

**EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM:
KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN M. AMIN ABDULLAH**

Musliadi

Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh
E-mail: musliadi@gmail.com

Abstrak

Artikel ini berupaya menjawab pertanyaan-pertanyaan fundamental tentang problematika epistemologi dalam wacana filsafat ilmu; peran dan pengaruh epistemologi keilmuan dalam Islam, serta tawaran model konstruksi epistemologi keilmuan Islam dalam konteks pemikiran Amin Abdullah. M. Amin Abdullah adalah peletak epistemologi Islam integratif-interkoneksi. Epistemologi integratif-interkoneksi ini dapat dipahami sebagai upaya membangun jembatan keilmuan berbagai disiplin yang sebelumnya mengalami kesenjangan (normatif dan historis), baik agama, sosial, humaniora, maupun kealaman (*natural science*).

Kata Kunci: *Islamic Studies; Epistemologi Islam; integratif-interkoneksi.*

Abstract

This article tries to answer the fundamental questions regarding epistemological problems in philosophical science discourses; the role and the influence of epistemological science in Islam and the offering constructional models of Islamic epistemological science of Amin Abdullah thinking context. Amin Abdullah is the founder of integrative-inter-connective Islamic epistemology. This integrative-inter-connective can be understood as an attempt to build a bridge knowledge of various disciplines which previously experienced a gap (normative and historical), whether religious, social, humanities, and of natural science.

Keywords: *Islamic studies; Islamic Episthemology; Interactive-interconnective*

إن هذه المقالة تسعى للإجابة على الأسئلة الأساسية حول مشاكل كل نظرية المعرفة في فلسفة العلوم الخاطاب، دور وتأثير نظرية المعرفة العلمية الإسلامية، وكذلك تقديم نماذج البناء في نظرية المعرفة العلمية الإسلامية سياق التفكير أمين عبد الله هو مؤسس نظرية المعرفة الإسلامية تكاملية الربط. ويمكن فهم نظرية المعرفة العلمية تكاملية الربط على أنها محاولة لبناء جسر من المعرفة من مختلف التخصصات الذين لديهم فجوة (المعيارية والتاريخية)، سواء العلوم الإنسانية الدينية والاجتماعية والطبية (العلوم الطبيعية).

الكلمة الرئيسية: الدراسة الإسلامية; إيفستمولوجي; المعرفة الإسلامية تكاملية الربط

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

A. Pendahuluan

Muhammad ‘Abid al-Jabiri salah seorang pemikir kontemporer Islam telah berupaya menyusun konstruksi epistemologi studi keislaman kepada epistemologi *bayân*, *burhân* dan *irfân*.¹ Ketiga kluster sistem epistemologi Ulûmuddîn ini masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam prakteknya hampir-hampir tidak pernah seiring-sejalan. Pola pikir tekstual *bayânî* lebih dominan dari dua lainnya, dan secara hegemonik membentuk *mainstream* pemikiran keislaman. Akibatnya, pola pemikiran keagamaan Islam menjadi kaku dan rigid. Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi usul fiqh klasik lebih diunggulkan daripada sumber otoritas keilmuan yang lain seperti ilmu-ilmu kealaman (*kawniyah*), akal (*aqliyah*) dan intuisi (*wijd niyah*). Dominasi pola pikir *bayân* yang bersifat tekstual-*ijtih diyah* menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual-*bahtsiyyah*.

Kelemahan epistemologi *bayân* atau tradisi berpikir tekstual-keagamaan, yaitu ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat beragama lain. Dalam berhadapan dengan komunitas lain agama, corak argumen berpikir keagamaan model tekstual-*bayân* biasanya mengambil sikap mental yang bersifat dogmatik, defensif, apologis, dan polemis. Itulah jenis pengetahuan keagamaan yang biasa disebut sebagai *al-'ilm al-tawqf*. Pola berpikir ini meminjam istilah Muhammed Arkoun, yang menimbulkan sikap pensakralan pemikiran keagamaan. Akibatnya, hanya lantaran perbedaan kerangka teori, metodologi, epistemologi serta variasi dan kedalaman literatur yang digunakan, umat Islam mudah sekali saling murtad-memurtadkan bahkan saling kafir mengkafirkan.²

Fakta tersebut di atas merupakan problem tersendiri bagi umat Islam, karena selain akan terus memelihara dikotomi ilmu agama dengan ilmu umum, juga akan

¹ Mohammad ‘Abid Al-Jabiri (asal Maroko) dalam bukunya *Post Tradisionalisme Islam* (terjemahan), mengemukakan tiga konsep pemikiran Islam. Pertama, bayani, yaitu pemahaman secara tekstual normatif. Nalar bayani ini lebih terpaku pada teks atau pada dasar-dasar (dikenal dengan sebutan *al-ushul al-arba‘ah* : Al-Quran, sunnah, *ijma‘* dan *qiyas*) yang dipatok sebagai sesuatu yang baku dan tidak berubah. Kedua, irfani (spiritual-intuitif), yaitu disiplin gnotisisme yang didasarkan pada wahyu dan pandangan dalam dengan memasukkan sufisme, pemikiran Syi‘i, penafsiran esoterik terhadap Al-Qur‘an, dan orientasi filsafat iluminasi. Ketiga, burhani, yaitu suatu penalaran rasional-demonstratif yang didasarkan atas pada metode epistemologi melalui observasi empiris dan inferensiasi intelektual. Lihat; Muhammad Abed Al Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), xiv-xvii

² Amin Abdullah, “Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya” *Jurnal Tarjih edisi VI* (LPPI-UMY dan Majelis Tarjih & PPI PP Muhammadiyah), Juli 2003.

berdampak pada pembentukan pemikiran umat. Dari keadaan itu, secara otomatis dan alami terjadi proses kekeringan dan bahkan pengeringan sumber mata air dinamika keilmuan keislaman yang merupakan jantung dan prasyarat bagi pengembangan keilmuan *Islamic Studies* dan *'Ul m al-D n*, khususnya dalam menghadapi tantangan-tantangan baru yang muncul ke permukaan. Pada gilirannya, hal ini mengakibatkan terpicilnya *Islamic Studies* dan *'Ul m al-D n* dari wilayah pergaulan keilmuan dan sulitnya upaya pengembangan wilayah (*contribution to knowledge*) bagi *Islamic Studies* itu sendiri. Dengan munculnya problema terhadap pola dan model pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang dikotomis, selama ini terkesan berjalan di tempat karena minimnya etos progresivitas dan dinamika keilmuan yang *rahmah li al-' lam n*.

Di Indonesia sejak tahun 1970-an telah bermunculan para pemikir, intelektual Muslim yang menawarkan paradigma baru dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman dewasa ini, meskipun dalam kenyataannya harus melawan *mainstream* pemikiran keagamaan yang anti-pembaharuan. Salah seorang Cendekiawan Muslim yang paling *concern* dalam melakukan pembaruan dalam bidang keilmuan Islam adalah M. Amin Abdullah (selanjutnya dalam penulisan ini disebut Amin Abdullah).³

Dalam sejumlah tulisannya yang beredar dalam bentuk buku dan makalah hasil seminar, Amin Abdullah berulang kali mengkritisi nalar keagamaan yang berkembang di Indonesia, sembari menyuguhkan konsep Studi Agama sebagai sebuah model baru dalam mendekati Islam. Melalui tawaran ini, Amin Abdullah hendak merubah tradisi pengajian agama bercorak normatif-doktriner ke pendekatan

³M. Amin Abdullah, lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Menamatkan Kulliyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama. Menyelesaikan Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 1982. Atas sponsor Departemen Agama dan Pemerintah Republik Turki, mulai tahun 1985 mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam, di Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990). Mengikuti Program Post-Doctoral di McGill University, Kanada (1997-1998). Disertasinya, *The Idea of University of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, diterbitkan di Turki (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992). Karya-karya ilmiah lainnya yang diterbitkan, antara lain: *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995); *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung, Mizan, 2000); *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002) serta *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005). Sedangkan karya terjemahan yang diterbitkan adalah *Agama dan Akal Pikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusiawi* (Jakarta: Rajawali, 1985); *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan* (Jakarta: Rajawali, 1989). Lihat www.wikipedia bahasa Indonesia ensiklopedia bebas.com. Lihat juga, www.Profil M. Amin Abdullah.com

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

studi agama yang bercorak sosio-historis yang dilanjutkan dengan rasional-filosofis. Menurut Amin Abdullah saat ini perlu pembacaan ulang dan penyegaran ijtihad dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang konteksnya dewasa ini menuntut kepada kebutuhan integratif dan interkonektif keilmuan. Istilah-istilah pergumulan dan pertautan antara normativitas dan historisitas, teks dan konteks, kritik tadisi dan hermeneutis, modern dan kontemporer, kontekstualisasi dan reaktualisasi, jaringan laba-laba keilmuan dan integrasi epistemologi keilmuan, *al-nush sh mutan hiyah wa al-waq 'i ghairu mutan hiyah* – tidak asing ketika membaca berbagai buku dan makalah yang dihasilkannya, istilah-istilah tersebut semacam ciri khas yang terlihat kental dan dominan mewarnai pemikiran Amin Abdullah.

Kehadiran Amin Abdullah di pentas diskursus pemikiran Islam, baik di Indonesia maupun dunia internasional sekarang ini tentunya bukan tanpa interaksi, transformasi dan kontak dengan para pemikir dunia Islam lainnya. Bila dicermati dengan seksama, para pemikir dunia Islam yang menginspirasinya turut memperkaya setiap argumen dalam berbagai karya tulisnya, sebut saja buah pikiran Mohamed Arkoun, Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid Al-Jabiry, Fazlur Rahman dan lain-lain selalu meramaikan dan menjadi alat penguat bagi ketajaman analisis dan integrasi pandangan setiap tulisannya.

Amin Abdullah adalah sosok pemikir yang produktif dalam gelanggang cendekiawan muslim Indonesia. Amin tidak hanya mampu mensintesis di antara sekian banyak argumen yang bertentangan, tetapi juga lebih dari itu ia mampu melahirkan sebuah konsep cerdas dan akomodatif, sehingga sebuah konsep dapat menjadi sebuah jawaban atas permasalahan yang dimunculkan.

B. Pembahasan

1. Problematika Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman Modern

Dalam pandangan Amin Abdullah, problematika epistemologi dalam ilmu-ilmu keislaman dan pemikiran Islam pada umumnya semakin menjadi sasaran kritik yang pedas secara akademik. Amin Abdullah mensinyalir sarjana-sarjana Muslim seangkatan Fazlur Rahman yang mengambil posisi serupa, justeru lebih radikal, yaitu Mohammed Arkoun.⁴ Banyak artikel dan buku-bukunya yang diterbitkan tahun-

⁴Mohammed Arkoun menulis buku-bukunya dalam bahasa Prancis, namun beberapa di antaranya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan Inggris. Lihat *Common Questions to Uncommons Unswer*, diterjemahkan oleh Robert D. Lee (Boulder, Colorado: Markaz al-Inma' wa al-

tahun belakangan ini secara konsisten dan terus-menerus menyatakan perlunya mengkritisi secara epistemologis bangunan konstruksi dan isi pemikiran Islam.

Arkoun menggambarkan problem pemikiran Islam kontemporer sebagai berikut:

“Riset mengenai Islam sebagai agama telah terhenti karena orang-orang Muslim semakin lama semakin menjadi subyek bulan-bulanan dari pertentangan/pertikaian politis, budaya, dan psikologis yang berkembang di dalam masyarakat mereka, sementara itu para ahli ilmu keislaman (Islamolog) sembari terkagum-kagum dengan efektivitas gerakan ‘fundamentalis’ secara politis, menunjukkan preseden adanya upaya mengkombinasikan antara ilmu politik dan sosiologis politik untuk menjelaskan pandangan mereka terhadap apa-apa yang dikategorikan sebagai trend jangka pendek, tetapi tidak sampai menyentuh telaah ulang pada kerangka kerja epistemologi sistem penalaran Islam untuk keperluan jangka panjang, yang sebenarnya justeru sangat diperlukan”.⁵

Problem rasionalitas dan historisitas dalam pemikiran Islam dan ilmu-ilmu keislaman saat ini sedang mendapat tantangan dan kritik tajam, khususnya dari sarjana-sarjana Muslim masa kini. Beberapa di antara para pemikir itu dapat disebut antara lain Muhammad ‘Abid al-Jabiri,⁶ Nasr Hamid Abu Zayd,⁷ Muhammad Shahrur,⁸ dan Abdullah Ahmad An-Na’im.⁹ Meskipun demikian, menurut pengamatan Amin Abdullah yang harus diuji lebih lanjut, belum ada satupun dari generasi pemikir-pemikir Islam saat ini yang mencoba menjelaskan relevansi penerapan teori-teori dan metodologi ilmiah, yang merupakan inti sarinya filsafat ilmu, pada wacana ilmu-ilmu keislaman dalam rangka mengkritisi seluruh konstruksi ilmu-ilmu keislaman dan pemikiran Islam yang begitu luas. Selagi ilmu-ilmu keislaman dan studi-studi keislaman dapat disebut sebagai “*science*” maka Amin Abdullah berpendapat bahwa, usaha untuk mempertemukan teori-teori dan metodologi ilmiah dengan bangunan ilmu-ilmu keislaman tersebut adalah suatu

Qawmi, 1987); *Ayna Huwa al-Fikr al-Islami al-Mu’ir* (terj. Hashim Salih (London and Beirut: Dar al-Saqi, 1993); *Al-Islam: Al-Akhlak wa al-Siyasah*, terj. Hashim Salih (Beirut: Markaz al-Inma’ wa al-Qawmi, 1990).

⁵ Mohammed Arkoun, “Topicality of the Problem of the Person in Islamic Thought”, dalam *International Social Science Journal*, August 1988, 407-21, khususnya 420-21. Lihat juga artikelnya, “The Unity of Man in Islamic Thought”, *Diogenes* 140 (1987); 68. Lihat juga, Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search For Islamic Authenticity* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1997), 149 dan 162-3.

⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabiyyah: Dirasah Ta’aliyah Naqdiyyah li al-Nudzma fi al-Ma’rifah fi al-Tsaqifah al-‘Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wi’adah al-‘Arabiyyah, 1990); *Al-Aql al-Siyasi al-Arab* dan *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, oleh penulis dan penerbit yang sama.

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafham al-Nasf: Dirasah fi ‘Ulum al-Qur’an* (Kairo: Al-Hai’ah al-Mi’riyyah al-‘Immah li al-Kitab, 1990) dan *Naqd al-Khibal-Din* (Cairo: Sina li al-Nasr, 1993).

⁸ Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur’an: Qir’ah Mu’irah* (Kairo: Sina Publisher, 1992).

⁹ Abdullah Ahmad An-Na’im, *Toward an Islamic Reformation: Civic liberties, Human Right and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990).

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

langkah yang valid untuk dilakukan, sehingga akan terjadi interaksi dan dialog yang kreatif di antara komponen-komponen tersebut dengan acuan dasar filsafat ilmu.¹⁰

Amin Abdullah membagi keilmuan agama Islam ke dalam tiga wilayah;¹¹ *Pertama*, wilayah praktik keyakinan dan pemahaman terhadap wahyu yang telah diinterpretasikan sedemikian rupa oleh para ulama, tokoh panutan masyarakat dan para ahli pada bidangnya dan oleh anggota masyarakat pada umumnya. Wilayah praktik ini umumnya tanpa melalui klarifikasi dan penjernihan teoritik keilmuan. Yang dipentingkan di sini adalah *pengamalan*. Pada level ini perbedaan antara agama dan tradisi, agama dan budaya, antara *belief* dan *habits of mind* sulit dipisahkan.

Kedua, wilayah teori-teori keilmuan yang dirancang dan disusun sistematis dan metodologinya oleh para ilmuwan, para ahli, para ulama sesuai bidang kajiannya masing-masing. Apa yang disebut *ulum al-tafsir*, *ulum al-hadis*, *Islamic Thought* (kalam, falsafah dan tasawuf), hukum dan pranata sosial (Fikih), sejarah dan peradaban Islam, pemikiran Islam, dan dakwah Islam ada pada wilayah ini. Apa yang ada pada wilayah ini sebenarnya tidak lain dan tidak bukan adalah “teori-teori” keilmuan agama Islam yang diabstraksikan baik secara deduktif dari nash-nash atau teks-teks wahyu maupun secara induktif dari praktek-praktek keagamaan yang hidup dalam masyarakat Muslim era kenabian, Sahabat, Tabi’un maupun sepanjang sejarah perkembangan masyarakat Muslim di mana pun mereka berada.

Ketiga, adalah telaah kritis, yang lebih populer disebut *meta discourse*, terhadap sejarah perkembangan jatuh bangunnya teori yang disusun oleh kalangan ilmuwan dan ulama pada lapis kedua. Lebih-lebih jika teori-teori pada disiplin tertentu, ‘*Ul m al-Qur’ān* umpamanya, didialogkan dengan teori-teori yang biasa berlaku pada wilayah lain, ‘*Ul m al-had st*, sejarah Peradaban Islam dan seterusnya. Teori yang berlaku pada wilayah kalam didialogkan dengan teori yang berlaku pada wilayah tasawuf, dan begitu selanjutnya.

¹⁰ Dalam pandangan Amin Abdullah, hampir seluruh cabang ilmu pengetahuan telah mengambil keuntungan dari adanya diskusi yang menggairahkan dalam filsafat ilmu. Biologi, filsafat, geologi, ekonomi, sosiologi, politik, sejarah dan teologi menyambut secara positif perkembangan yang terjadi sebagai dampak dari adanya diskusi yang hangat mengenai epistemologi dalam filsafat ilmu. Penjelasan lebih lanjut dapat dibaca pada Garry Gutting (ed.), *Paradigms and Revolutions: Appraisal and Application of Thomas Kuhn’s Philosophy of Science* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1980).

¹¹ Amin Abdullah, “Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman: Kajian Pendahuluan”, dalam *Seminar Nasional Pengujian Teori*, STAIN Kudus, 12 Maret 2001. Lihat juga, “Membangun Kembali Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman: Tajdid dalam Perspektif Filsafat Ilmu”, dalam M. Amin Abdullah, *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban* (Yogyakarta: MTPPI dan UAD Press, 2005), 27-45.

Belum lagi jika teori-teori yang berlaku dalam wilayah *Islamic studies* pada lapis kedua dihadapkan dan didialogkan dengan teori-teori di luar disiplin keilmuan agama Islam seperti disiplin ilmu kealaman, ilmu budaya, ilmu sosial dan *religious studies*. Wilayah pada lapis ketiga yang kompleks dan *sophisticated* inilah yang sesungguhnya dibidangi oleh filsafat ilmu-ilmu keislaman.¹²

Amin Abdullah berpendapat bahwa Lapis ketiga studi keislaman pada level filsafat keilmuan semakin hari semakin dirasakan perlunya untuk dikembangkan karena beberapa faktor:

- a. *Ilmu-ilmu Keislaman* atau *Islamic Studies* bukanlah sebuah disiplin ilmu yang tertutup. Ia merupakan disiplin ilmu yang terbuka. *Islamic Studies* atau *Dir sah Isl miyyah* adalah bangunan keilmuan biasa yang harus diuji ulang validitasnya lewat perangkat konsistensi, koherensi dan korespondensi oleh kelompok ilmuan sejenis.
- b. Agama Islam bukan satu-satunya agama yang hidup (*living religion*) pada saat sekarang ini. Dalam dunia sekarang ini terdapat banyak *living tradition* yang mempunyai sistem tata pikir dan seperangkat nilai dan keyakinan sama persis yang dipraktikkan oleh umat Islam, hanya saja kitab suci, bahasa yang digunakan, nabi atau rasul yang dijadikan tokoh *charismatic* dan panutannya, tata ritual peribadatannya serta letak geografis dan pemeluknya berbeda.¹³
- c. Semakin dekatnya hubungan dan kontak individu maupun sosial antara berbagai etnik, ras, suku dan agama sebagai akibat dari teknologi, transportasi, komunikasi dan informasi yang canggih sehingga memperpendek jarak dan tapal batas ruang dan waktu yang biasa dipikirkan dan diimajinasikan oleh umat beragama pada abad-abad sebelumnya. Setiap saat, lewat media elektronik dan media cetak, apa yang terjadi pada belahan

¹² Penulis-penulis Muslim kontemporer dalam wilayah *Islamic Studies* yang menekuni wilayah ini dapat disebut beberapa, antara lain Mohammed Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri, Muhammad Shahrur, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi dan lain-lain. Deretan nama-nama ini jelas sekali berbeda dari deretan nama-nama seperti Imam Syafi'i, Imam Malik, Imam Hanbali bahkan juga berbeda dari deretan nama-nama seperti Sayyed Quthb, Hasan al-Banna dan sebagainya.

¹³ Dalam tinjauan Amin Abdullah, uraian yang cukup bagus tentang hubungan dialog antara *Islamic Studies* yang bersifat partikular dan *Religious Studies* yang bersifat universal dapat dijumpai dalam karya Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press, 1985) khusus bagian pendahuluan dalam tulisan berjudul "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay", 1-18.

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

dunia lain menembus, menerobos dan mempengaruhi tata cara berpikir umat beragama dan membangkitkan emosi mereka di mana pun mereka berada.¹⁴

Kualitas keimanan dan keyakinan yang selama ini dipegang teguh oleh kelompok lapis pertama dan ditopang serta dibekal argumen dan dalilnya oleh seperangkat teori yang disajikan oleh lapis kedua perlu dijernihkan kembali dan diklarifikasi ulang oleh kelompok lapis ketiga. Apa yang disebut sebagai ilmu pengetahuan termasuk di dalamnya ilmu-ilmu keagamaan pada umumnya dan ilmu-ilmu keagamaan Islam khususnya perlu menyadari adanya tiga peringkat keilmuan tersebut. Jika tidak, maka akan terjadi tumpang tindih antara yang satu dengan yang lainnya dan pada gilirannya akan memunculkan anomali-anomali dan bahkan ketimpangan-ketimpangan dalam kehidupan beragama.¹⁵

Dalam pandangan Amin Abdullah, mendalami isu-isu yang terkait dengan filsafat ilmu-ilmu keislaman sebaiknya tidak hanya terhenti pada level teoritis dan abstrak semata. Jika kajian itu dikemas dengan bagus secara metodologis dengan dilengkapi kerangka teori dan berbagai pendekatan yang interdisiplin dan multi disiplin, maka diskursus tersebut akan mempunyai dampak langsung terhadap praktik sosial keagamaan Islam. Ia akan melatih, memupuk dan membentuk *nalar kritis* terhadap realitas pola perilaku umat Islam di mana pun mereka berada. *Nalar komunal* yang beraroma politis memang selalu menghindari dari diskusi filsafat ilmu. Hal itu terjadi sejak era Plato-Aristoteles hingga John Rawl dan Gadamer; sejak al-Farabi, Ibn Rusyd, Mulla Shadra, sampai Fazlur Rahman, Abid al-Jabiri, Hasan Hanafi dan seterusnya.

¹⁴ Menurut Amin Abdullah, Apa yang pernah terjadi di Afghanistan dengan kelompok Thaliban serta program-program pemerintahannya dengan mudah dapat diikuti di Indonesia dan berbagai tempat di seluruh dunia. Kompas tanggal 3/3/2001 menulis berita bahwa pemerintahan Thaliban-Afghanistan akan menghancurkan seluruh patung Buddha yang berukuran raksasa, sebagai peninggalan sejarah abad pertama Masehi karena dianggap bertentangan dengan prinsip aqidah Islamiyah. Para pemimpin dunia, termasuk ketua PBB Kofi Anan ketika itu, menolak keras rencana pemerintah Thaliban, juga negara-negara lain termasuk Mesir.

¹⁵ Di Timur Tengah, sebagai sumber penyebar agama Islam, telah tumbuh keberanian sebagian cendekiawan Muslimnya untuk mempertajam teori yang membedakan antara *al-dien* dan *al-afkar al-dieniyah* seperti yang diungkapkan oleh Nasr Hamid Abu Zayd dalam bukunya *Naqd al-Khi b al-D n*; antara *believer* (mukmin) dan ilmuwan agama (*historians*) yang diungkap oleh Mohammed Arkoun dalam bukunya *Tarikhyyatul al-Fikr al-Islamy*. Dan *Ummu al-Kitab* dan *al-Kitab* seperti yang diungkap oleh Muhammad Shahrur dalam bukunya *Al-Kitab wa Al-Sunnah*. Di samping itu ada yang membuat pola-pola piker keislaman menurut kecenderungan jenis epistemologi yang dipergunakan, seperti epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani dengan bahasa-bahasa keilmuan yang relative baru oleh Muhammad Abid al-Jabiri dalam bukunya *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy*. Menurut Amin Abdullah, buku-buku dan temuan-temuan baru ini secara relatif belum dapat diakses oleh ilmuwan agama Islam di IAIN dan STAIN apalagi di kalangan perguruan tinggi umum.

Ada baiknya jika agenda reformulasi dan rekonstruksi filsafat ilmu-ilmu keislaman perlu dikedepankan terlebih dahulu, sebelum melangkah ke wilayah ilmu-ilmu keislaman atau sebaliknya mempelajari ilmu-ilmu keislaman terlebih dahulu dan tidak cepat puas dan berhenti disitu, tetapi dilanjutkan dan diakhiri dengan filsafat ilmu-ilmu keislaman agar supaya dapat utuh dan komprehensif dalam melihat persoalan keagamaan dan keislaman sekaligus.¹⁶

Pada saat sekarang ini, filsafat Islam dan pemikiran Islam kontemporer dihadapkan pada situasi dan konteks yang sama sekali berbeda dari situasi ketika ia semula dibangun, dipikirkan, dirancang dan disistematisasikan oleh para pengarang, pencetus, penyusun dan penulisnya. Ketika ilmu-ilmu keislaman dirancang dan disistematisasikan, para perancangnya belum mengenal semiotika, linguistik modern, hermeneutika, *critical-social-science* dan begitu seterusnya.

Ide pembaruan dalam filsafat Islam dan pemikiran keislaman kontemporer terletak pada sejauh mana ilmu-ilmu tersebut mampu berinteraksi dan berdialog dengan perkembangan baru dalam diskursus keislaman. Jika saja, ilmu-ilmu itu tetap bertahan, pada pola lama untuk menjaga “orisinalitas”-nya, maka ide-ide segar yang disumbangkan oleh metodologi ilmu-ilmu baru tersebut akan tertolak dengan sendirinya. Sedangkan jika mereka secara apresiatif-kreatif menyeleksi dan mengawinkan metodologi keilmuan baru dengan ilmu-ilmu keislaman, maka pembaruan dalam filsafat Islam dan pemikiran keislaman akan tampak dengan sendirinya.

2. Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman: Gerak Lingkar Hermeneutis

Hampir seluruh bangunan keilmuan agama Islam, baik menyangkut materi maupun metodologi yang diajarkan masih mencerminkan *episteme* klasik-skolastik lantaran semuanya disusun era *pra-scientific*.¹⁷ Maka sesungguhnya amat menarik mencermati hubungan antara agama dan ilmu dalam dunia pemikiran Islam. Menurut Iqbal, pemikiran Islam hampir tidak bergerak selama 500 tahun.¹⁸ Sedang menurut Arkoun, sejak abad 12 sampai 19 bangunan pemikiran Islam tidak berubah sama sekali.

¹⁶ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies.....*, 91.

¹⁷ Mohammed Arkoun, *The Concept of Authority in Islamic Thought: “La Hukma ill Lillah”* dalam *Islam, State and Society*, K. Ferdinand and M. Mozaffer (ed.) (London: Curzon Press, 1988), 53-73, khususnya, 64-5.

¹⁸ Muhammad Iqbal, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, terj. Osman Ralidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 24.

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

Era *saintific*, yang semula diawali dari Roger Bacon, oleh Iqbal diklaim cara berpikirnya dipengaruhi oleh Ibn Haitam dan Ibn Hazm¹⁹ yang kemudian menghasilkan temuan-temuan ilmu pengetahuan yang begitu dahsyat, tampak tidak berpengaruh sama sekali dalam perumusan ulang pemikiran Islam. Jika *science*, pada ujungnya memunculkan teknologi, filsafat, dan teologi (dari *revelation*, ke *natural theology*, kemudian bergeser ke moral dan *religious experience*)²⁰ serta *social science*, maka dalam epistemologi keagamaan Islam, agaknya, kurang begitu memperhatikan akibat yang ditimbulkan oleh temuan-temuan *science* dalam diskursus Islam. Padahal, semua rancang bangun epistemologi ilmu-ilmu agama Islam yang dipelajari sekarang ini, dulunya juga merupakan respon para cerdik pandai dan ulama ketika mereka merespon dan bergumul dengan tantangan-tantangan era klasik-skolastik.

Kuliah agama yang bersifat *kontekstual* di Perguruan Tinggi Umum, menurut hemat Amin Abdullah, perlu terus-menerus mencermati implikasi dan konsekuensi dari kecenderungan ketidak-saling-terpengaruhannya antara materi dan metodologi ilmu-ilmu agama Islam – aspek historisitas epistemologinya – dan ilmu pengetahuan pada umumnya. Ketidakterpautan antara keduanya, cepat atau lambat, akan dapat mengancam “relevansi” diskursus epistemologi Islam.

Menurut Amin Abdullah, filsafat ilmu yang dikembangkan di dunia Barat seperti Rasionalisme, Empirisme dan Pragmatisme – tidak begitu cocok untuk dijadikan kerangka teori analisis terhadap pasang surut dan perkembangan *Islamic Studies*. Perdebatan, pergumulan dan perhatian epistemologi keilmuan di Barat tersebut lebih terletak pada wilayah *natural sciences* dan sebagian pada wilayah *humanities* dan *social sciences*, sedangkan *Islamic Studies* dan *Ulumuddin*, khususnya syari’ah, aqidah, tasawuf, ulum al-Qur’an dan ulum al-Hadis lebih terletak pada wilayah *classical humanities*. Untuk itu, menurut Amin Abdullah, diperlukan perangkat kerangka analisis epistemologis yang khas untuk pemikiran Islam, yakni apa yang disebut oleh Muhammad Abid al-Jabiri dengan epistemologi *bay n*, *burh n* dan *irf n*.²¹

¹⁹Iqbal, *Pembangunan....*, 183-184.

²⁰Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbook, 1966), 114.

²¹M. Amin Abdullah, “Al-Takwin al-‘Ilmiy: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam M. Amin Abdullah, dkk. *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural* (Yogyakarta, Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50, tahun 2001 dengan Kurnia Kalam Semesta, Th. 2002), 1-37.

Dengan berpijak dari dua buku Al-Jabiri, yakni *Takw n al- ql al-Arab* dan *Bunyah al- ql al-Arab : Dir sah al-Tahl iyyah naqd yyah li nudz mi al-ma'rifah f al- saq fah al-'Arabiyyah* untuk sementara dianggap Amin Abdullah cukup representatif untuk melihat struktur fundamental kefilosofan ilmu kajian-kajian keislaman dalam dataran *humanities*, sedangkan buku ketiganya *Al-'Aql al-Siy s al-Arab*²² merupakan pengejawantahan dari konsep-konsep dan paradigma *humanities* dalam pemikiran keislaman dalam wilayah kehidupan sosial-politik yang kongkrit dalam masyarakat Muslim. Dengan begitu buku ketiga tersebut lebih terkait dengan operasionalisasi atau *social application* dari konsep-konsep *humanities* dalam pemikiran keislaman.

Amin Abdullah telah memodifikasikan di sana-sini sesuai perkembangan telaah epistemologi dalam tradisi ilmu pengetahuan, Amin Abdullah ingin memperlihatkan struktur fundamental ilmu-ilmu keislaman (*'Ul m al-D n*) dalam perspektif epistemologi *bayani* sekaligus perbandingannya dengan epistemologi *irf n* dan *burh n*. Menurut al-Jabiry, corak epistemologi *bay n* didukung oleh pola pikir fikih dan Kalam. Dalam tradisi keilmuan agama Islam di IAIN dan STAIN, begitu juga pengajaran agama Islam di Perguruan Tinggi Umum negeri dan swasta, dan lebih-lebih di pesantren-pesantren, corak pemikiran keislaman model *bay n* sangatlah mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit berdialog dengan tradisi epistemologi *irf n* dan *burh n*. Corak pemikiran *irf n* (*tasawuf intuitif al-'atify*) kurang begitu disukai oleh tradisi berpikir keilmuan *bay n* (Fikih dan Kalam) yang murni, lantaran bercampur-aduknya bahkan dikaburkannya tradisi berpikir keilmuan *irf n* dengan kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi tarekat dengan *sathahat-sathahat*-nya serta kurang dipahaminya struktur fundamental epistemologi dan pola pikir *irf n* berikut nilai manfaat yang terkandung di dalamnya.²³

²²Muhammad Abid al-Jabiri, *Al-Aql al-Siy s al-'Arabiyyah: Mu addid tuh wa Tajalliyy tuh* (Beirut: Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1991).

²³Dalam pantauan Amin Abdullah, sejak dari dulu pola pikir *Bayani* lebih mendahulukan dan mengutamakan *qiy s* (*qiy s al-'illah* untuk fikih dan *qiy s al-dal lah* untuk *Kal m*) dan bukannya *man iq* lewat silogisme dan premis-premis logika. Epistemologi *tekstual-lughawiyah* (*al-ashl wa al-far'*; *al-lafz wa al-ma'na*) lebih diutamakan dari epistemologi kontekstual-bahtsiyyah maupun spiritualitas-*irfaniyyah*-batiniyyah. Di samping itu, nalar epistemologi *Bayani* selalu mencurigai akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Sampai-sampai pada kesimpulan bahwa wilayah kerja akal pikiran perlu dibatasi sedemikian rupa dan perannya dialihkan menjadi pengatur dan pengekang hawa nafsu, bukannya untuk mencari sebab dan akibat lewat analisis keilmuan yang akurat. Lihat Al-Jabiry, *Takw n al-Aql al-Arabiyyah...*, 29-30.

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

Menurut Amin Abdullah, sebenarnya ketiga kluster sistem epistemologi ‘*Ul m al-D n* ini adalah masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam prakteknya hampir-hampir tidak pernah mau akur. Bahkan tidak jarang saling kafir-mengkafirkan, murtad-memurtadkan dan sekuler-mensekulerkan antar masing-masing penganut tradisi epistemologi ini. Oleh karena itu, pola pikir tekstual *bay n* lebih dominan secara politis dan membentuk *mainstream* pemikiran keislaman yang hegemonik. Sebagai akibatnya pola pemikiran keagamaan Islam model *bay n* menjadi kaku dan rigid. Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi *ushul fiqh klasik* lebih diunggulkan dari pada sumber otoritas keilmuan yang lain seperti alam (*kauniyyah*), akal (*aqliyyah*) dan intuisi (*wijd niyah*). Dari hasil pencermatan Amin Abdullah, pengembangan pola pikir *bay n* hanya dapat dilakukan jika ia mampu memahami, berdialog dan mengambil manfaat sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir *irf n* maupun pola pikir *burh n* dan begitu pula sebaliknya.²⁴

Dengan mengutip Farid Esack, Amin Abdullah memperkuat tesisnya bahwa, kelemahan yang paling mencolok dari tradisi nalar *bay n* atau tradisi berpikir tekstual-keagamaan adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat yang beragama lain.²⁵ Dalam berhadapan dengan komunitas lain agama, corak argumen berpikir keagamaan model tekstual-bayani biasanya mengambil sikap mental yang bersifat dogmatik, defensif, apologis, dan bahkan polemis, dengan semboyan kurang lebih semakna dengan “*right or wrong my country*”. Itulah jenis pengetahuan keagamaan yang biasa disebut-sebut sebagai *al-’ilm al-tawqifiy*, yang dibedakan dari *al-’ilm al-Hudh r* dan *al-’ilm al-hus l* dalam tradisi pemikiran Islam klasik.

Untuk menghindari *kekakuan* dan *rigiditas* dalam berpikir keagamaan yang menggunakan teks sebagai sumber utamanya, epistemologi pemikiran keagamaan

²⁴Amin Abdullah menunjukkan kekhawatirannya – jika saja masing-masing sistem kefilosofan ilmu keagamaan dalam *Islamic Studies* atau *Ulumuddin* ini berdiri sendiri-sendiri, tidak bersentuhan antara satu dan lainnya sebagaimana yang tercermin dengan kokohnya dinding-dinding pembatas fakultas di lingkungan IAIN dan STAIN, belum lagi tembok pembatas antara keilmuan umum dan keilmuan agama – maka agak sulit dibayangkan akan terjadi pengembangan ilmu-ilmu keislaman dalam menghadapi masalah-masalah kontemporer. M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi...*, 202-203.

²⁵Studi yang cukup mendalam tentang ini, direkomendasikan Amin Abdullah untuk membaca Farid Esack, “Mendefinisikan kembali Diri Sendiri dan Orang Lain: Iman, Islam, dan Kufur”, juga “Al-Qur’an dan Kaum Lain: Pluralisme dan Keadilan” dalam bukunya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Al-Qur’an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2001).

Islam, sesungguhnya telah mempunyai dan menyediakan mekanisme kontrol perimbangan pemikiran dari alam (*internal control*) lewat epistemologi *irfan*. Pola epistemologi *irfan* lebih bersumber pada intuisi dan bukannya teks. Menurut sejarahnya, epistemologi ini telah ada baik di Persi maupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan baik oleh Yahudi, Kristen maupun Islam.

Status dan keabsahan *irfan* selalu dipertanyakan baik oleh tradisi berpikir *bayn* atau *burhan*. Epistemologi *bayn* mempertanyakan keabsahannya karena dianggap terlalu liberal dan tidak mengikuti pedoman-pedoman yang diberikan teks, sedangkan epistemologi *burhan* mempertanyakan keabsahannya karena dianggap tidak mengikuti aturan-aturan dan analisis yang berdasarkan logika. Apalagi dalam tradisi sejarah pemikiran Islam, apa yang disebut *intuisi*, *ilham*, *qalb*, *dhamir*, psikognosis telah terlanjur dikembangkan atau diinstitusionalisasikan menjadi apa yang disebut sebagai “tarekat” dengan wirid-wirid dan *satahat-satahat* yang mengiringinya.²⁶

Menurut Amin Abdullah, agak sulit mengembalikan citra positif epistemologi *irfan* dalam pangkuan gugus epistemologi Islam yang lebih komprehensif-utuh *integrated* karena kecelakaan sejarah dalam hal kedekatannya dengan perkumpulan tarekat. Padahal tarekat itu sendiri tidak lain dan tidak bukan adalah *institutional* atau *organizational expression* dari tradisi Gnosis (tasawuf) dalam budaya Islam. Fazlur Rahman bahkan pernah menyebutnya sebagai “agama di dalam agama” (*religion within religion*).²⁷

Jika sumber terpokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *bayn* adalah “teks” (wahyu), maka sumber terpokok ilmu pengetahuan dalam tradisi berpikir *irfan* adalah “*experience*” (pengalaman). Pengalaman hidup sehari-hari yang otentik, sesungguhnya, merupakan pelajaran yang tak ternilai harganya. Ketika manusia menghadapi alam semesta yang cukup mengagumkan dalam lubuk hatinya yang terdalam telah dapat mengetahui adanya Dzat Yang Maha Suci dan Maha Segalanya. Untuk mengetahui Dzat Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, orang tidak perlu menunggu turunnya “teks”²⁸ Pengalaman konkrit pahitnya konflik, kekerasan

²⁶Lebih lanjut lihat Fazlur Rahman, *Islam*, 132-133; 135.

²⁷Kritik cukup keras datang dari Fazlur Rahman, lihat *Islam*, 150.

²⁸Dalam tradisi pemikiran Kalam, istilah “*qabla al-bi'tsah*” atau sebelum turunnya wahyu kenabian sangat tipikal dan menjadi topic yang menarik dalam pemikiran keislaman sejak dari dahulu hingga sekarang. Dalam telaah antropologi agama, *permasalahan ini* dibahas dalam pokok bahasan *Literae dan Non-Literate Religions*. Lebih lanjut Jarich Oasten, “Cultural Anthropological

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

dan disintegrasi sosial dan akibat yang ditimbulkannya dapat dirasakan oleh siapa pun, tanpa harus dipersyaratkan mengenal jenis-jenis teks-teks keagamaan yang biasa dibacanya.

Pengalaman-pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir tidak bisa terungkap oleh logika dan bahasa inilah yang disebut-sebut sebagai *al-'ilm al- Hudh r* (*direct experience*) oleh tradisi *isyraqi* di Timur atau *preverbal, prereflective consciousness* atau *prelogical knowledge*²⁹ oleh tradisi eksistensial di Barat. Semua pengalaman otentik tersebut dapat 'dirasakan' secara langsung oleh seluruh umat manusia apa pun warna kulit, ras, budaya dan agama yang dipeluknya, tanpa harus mengatakannya terlebih dahulu lewat pengungkapan "bahasa" maupun "logika".

Dalam pandangan Amin Abdullah, validitas kebenaran epistemologi *irf n* hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*al-rukyah al-mub syirah; direct experience*), intuisi, *al-dzauq* atau *psiko-gnosis*. Sekat-sekat formalitas lahiriah yang diciptakan oleh tradisi epistemologi *bay n* maupun *burh n*, baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik, kulit, golongan, kultur, tradisi, yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan interpersonal antar umat manusia, ingin diketepikan oleh tradisi berpikir orisinal *irf n*.³⁰ Untuk itulah prinsip memahami keberadaan orang, kelompok dan penganut agama lain dengan cara menumbuh-suburkan sikap *empati*, simpati, *social skill*, serta berpegang teguh pada prinsip-prinsip *universal reciprocity* (bila merasa sakit dicubit, maka janganlah

Approaches" dalam Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. II (Berlin: Mouton Publishers, 1985), 245-52.

²⁹Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialis and Their Nineteent-Century Backgrounds* (New York: Harper & Row Publisher, 1972), 255; 263.

³⁰Di sinilah perlunya rekonstruksi dan pemahaman ulang arti istilah *ittihad*, *fana* dan juga *hulul* yang biasa diambil dari khazanah pemikiran tasawuf klasik yang sering dikritik oleh para fuqaha dan mutakallimun baik klasik maupun kontemporer. Konsep *wihdah al-wujud* bukannya berarti manunggaling kawulo gusti, secara fisik, tetapi lebih berarti *unity in multiplicity* atau *unity in difference*. Baik *wihdah al-wujud*, *hulul* maupun *ittihad* bukannya berarti menyatukan unsure ketuhanan dan kemanusiaan, tetapi lebih mengandung arti menyatunya *basic human need* (kebutuhan sandang, pangan, papan, afilias keagamaan atau religiositas, makna kehidupan yang paling dalam atau spiritualitas, kebutuhan untuk aktualitas diri dan begitu seterusnya), tanpa terlelu memandang perbedaan ras, kulit, etnis dan agama. Itulah pemahaman baru tentang apa yang disebut-sebut sebagai *Ittihad al-'arif wa al-ma'ruj*. Istilah *bila wasithah* (tanpa perantara) dan *bila hijab* (tanpa sekat) bahkan juga *kasyf al-mahjub* hanya dapat dipahami dengan mencairnya batas-batas formal antar agama, etnis, kelamin, ras dan seterusnya.

mencubit orang lain) akan mengantarkan tradisi epistemologi *irf n* pada pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference, tolerant* dan *pluralist*.³¹

Untuk itu, kajian-kajian baru dan serius tentang kerangka berpikir epistemologi *irf n* perlu terus-menerus digali dan dikaji ulang agar dapat dipahami secara praktis-fungsional. Agama-agama dunia yang tidak memiliki pola pikir *irf n* akan sangat sulit menghadapi realitas pluralitas keberagaman umat manusia baik internal maupun eksternal. Menurut Amin Abdullah, hanya pola pikir epistemologi *irf n* inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap saja sah untuk tersekat-sekat dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal-tekstual keagamaannya. Dalam tradisi epistemologi *irf n*, istilah “*arif*” lebih diutamakan dari pada istilah “*alim*”, karena “*alim*” lebih merujuk pada nalar *Bayani*, sedang “*arif*” (diambil dari akar kata yang serupa ‘*a-r’f*) lebih merujuk pada tradisi *irf n*. Secara sosiologis, budaya dan masyarakat Indonesia juga lebih menghormati karakter “*arif*” dan bukannya ‘*alim* untuk hal-hal yang terkait dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya dan keagamaan.

Epistemologi pemikiran keagamaan Islam yang ketiga adalah epistemologi *burh n*. Ibn Rusyd sebagai tokoh filosof Muslim Klasik, telah menyebut-nyebut jenis epistemologi ini.³² Namun, hegemoni epistemologi *bay n* menjadikan corak epistemologi *burh n* dan juga *irf n* tersingkir dari panggung sejarah pemikiran keislaman. Oleh karena keduanya, yakni epistemologi *burh n* dan *irf n* cukup vital perannya dalam pemikiran keislaman, maka keduanya perlu direkonstruksi ulang dengan pemaknaan-pemaknaan yang baru (*al-qir’ah al-muntijah*), untuk mendampingi epistemologi *bay n*.

3. Paradigma Integratif-Interkonektif dan Relevansinya Bagi Ilmu-Ilmu Keagamaan

Dalam sejarah ilmu, keilmuan umum dan agama telah berdiri sendiri dan memiliki sumber epistemologi yang kuat, sehingga akan terjadi permasalahan ketika

³¹Lebih lanjut lihat Hasan Askari & John Avery, *Towards A Spiritual Humanism: A Muslim Humanist Dialogue* (Leeds: Seven Mirrors Publishing House Limited, 1991), khususnya Bab 6, 69-90.

³²Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut* (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1981), 787; juga Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988), khususnya Bab Philosophy and Syari’a, 144-160. Bahasan yang mendalam adalah Muhamad Abid al-Jabiry, *Bunyah al-Aql al-Araby...*, 383-482.

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

usaha integrasi dilakukan.³³ Dalam pandangan Amin Abdullah, integrasi keilmuan memiliki kesulitan, yaitu kesulitan memadukan antara studi Islam dan umum yang kadang tidak saling akur karena keduanya ingin saling mengalahkan. Oleh karena itu diperlukan usaha interkoneksi yang lebih arif dan bijaksana. Dalam hal interkoneksi menurut Amin Abdullah adalah:

“Usaha memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dialami manusia, sehingga setiap bangunan keilmuan apapun, baik keilmuan agama (Islam, Kristen, Budha, dan lain-lain), keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri...maka dibutuhkan kerja sama, saling tegur sapa, saling membutuhkan, saling koreksi dan saling keterhubungan antar disiplin ilmu.³⁴

Pendekatan integratif-interkoneksi merupakan pendekatan yang tidak akan saling melumatkan dan peleburan antara keilmuan umum dan agama. Pendekatan keilmuan umum dan Islam sebenarnya dapat dibagi menjadi tiga corak, yaitu paralel, linier dan sirkular.³⁵ Pendekatan integrative-interkoneksi adalah pendekatan yang berusaha saling menghargai; karena keilmuan umum dan agama sadar akan keterbatasan masing-masing dalam memecahkan persoalan manusia. Hal ini akan melahirkan sebuah kerja sama, setidaknya saling memahami pendekatan (*approach*) dan metode berpikir (*process and procedur*) antar kedua keilmuan tersebut.³⁶

³³Contoh yang paling kentara pada usaha integrasi sains dan agama. Ada tiga tipologi dan pendekatan hubungan antara sains dan agama. *Pertama*, pendekatan konflik, yaitu di mana suatu keyakinan bahwa pada dasarnya sains dan agama tidak dapat dirujuk. *Kedua*, pendekatan kontras, dimana suatu pernyataan bahwa tidak ada pertentangan yang sungguh-sungguh Karena agama dan sains memberikan tanggapan terhadap masalah yang sangat berbeda. *Ketiga*, pendekatan kontak, di mana upaya dialog, interaksi dan kemungkinan adanya penyesuaian antara sains dan agama dan terutama mengupayakan cara-cara bagaimana sains ikut mempengaruhi pemahaman religious dan teologis dan, *Keempat*, pendekatan konfirmatif, yaitu di mana suatu perspektif yang lebih tenang, tetapi sangat penting. Perspektif ini mempengaruhi cara-cara agama, pada tataran yang mendalam, mendukung dan menghidupkan segala kegiatan ilmiah. John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama* (Bandung: Mizan, 2004), 1-2.

³⁴Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi...*, vii-viii.

³⁵Hubungan antara keilmuan umum dan agama dapat didekati dalam tiga pendekatan. *Pertama*, corak paralel, di mana masing-masing corak keilmuan umum dan agama akan berjalan sendiri-sendiri tanpa ada hubungan dan persentuhan antara yang satu dengan yang lain. *Kedua*, bercorak linier, di mana salah satu dari keduanya akan menjadi primadona sehingga ada kemungkinan berat sebelah dan, *Ketiga*, sirkular, di mana masing-masing corak keilmuan dapat memahami, keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan yang lain serta memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada diri sendiri. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 219-223.

³⁶Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistis ke Arah Integratif-Interdisiplinari”, dalam Zainal Abidin Bagir, *Integrasi Ilmu dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005), 242.

Musliadi

Dalam hal inilah Amin Abdullah merumuskan bangunan keilmuan yang berwatak *teoantroposentris-integralistik* yang kemudian munculnya horizon keilmuan dalam bentuk skema jaring laba-laba, seperti gambar di bawah ini :



Jika dilihat dari skema *spider web* (jaring laba-laba) yang ditawarkan Amin Abdullah merupakan peta konsep, dimana dapat dimaknai bahwa setiap item yang terdapat dalam peta tersebut memiliki hubungan antara yang satu dengan yang lainnya, inilah yang disebut oleh Amin Abdullah dengan keilmuan integratif. Kemudian dari jaringan laba-laba tersebut bisa dipahami bahwa, keilmuan itu berpusat pada Alqur'an dan sunnah yang secara hirarkis berkaitan dengan sejumlah pengetahuan sesuai dengan tingkat abstraksi dan aplikasinya. Item-item yang terdapat satu lapis lingkaran menunjukkan kesetaraan dilihat dari tingkat teoritisnya.

Satu hal yang sangat menarik dari teori *Spider Web* (jaringan laba-laba) keilmuan tersebut adalah penempatan Alqur'an ditengah kompleksitas perkembangan keilmuan. Hal merupakan penegasan yang sangat penting bagi setiap Muslim, karena bagi umat Islam Alqur'an diyakini sebagai sumber kebenaran, etika, hukum, dan pengetahuan.

Pendekatan integratif-interkoneksi merupakan usaha untuk menjadikan sebuah keterhubungan antara keilmuan agama dan keilmuan umum yang tergabung dalam ilmu alam, ilmu sosial dan humaniora. Muara dari pendekatan integratif-interkoneksi adalah menjadikan keilmuan di Universitas Islam Negeri (UIN), dalam istilah Kuntowijoyo – mengalami proses objektivikasi di mana keilmuan tersebut dirasakan oleh orang non-Muslim sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya), tidak sebagai perbuatan keagamaan. walaupun demikian, dari sisi yang mempunyai perbuatan, bisa tetap menganggapnya sebagai perbuatan keagamaan, termasuk amal, sehingga Islam dapat menjadi rahmat bagi semua orang.³⁷

³⁷Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 62.

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

Pendekatan keilmuan integratif-interkonektif menegaskan bahwa antara keilmuan umum dan agama (*Islamic Studies*) akan saling tegur sapa dalam hal materi, metodologi, dan pendekatannya. Kedua keilmuan tersebut tidak akan merasa asing satu sama lainnya, di mana *Islamic Studies* yang ada dalam Fakultas Dakwah, Tarbiyah, Syariah, Adab dan Ushuluddin akan selalu berhubungan dengan keilmuan sosial, humaniora ataupun sains.

Usaha integratif-interkonektif antara keilmuan umum dalam *Islamic Studies* di UIN sebenarnya sudah ada modalnya. Modal ini menurut Azyumardi Azra ada tiga. *Pertama*, kajian-kajian keislaman di UIN bersifat non-mazhab, sehingga kajian non-mazhab tidak memihak mazhab manapun dalam Islam dan kajian-kajiannya cenderung lebih objektif. *Kedua*, terjadinya pergeseran kajian Islam dari kajian normatif ke kajian-kajian yang bersifat historis, sosiologis dan empiris. *Ketiga*, orientasi keilmuan yang lebih luas, dimana keilmuan di UIN tidak hanya berkiblat ke Timur Tengah, tetapi juga ke dunia Barat.³⁸

Penggunaan teori sosial dan humaniora selama tiga puluh tahun terakhir di IAIN sebenarnya bukan barang yang baru lagi. Mahasiswa IAIN sudah biasa menganalisis kasus-kasus keagamaan dengan menggunakan pisau analisa antropologi, sosiologi, sejarah, hukum, linguistic dan ilmu politik. Hal ini dapat menjadi modal bagi pengembangan pendekatan integratif-interkonektif dalam *Islamic Studies*. Hal ini berbeda dengan tradisi pendekatan sains di UIN yang masih agak kaku. Maka diperlukan usaha yang keras agar sains di UIN bukan hanya sekedar tempelan belaka.³⁹

Sebenarnya di masa lalu pendekatan sosial humaniora dalam *Islamic Studies* sudah memiliki contohnya, sebut saja pendekatan dalam perbandingan agama yang digagas oleh A. Mukti Ali seperti “*religio-scientific* atau *scientific-cum doctrine* atau ‘ilmiah agamis’”,⁴⁰ yang merupakan usaha untuk memahami gejala agama lewat pendekatan historis, arkeologis, filosofis, sosiologis, fenomenologis, tipologis tanpa

³⁸Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 2002), 171-172.

³⁹Menurut Amin Abdullah, merupakan kecelakaan sejarah ketika bangunan keilmuan *natural science* menjadi terpisah dan tidak bersentuhan sama sekali dengan ilmu agama. Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik...”, 256. Dalam sejarahnya, kemajuan Islam selalu dibarengi dengan deretan nama-nama ilmuan Islam yang mumpuni dalam ilmu kealaman dan sains. Lihat Mehdi Nakosteen, *History of Islamic Origins of Western Educations* (Colorado: University Colorado Press, 1964), 23.

⁴⁰A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 79.

melupakan aspek normatif. Harapannya, dengan pendekatan keilmuan modern, doktrin didalam ajaran Islam masih terpelihara dan tidak mengalami relativitas.⁴¹

Pengembangan dan konversi IAIN ke UIN kata Amin Abdullah adalah “proyek keilmuan”,⁴² sehingga rancang bangun dengan adanya interkoneksi antara keilmuan Islam dan umum dapat dilakukan dengan rancang bangun kurikulum UIN yang dirubah, seperti Fakultas Syariah yang mulai membuka diri untuk mata kuliah baru yang mengandung muatan humanis kontemporer dan keilmuan sosial seperti hermeneutika, *cultural* dan *religious studies*, HAM, sensitivitas gender, filsafat ilmu dan seterusnya.⁴³ Begitu juga dengan Fakultas Tarbiyah, Dakwah, Adab, dan Ushuluddin. Perlu juga dimasukkan muatan-muatan pembelajaran agama yang merujuk pada pembentukan masyarakat madani atau *civil society*. Isu-isu semacam transparansi (keterbukaan) dalam wilayah publik, *public accountability*, solidaritas, toleransi, demokrasi, kesalehan sosial dan lain sejenisnya adalah untuk dapat bergaul dalam masyarakat modern.⁴⁴

Sudah bukan masanya lagi, keilmuan itu berdiri sendiri secara terpisah (*separated entities*), apalagi angkuh tegak kokoh sebagai yang tunggal (*single entity*). Tingkat peradaban kemanusiaan saat ini yang ditandai dengan semakin melesatnya

⁴¹Studi keislaman dengan pendekatan kritis, analitis, empiris, historis ini sudah biasa digunakan oleh mahasiswa dan dosen-dosen di IAIN, sebut saja tesis dan disertasi dosen-dosen IAIN dalam mengkaji masalah keagamaan dengan keilmuan sosial dan humanitas, baik dibuat di dalam negeri maupun di luar negeri, seperti Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya, Sanggahan terhadap Wujudiah di Aceh)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978). Aqib Suminto, *Politik Islam India Belanda* (Jakarta: INIS, 1996); Mukti Ai, *Alam Pikiran Modern di India dan Pakistan* (Bandung: Mizan, 1998). Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998); Hasan Muarif Ambary, *Penemuan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos, 1998); Zamakhsyarie Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3S, 1996). Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998). Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999); Ratna Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001); Akh. Minhaji, *Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002).

⁴²Amin Abdullah, *Islamic Studies*...., 339.

⁴³Gelombang ketika dimulai tahun 70-an, gelombang ketiga adalah gelombang revolusi informasi, dimana teknologi berbasis informasi menjadi kiblat peradaban. Walaupun di Indonesia belum mencapai gelombang ketiga, mungkin masih gelombang pertama yaitu peradaban pertanian atau peradaban kedua yaitu industri. Tapi kini, peradaban berbasis informasi telah menjadi menu keseharian hidup masyarakat Indonesia. Abdullah Hadi dan Toto Suharto, *Revitalisasi Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), viii.

⁴⁴Adanya internet dan alat komunikasi mempermudah manusia untuk berhubungan antar wilayah dan antar bangsa. Di sinilah hakikat globalisasi, di mana semua bangsa di dunia akan mengecil jaraknya karena kemudahan komunikasi dan menjadikan dunia seperti kampung global (*global village*). Rusli. “Media Global dan Internet Implikasinya terhadap Agama dan Komunitas”, dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Volume 5, Nomor 2 Juli-Desember 2006, 358.

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

kemajuan dan kecanggihan teknologi informasi, tidak memberi alternatif lain bagi entitas keilmuan kecuali saling berangkuhan dan bertegur sapa, baik itu pada level filosofis, materi, strategi atau metodologinya. Itulah yang dimaksud Amin Abdullah dengan pola pendekatan integratif-interkonektif. Apabila tidak memungkinkan dilakukan proses integrasi, maka dengan menggunakan pendekatan interkoneksi bisa menjadi pilihannya.⁴⁵ Hal ini perlu dilakukan guna menghindari teralienasinya ilmu-ilmu keislaman dari komunitas keilmuan global.

C. Penutup

Peran dan pengaruh epistemologi dalam keilmuan Islam memiliki urgensi dan signifikansi yang tidak bisa diremehkan. Persoalan epistemologi merupakan inti setiap pandangan dunia manapun. Epistemologi Islam dalam sejarahnya, terbukti mampu mengantarkan zaman klasik Islam menuju pada kemampuan membangun ilmu dan kebudayaan yang tidak dikotomik. Pengembangan sains yang berakar pada epistemologi dan sistem nilai Islam menjadi sebuah sains yang dapat diinternalisasikan dan bisa mengekspresikan tanggung jawab sosial kaum Muslim. Epistemologi Islam dibangun di atas berbagai pendekatan, mulai pendekatan tekstual yang menjadikan teks-teks kitab suci dan hadis sebagai titik tolak pertama dan penentu kebenaran (*bayani*), kemudian diperkaya dengan pendekatan *kalam* dan filsafat yang bersifat spekulatif-rasional (*burhani*), dan pada akhirnya diperhalus dengan pendekatan mistis (*irfani*). Kesemua pendekatan tersebut pada dasarnya dapat digunakan secara bersamaan (*jama'i*), kendati mungkin karena alasan objek yang beragam terkadang satu pendekatan lebih dominan dibanding yang lain. Akan tetapi, yang jelas, berbagai pendekatan itu pada kurun sejarah Islam yang sangat panjang telah memengaruhi para ilmuwan dalam memahami berbagai entitas keilmuan dalam Islam.

Tawaran model konstruksi epistemologi keilmuan Islam dalam konteks pemikiran M. Amin Abdullah adalah epistemologi Islam dengan pendekatan integratif-interkonektif. Konstruksi epistemologi integratif-interkonektif merupakan pendekatan yang tidak akan saling melumatkan dan peleburan antara keilmuan umum dan agama. Pendekatan yang digunakan tidak lagi berbentuk paralel dan linier, melainkan sirkular, yaitu di mana masing-masing corak keilmuan dapat

⁴⁵Amin Abdullah, *Islamic Studies*,..., vii.

Musliadi

memahami, keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan yang lain serta memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada diri sendiri. Konstruksi epistemologi integratif-interkonektif adalah pendekatan yang berusaha saling menghargai; karena keilmuan umum dan agama sadar akan keterbatasan masing-masing dalam memecahkan persoalan manusia. Hal ini akan melahirkan sebuah kerja sama, setidaknya saling memahami pendekatan (*approach*) dan metode berpikir (*process and procedur*) antar kedua keilmuan tersebut. Pendekatan integratif-interkonektif merupakan usaha untuk menjadikan sebuah keterhubungan antara keilmuan Islam dan keilmuan umum yang tergabung dalam ilmu alam, ilmu sosial dan humaniora, sehingga Islam dapat menjadi rahmat bagi semua orang.

Gagasan epistemologi keilmuan Interkonektif-Integratif M. Amin Abdullah merupakan sebuah jalan keluar, yang memungkinkan para pemikir dan cendekiawan muslim dapat lebih secara komprehensif melihat agamanya kemudian mereka dapat menjawab berbagai persoalan dan memberikan solusi berbagai problematika umat Islam kontemporer.

Paradigma baru yang dibangun oleh Amin Abdullah dengan integratif-interkonektif ini sangat relevan dengan kebutuhan zaman saat ini. Koneksitas ini diharapkan mampu menjawab kebuntuan dalam keilmuan Islam dan lebih jauh lagi dapat menjawab kompleksitas problem kemanusiaan di era globalisasi. Namun paradigma ini tidak mudah untuk diaplikasikan, hal ini bisa dilihat ketika paradigma ini coba diterapkan dalam pengembangan perguruan tinggi agama yang mengejawantah dengan perubahan IAIN menjadi UIN ternyata banyak menimbulkan kerancuan terutama bagi program-program studi yang muncul kemudian, untuk itu harus segera dicarikan solusi, sehingga tujuan ideal dari integrasi dan interkoneksi ini dapat terwujud.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistis ke Arah Integratif-Interdisiplinary", dalam Zainal Abidin Bagir, *Integrasi Ilmu dan Agama*. Bandung: Mizan, 2005.

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

- _____. "Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman: Kajian Pendahuluan", dalam *Seminar Nasional Pengujian Teori*. STAIN Kudus, 12 Maret 2001.
- _____. "Membangun Kembali Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman: Tajdid dalam Perspektif Filsafat Ilmu", dalam, *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*. Yogyakarta: MTPPI dan UAD Press, 2005.
- _____. "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya" *Jurnal Tarjih Edisi VI*. LPPI-UMY dan Majelis Tarjih & PPI PP Muhammadiyah, Juli 2003.
- Ali, A Mukti, *Alam Pikiran Modern di India dan Pakistan*. Bandung: Mizan, 1998.
- _____. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Ambary, Hasan Muarif. *Penemuan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos, 1998.
- Arkoun, Mohammed . "Topicality of the Problem of the Person in Islamic Thought", dalam *International Social Science Journal*, August (1988).
- _____. *Al-Islam: Al-Akhlak wa Al-Siyasah*, terj. Hashim Salih. Beirut: Markaz al-Inma' wa al-Qawmi, 1990.
- _____. *Ayna Huwa al-Fikr al-Islamy al-Mu'ashir*, terj. Hashim Salih. London and Beirut: Dar al-Saqi, 1993.
- _____. *Common Questions to Uncommons Unswer*, diterjemahkan oleh Robert D. Lee. Boulder, Colorado: Markaz al-Inma' wa al-Qawmi, 1987.
- _____. The Concept of Authority in Islamic Thought: "La Hukma ill Lillah" dalam *Islam, State and Society*, K. Ferdinand and M. Mozaffer (ed.). London: Curzon Press, 1988.
- Askari, Hasan & John Avery, *Towards A Spiritual Humanism: A Muslim Humanist Dialogue*. Ledds: Seven Mirrors Publishing House Limited, 1991.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- _____. *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos, 2002.
- Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*. New York: Harper Torchbook, 1966.
- Daudy, Ahmad. *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya, Sanggahan terhadap Wujudiah di Aceh)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Musliadi

- Dhofier, Zamakhsyarie. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3S, 1996.
- Effendi, Bachtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hadi, Abdullah dan Toto Suharto, *Revitalisasi Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Haught, John F. *Perjumpaan Sains dan Agama*. Bandung: Mizan, 2004.
- Iqbal, Muhammad. *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, terj. Osman Ralidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Ismail, Faisal. *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy: Dirasah Tahliliyah Naqdhiiyah li al-Nudzumi fi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990.
- _____. *Al-Aql al-Siyasy al-Arabiyy: Muhaddidatuhi wa Tajalliyatuhi*. Beirut: Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1991.
- _____. *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Lukito, Ratna. *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001.
- Minhaji, Akh. *Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- An-Na'im, Abdullah Ahmad. *Toward an Islamic Reformation: Civic liberties, Human Right and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Nakosten, Mehdi. *History of Islamic Origins of Western Educations*. Colorado: University Colorado Press, 1964.
- Oasten, Jarich. "Cultural Anthropological Approaches" dalam Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. II. Berlin: Mouton Publishers, 1985.
- Rusli. "Media Global dan Internet Implikasinya terhadap Agama dan Komunitas", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Volume 5, Nomor 2 Juli-Desember (2006), 358.

EPISTEMOLOGI KEILMUAN DALAM ISLAM

Rusyd, Ibn. *Tahafut al-Tahafut*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1981.

Solomon, Robert C. *From Rationalism to Existentialism: the Existentialis and Their Nineteent-Century Backgrounds*. New York: Harper & Row Publisher, 1972.

Suminto, Aqib. *Politik Islam India Belanda*. Jakarta: INIS, 1996.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Kairo: Sina Publisher, 1992.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mafhum al-Nas: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990.