan “cara mengetahui” (*mode of knowing*) tertentu pula.⁸¹ Dengan demikian, paradigma al-Qur`an adalah “suatu

⁸⁰Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 166.

⁸¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017), 357. Bandingkan dengan pengertian paradigm dalam George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 1-9.

konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al-Qur`an memahaminya”. Pandangan Kuntowijoyo tentang paradigma al-Qur`an yang bisa digunakan dalam perumusan teori didasarkan atas pandangannya tentang fungsi al-Qur`an. Menurutnya, al-Qur`an pada level awal memiliki fungsi sebagai petunjuk, atau lebih tepatnya “hikmah” yang bisa kita peroleh darinya, untuk mengatur perilaku kita secara normatif, baik pada level moral maupun sosial. Akan tetapi, menurutnya, konstruksi pengetahuan itu ternyata juga bisa digunakan untuk merumuskan desain besar (*grand design*) tentang sistem Islam, termasuk sistem ilmu pengetahuannya. Jadi, al-Qur`an tidak hanya berfungsi sebagai kerangka rujukan etis (aksiologis), melainkan juga epistemologis.⁸²

Dari perspektif *‘ulūm al-Qur`an*, kajian Zenrif ini terhadap al-Qur`an lebih cenderung memosisikan al-Qur`an sebagai kitab suci yang tidak sekadar berisi petunjuk (*kitāb hidāyah*), melainkan lebih dari itu, berdasarkan kategorisasi fungsi al-Qur`an menurut ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, sebagai kitab suci yang berisi kemukjizatan (*kitāb i’jāz*), khususnya kemukjizatan ilmiah (*al-i’jāz al-‘ilmī*).⁸³

Secara epistemologis, “paradigma al-Qur`an”, baik yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo maupun oleh Zenrif, di mana penulis yang disebut terakhir terpengaruh dengan Kuntowijoyo, sebenarnya integrasi pada tataran epistemologi ilmu. Secara teori, fungsionalisasi al-Qur`an dalam konteks integrasi ilmu bisa diklasifikasikan: (1) fungsi al-Qur`an dalam perumusan hakikat ilmu, (2) fungsi al-Qur`an dalam perumusan teori (*theory building*), metode dan sumber ilmu, dan (3) fungsi al-Qur`an sebagai rujukan nilai.⁸⁴ “Paradigma al-Qur`an” adalah konsep integrasi yang ditawarkan oleh Zenrif dalam fungsionalisasi al-Qur`an dalam konteks perumusan teori (*theory building*).

Zenrif menganggap bahwa antara al-Qur`an dan ilmu pengetahuan, tidak terjadi konflik atau pertentangan, melainkan integrasi. Pemikiran integralisme antara keduanya tampak dari pernyataannya bahwa ayat-ayat al-Qur`an bisa menjelaskan berbagai cabang ilmu, sebagaimana, misalnya, dibuktikan bahwa penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat al-Qur`an dari perspektif kelimuan tertentu telah menghasilkan semisal ilmu kalām, ilmu tafsīr, ilmu bahasa, ilmu logika hingga ilmu taṣawwuf. Bahkan, menurutnya, penafsiran kontemporer tentang al-Qur`an juga telah menghasilkan ilmu-ilmu pengetahuan modern, seperti ilmu alam seperti diungkap oleh Ahmad Baiquni dan Harun Yahya, seni dan sastra sebagaimana dibuktikan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Aḥmad Khalafullāh, ilmu ekonomi sebagaimana antara lain ditunjukkan oleh Afzalur Rahman.

Dari perspektif model integrasi Ian Barbour, integrasi yang dikembangkan oleh Zenrif adalah sejenis teologi tentang alam (*theology of nature*) dalam pengertian bahwa teologi (agama, dalam hal ini al-Qur`an) menjelaskan tentang fenomena alam yang memunculkan ilmu-ilmu yang digali dari al-Qur`an. Dalam konteks seperti ini, al-

⁸²Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 357.

⁸³Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manābil al-‘Irfaq fī ‘Ulūm al-Qur`an*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 24.

⁸⁴Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007); idem, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017. Tentang contoh penerapan perspektif ini dalam kajian integrasi ilmu, lihat, Wardani, “Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo, dalam *Num*, vol. 4, no. 1 (2018), 107-157.

Qur'an menjadi sumber ilmu pengetahuan, tidak hanya ilmu-ilmu normatif melainkan juga ilmu-ilmu kealaman dan sosial. Ayat-ayat iptek, baik dalam hal ilmu kealaman maupun sosial, bagi Zenrif, menjadi penjelasan "tandingan" atas penjelasan empiris model Barat terhadap ilmu-ilmu tersebut. Dari sini, Zenrif sealur dengan beberapa penulis dari UIN Maliki Malang yang menggali ilmu-ilmu itu dari al-Qur'an, sehingga melahirkan "ekonomi Qur'ani", "manajemen Qur'ani", dan sebagainya. Prinsip yang mendasari integralisme model ini adalah al-Qur'an mengandung ilmu-ilmu pengetahuan, sebagaimana pernah disebutkan oleh Ibn al-'Arabī dan al-Ghazālī. Model integrasi ini sealur, sesuai referensi yang dirujuk oleh Zenrif, dengan islamisasi ilmu model *International Institute of Islamic Thought* (IIIT), dan sejumlah pemikiran integrasi dalam Islam semisal Ali Syari'ati dengan idenya tentang sosiologi Islam.

Berbeda dengan Ali Syari'ati yang terang-terangan menggunakan istilah "sosiologi al-Qur'an",⁸⁵ Zenrif menggunakan istilah "filsafat sosial al-Qur'an". Sebagaimana diketahui, filsafat sosial berisi penjelasan filosofis tentang masyarakat,⁸⁶ sebagaimana ditunjukkan dalam pembahasan Zenrif tentang apakah individu mempengaruhi masyarakat atau sebaliknya; individu deterministik atau indeterministik. Terinspirasi oleh penulis-penulis Iran yang kontra terhadap pemikiran Barat, seperti Ali Syariati dan Murtadha Muthahhari, Zenrif memposisikan diri sebagai kritikus pemikiran sosial Barat, seperti yang dilontarkan oleh Karl Max (1818-1883) dan Fridrich Engels (1820-1895) seperti tentang teori konflik yang menekankan pada pertentangan kelas, yaitu antara kaum borjuis dan kaum proletar. Dengan demikian, al-Qur'an dijadikan sebagai sumber alternatif terhadap pemikiran Barat. Al-Qur'an dianggap sebagai penjelasan yang otentik atas pelbagai isu-isu sosial yang di Barat jsuteru dikaji secara empiris.

Dalam konteks al-Qur'an menjelaskan fenomena alam, sebagai bentuk *theology of nature* tersebut, Zenrif menempatkan al-Qur'an sebagai *grand theory* dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Sayangnya, ia tidak menjelaskan posisi al-Qur'an sebagai *grand theory* dalam hubungan pengembangan teori (*theory building*), seperti *middle range theory* dan *theory*, dan sebagainya, sebagaimana dilakukan, misalnya, oleh Dawam Rahardjo. Zenrif hanya menjelaskan dua fungsi al-Qur'an dalam hal ini, yaitu sebagai *justifikasi* (pembenaran), sebagaimana dilakukan oleh Ahmad Baiquni dengan tafsir ilmiahnya dalam karyanya, *al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan*, dan sebagai *kritik* atas ilmu pengetahuan Barat, sebagaimana dilakukan oleh Muḥammad Quṭb dengan telaaahnya terhadap pendidikan Islam, Abul A'la al-Mawdudi juga tentang pendidikan Islam.⁸⁷ Fungsi justifikasi tampak rentan terhadap klaim apologetis bahwa teori ilmiah telah ada dalam al-Qur'an. Dalam konteks *theology of nature*, fungsi penjelasan al-Qur'an terhadap fenomena alam menjadi hanya terbatas menerima penjelasan teori ilmiah. Sedangkan, fungsi kedua cenderung menjadikan hubungan al-Qur'an dan ilmu pengetahuan menjadi konflik, bukan integrasi lagi. Dalam konteks pengembangan ilmu pengetahuan, hal ini menjadi sesuatu yang buruk jika dipahami dalam konteks epistemologi, yaitu proses kerja penelitian ilmiah. Fungsi korektif tersebut lebih mungkin diterima hanya dalam konteks aksiologis dalam pengertian bahwa al-Qur'an menjadi sumber nilai bagi arah pengembangan ilmu yang memanusiakan manusia. Atas

⁸⁵Lihat Ali Syariati, *On the Sociology of Islam*, trans. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979).

⁸⁶Lihat isu-isu fundamental yang dibahas dalam filsafat sosial dalam Hans Fink, *Social Philosophy* (USA: Methuen & Co., 1981), 1-5.

⁸⁷Zenrif, *Realitas*, 151.

dasar ini, konsep integrasi ilmu Zenrif tampak ambigu. Perspektif konflik masih menjadi kendala dalam konteks ini.

Kedua, fungsi al-Qur`an sebagai media menyatukan berbagai pandangan atau aliran yang berbeda; rasionalisme dan empirisisme, penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif,⁸⁸ tampak merupakan sebuah pernyataan yang belum dibuktikan atau dijelaskan secara memadai. Dalam sejarahnya, aliran-aliran dan metode-metode ini muncul dalam konteks yang beragam. Menyatukan aliran-aliran sama dengan menyatukan paradigma berpikir. Asumsi yang mendasari aliran-aliran itu tidak semua kompatibel dengan al-Qur`an. Klaim ini cenderung sebagai bentuk apologetis.

2. Spirit al-Qur`an

Ide tentang integrasi ilmu dalam bentuk mengambil spirit al-Qur`an dalam pengembangan keilmuan dikemukakan oleh Mahpur dan Habib. Kedua penulis ini lebih cenderung mengkritik pandangan-pandangan Barat dalam hal psikologi dan menggantikannya dengan pandangan al-Qur`an, baik dalam pengertian sebagai kajian kritis-analitis, meta-analisis, maupun kritis-emansipatoris. Menurut mereka, teori Barat memiliki sejumlah kelemahan. Sebagai ganti, menurut mereka, al-Qur`an memuat pandangan psikologis yang lengkap dan mendalam jika digali "spiritnya".

Sebenarnya, tidak ada psikologi sebagai disiplin ilmu (Barat) yang ingin diintegrasikannya secara langsung dengan al-Qur`an. Sama halnya dengan Zenrif, kedua penulis ini cenderung mengkritisi teori-teori psikologi Barat. Perbedaan antara keduanya (Zenrif dan kedua penulis ini) adalah bahwa kedua penulis ini benar-benar ingin menggali "teori" psikologi dari al-Qur`an, namun tidak melalui ajarannya secara langsung, melainkan dari "spiritnya" yang terkait dengan prinsip ajaran-ajaran moral yang berguna bagi pengembangan diri. Oleh karena itu, integrasi ilmu di sini dilakukan hanya dalam konteks bahwa sebagai kitab suci al-Qur`an yang memuat petunjuk tentang kehidupan kejiwaan manusia, al-Qur`an dianggap sebagai sumber yang kaya akan petunjuk dan informasi tentang hal itu. Jenis ini sejatinya juga disebut sebagai tafsir ilmiah (*al-tafsir al-'ilmi*) dalam pengertian mengungkap dimensi ilmiah dalam al-Qur`an, meski tidak bertolak dari ilmu Barat sebagai teori yang dikembangkan.

Sejatinya juga, penafsiran ini bisa digolongkan pada upaya menjelaskan al-Qur`an sebagai kitab suci yang juga memuat kemukjizatan dalam menjelaskan persoalan ilmiah kejiwaan. Dengan ungkapan lain, integrasi ilmu ini meski berbeda dengan integrasi ilmu yang ingin dilakukan oleh Zenrif, tetap dalam kategori *theology of nature*, yaitu penjelasan agama (Islam) melalui kitab sucinya (al-Qur`an) terhadap fenomena kejiwaan.

Dengan kritiknya atas teori psikologi Barat dan mencoba mengembangkan teori psikologi dari al-Qur`an sendiri, model integrasi yang dikembangkan Mahpur dan Habib adalah model ala Kuntowijoyo, yaitu pengilmuan Islam dalam pengertian bahwa teori psikologi dikembangkan sendiri dari al-Qur`an. Upaya ini adalah mengilmukan Islam, yaitu menjelaskan Islam (ajaran al-Qur`an) dalam term-term ilmiah.

Istilah "spirit al-Qur`an" dalam konteks perumusan teori berbeda dengan istilah "inspirasi", sebagaimana pernah dikemukakan oleh Noeng Muhadjir. Penulis ini mengemukakan bahwa dalam perumusan teori al-Qur`an berfungsi sebagai inspirasi bagi pengembangan teori. Dengan "inspirasi", ayat al-Qur`an yang dikutip tidak masuk dalam perumusan teori, melainkan hanya sebagai titik-tolak awal, di mana peneliti Muslim, mengembangkan penelitiannya. Ini artinya bahwa bagian dari kegiatan

⁸⁸Zenrif, *Realitas*, 152.

penelitian adalah keyakinan teologis. Berbeda dengan hal ini, Mahpur dan Habib menempatkan al-Qur`an sebagai objek yang dibahas melalui prinsip-prinsip ajaran moralnya; dari ajaran ke spirit moralnya.

Simpulan

Dari uraian yang telah dikemukakan, dapat ditarik simpulan sebagai berikut. Pertama, UIN Maliki Malang mengembangkan tafsir ilmiah terhadap al-Qur`an sebagai implementasi kebijakan proyeksi keilmuan tentang integrasi antara Islam dan ilmu pengetahuan seiring dengan filosofi keilmuan yang mendasari peralihan status dari STAIN ke UIN.

Kedua, dari telaah atas pemikiran metodologi tafsir ilmiah yang dikemukakan oleh Zenrif dan penulis bersama (*co-author*) Mahpur dan Habib, model integrasi yang dikembangkan adalah penjelasan Islam melalui al-Qur`an terhadap isu-isu ilmiah (*theology of nature*), dalam kategorisasi Ian Barbour, baik terkait dengan ilmu kealaman maupun sosial.

Ada dua model integrasi ilmu yang dikembangkan dalam dua kasus ini, yaitu: (1) integrasi ilmu dengan membangun “paradigma al-Qur`an” yang dikatakan, meski tampak tidak dijelaskan secara memadai dan berhenti pada adagium, sebagai penyatu berbagai aliran epistemologis (rasionalisme dan empirisme) dan pendekatan (kuantitatif dan kualitatif); (2) integrasi ilmu dengan melakukan studi ilmiah melalui penggalian terhadap dimensi ajaran moral yang disebut dengan “spirit al-Qur`an”. Persamaan antara kedua model ini adalah kritik atas pemikiran Barat dan menggantikannya dengan al-Qur`an sebagai solusi yang dianggap lebih mumpuni dalam menjelaskan ilmu pengetahuan. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa model pertama mengkritisi pemikiran Barat untuk kemudian dikolaborasikan dengan ajaran al-Qur`an, sedangkan model kedua mengusung al-Qur`an sebagai alternatif pengganti berbagai teori Barat. Keduanya sama mengkritik ilmu pengetahuan Barat. Hanya saja, “paradigma al-Qur`an” digadang-gadangkan menyatukan teori, aliran, dan pendekatan, sedangkan “spirit al-Qur`an” digadang-gadangkan sebagai solusi satu-satu atas penjelasan terhadap “ilmu pengetahuan” yang digali dari al-Qur`an sendiri. Integrasi model awal masih terbuka dengan ilmu pengetahuan Barat, dan berupaya mencari titik-temunya dalam al-Qur`an dan lebih dekat kepada “islamisasi ilmu” ala Dawam Rahardjo, sedangkan model kedua mengembangkan kajian ilmiah dari dalam al-Qur`an sendiri dan lebih dekat kepada “pengilmuan Islam” ala Kuntowijoyo.

Ketiga, tidak syak lagi, bahwa kedua model integrasi ini diilhami oleh berbagai wacana intergrasi ilmu yang berkembang di dunia Islam sendiri. Sederet nama yang dikutip membuktikan bahwa proyek integrasi di kampus ini dipengaruhi oleh ide pemikir, semisal bapak sosiologi Islam Ibn Khaldūn, Ali Syari’ati, Murtadha Muthahhari, pemikiran IIT seperti Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, dan sejumlah pemikir integrasi di Tanah Air, seperti Abd. Muin Salim (penulis disertasi tentang *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an*).

Daftar Pustaka

- Abidin, Anshori dan Zaenal. "Format Baru Hubungan Sains Modern dan Islam (Studi Integrasi Keilmuan atas UIN Yogyakarta dan Tiga Universitas Islam Swasta Sebagai Upaya Membangun Sains Islam Seutuhnya Tahun 2007-2013)", dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, vol. 15, no. 1, Juni 2014.
- Aviedo, Lluís dan Alvaro Garre, "The Interaction between Religion and Science in Catholic Southern Europe (Italy, Spain, Portugal)", dalam *Zygon*, vol. 50, no. 1, 2015.
- Aziz, Abdul. "Paradigma Integrasi Sains dan Agama: Upaya Transformasi IAIN Lampung ke Arah UIN", dalam *al-Adyan*, vol. viii, no. 2, Juli-Desember 2013.
- Barbour, Ian. "Four Ways of Relating Religion and Science: Conflict, Independence, Dialogue and Integration" (chapter one of Religion in an Age of Science (<https://www.openhorizons.org/four-ways-of-relating-religion-and-science-8203conflict-independence-dialogue-and-integration.html>, 25 Maret 2021), dalam "Religion and Science", dalam *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/religion-science/#ModelInteBetwScienReli> (25 Maret 2021).
- Darda, Abu. "Integrasi Ilmu dan Agama: Perkembangan Konseptual di Indonesia", dalam *At-Ta`dib*, Vol. 10, No. 1, Juni 2015.
- Faizin. "Integrasi Agama dan Sains dalam Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI", dalam *Jurnal Ushuluddin*, vol. 25, no. 1, 2017.
- _____. "Kisah al-Qur`an dalam Tinjauan Sains (Studi atas Serial Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI)," dalam *al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, vol. 4, no. 1, 2020.
- Fikriyati, Ulya. "Tafsir Ilmi Nusantara: Antara Kepentingan Ideologis dan Kebutuhan Pragmatis (Menimbang Tafsir Karya Ahmad Baiquni)", dalam *al-Burhan*, vol. 13, no. 1, 2013.
- Fink, Hans. *Social Philosophy*. USA: Methuen & Co., 1981.
- Haddade, Hasyim. "Air Perspektif al-Qur`an dan Sains", dalam *Jurnal Tafseer*, vol. 4, no. 2, 2016.
- Hamdan, Ali dan Miski. "Studi atas Tafsir Ilmi Lebah Menurut al-Qur`an dan Sains Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur`an Kemenag RI di Youtube," dalam *Religia: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, vol. 22, no. 2, 2019.
- Hamiyatun, Nur. "Pemikiran Tafsir Ilmi Karya Ahmad Baiquni", dalam *At-Tubfah: Jurnal Keislaman*, vol. 7, no. 2, 2018.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Filsafat_proses#:~:text=nilai%2Dnilai%20kemanusiaan.-Sistem%20Filsafat%20Proses,pengamatan%20ini%2C%20filsafat%20organisme%20lahir.&text=Satuan%20terkecil%20dan%20mendasar%20dalam%20proses%2C%20Whitehead%20sebut%20sebagai%20entitas%20aktual. (28 Maret 2021).
- Ibrahim, Muhammad Syahril Razali. "Tafsir Ilmi: Kajian Metodologis atas Ayat-ayat Kauniyah dalam Tafsir al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab", dalam *Sosio-Religia*, vol. 9, edisi khusus, 2010.
- Khālīdī, Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-. *Maḡātib li al-Ta'āmul ma' al-Qur`an: Ma'alim wa Dawābiḥ*. Zarqā, Yordania: Maktabat al-Manār, 1985.

- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.
- Legare, Christine H. dan Aku Visala. "Between Religion and Science: Integrating Psychological and Philosophical Accounts of Explanatory Coexistence", dalam *Human Development*, vol. 54, no. 3, 2011.
- Mahendra, Andria Bakti. "Metodologi Penafsiran Ilmiah Zaghul al-Najjar terhadap Ayat Eskatologis mengenai Kematian", skripsi (Jambi: UIN Sulthan Thaha Saifuddin, 2020).
- Mahpur, Muhammad dan Zainal Habib. *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur'an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat*. Malang: UIN-Maliki Press, 2006.
- Maimun, Ach. "Integrasi Agama dan Sains Melalui Tafsir 'Ilmi (Mempertimbangan Signifikansi dan Kritiknya)", dalam *'Anil Islam*, vol. 12, no. 1, 2019,
- Mansour, Nasser. "Science Teacher's View of Science and Religion vs the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?", dalam *Science Education* 95, no. 2, 2011.
- Martin-Hanse, Lisa Michelle. "First-Year Students' Conflict with Religion and Science, dalam *Science and Education* 17, 2008.
- Muchlisin, Annas Rolli dan Khairun Nisa. "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia dari Tafsir An-Nur Hingga Tafsir Salman", dalam *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 2, no. 2, 2017.
- Mujiburrahman, M. Rusydi, dan Musyarrafah. *Integrasi Ilmu: Kebijakan dan Penerapannya dalam Pembelajaran dan Penelitian di Beberapa UIN*. Banjarmasin: Antasari Press, 2018.
- Muslih, Muhammad. "Tren Pengembangan Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, vol. 12, no. 1, 2017.
- Muttaqin, Ahmad. "Konstruksi Tafsir Ilmi Kemenag RI-LIPI: Melacak Unsur Kepentingan Pemerintah dalam Tafsir", dalam *Religia*, vol. 19, no. 2, 2016.
- Nashrullah, Nashih dan Novita Intan. "Kemenag Wacanakan Alih Status 30 IAIN Menjadi UIN", dalam <https://m.republika.co.id> (diakses 2 Maret 2021).
- Nur, Muhammad. "Paradigma Keilmuan UIN Raden Intan Lampung", dalam *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 18, no. 1, Juni 2018
- Purwati, Fitri. "Metode Tafsir Ilmi Kementerian Agama (Studi Penafsiran Ayat-ayat Astronomi), skripsi (Banten: Universitas Islam negeri Sultan Muhammad Hasanuddin, 2018).
- Rahardjo, M. Dawam. "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Ries, J. "Science and Religion: Implications for Science Educator", *Cultural Studies of Science Education* 5, 2010.
- Ritzer, George. *Sociology: A Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Rudin, Muhammad Anwar. "Studi Tafsir Ilmi; Kritik Metodologis Ayat-ayat Semesta Karya Agus Purwanto", skripsi, Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2019.
- Saleh, Sujat Zubaidi. "Epistemologi Penafsiran Ilmiah al-Qur'an," dalam *Tsaqafah*, vol. 7, no. 1, 2011.
- Sari, Dwi Indah. "Penafsiran Zaghul al-Najjar tentang Black Hole dalam QS. At-Takwir Ayat 15-16", skripsi, Semarang: UIN Walisongo, 2019.

- Scheitle, Christopher P. "U.S. College Students' Perception of Religion and Science: Conflict, Collaboration or Independence? A Research Note", dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, no. 1, 2011.
- Shane, Joseph W. et. al., "Beyond Evolution: Addressing Broad Interactions between Science and Religion in Science Teacher Education", dalam *Journal of Science Teacher Education*, vol. 27, no. 2, 2016.
- Shipman, Harry L. et.al. "Changes in Student View of Religion and Science in a College Astronomy Course", dalam *Science Education*, vol. 86, no. 4, 2002.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2012.
- Sulaiman. "Tafsir Ilmi dalam Perspektif al-Qur'an", dalam *al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Hadits*, vol. 2, no. 2, 2019.
- Syahril, Sulthan. "Kontroversi Para Mufasir di Seputar Tafsir bi al-Ilmi", dalam *Millah*, vol. 8, no. 2, 2009.
- Syariati, Ali. *On the Sociology of Islam*, trans. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Syarifuddin, M. Anwar dan Jauhar Azizy. "Thematic Scientific Interpretation of the Qur'an in Indonesia", dalam *Advances in Social Sciences, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, vol. 137, 2017.
- Toto Suharto. "The Paradigm of Theo-Antropo-Cosmocentrism: Reposition of the Cluster of Non-Islamic Studies in Indonesian State Islamic Universities", dalam *Walisono*, vol. 23, no. 2, November 2015.
- Wardani, "Posisi al-Qur'an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo, dalam *Nun*, vol. 4, no. 1, 2018.
- _____. "Sosiologi al-Qur'an: Intergrasi Ilmu Tafsir dan Ilmu Sosial." Dalam Wardani. *Sosiologi al-Qur'an: Menuju Masyarakat Ideal Berbasis Spiritualitas, Moderasi, dan Berperadaban Maju*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020.
- Zainal Abidin, M. *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016.
- Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-. *Manābil al-‘Irḑān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, t.th..
- Zenrif, M. Fauzan. "Islamisasi Metode Berpikir: Sebuah Pemikiran Awal", dalam *el-Harakah*, Edisi 57, Tahun XXII, Desember 2001-Februari 2002.
- _____. *Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur'an: Teori dan Praktik*. Malang: UIN-Malang Press, 2006.
- _____. *Tafsir Fenomenologi Kritis: Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realitas*. Malang: UIN-Maliki Press, 2011.