

REKONSTRUKSI METODOLOGI STUDI ISLAM (MSI) (Merubah Nalar Dan Bertindak Kosmopolitan)*

Iswahyudi*

Abstract: *Two aspects in Islamic teachings are normative and historical aspects. These two aspects are always intertwined throughout history. However, there are some Muslims who were less notice one of that aspect, the historical aspect. As a result, they are romanticism and apathy in the face of changing times is always changing. Unfortunately, the current methods of Islamic studies, according to the writer, are still dominated by this group. The social sciences and humanities have not received serious attention in the study of Islam. Therefore, the writer argues that this study of the need naqdiyah (criticism) in Islamic studies during this time that begins with the search for the fundamental values of Islam through the deepening of the philosophy of science and epistemology of Islam. Philosophy realized that the religious studies are something that does not separate from the authors' point of views, inventors and originators. On the other hand, Islamic epistemology would explore various seizure hegemonies that occur in the history of Muslims. Expected epistemology is the epistemology that greet and advise each other, not the other way which claims to be the sole owner of the truth. In the reconstruction of Islamic studies, the authors offer the importance of doing multi approach to address each other as well as the presence of different methodologies. Multi approaches and methodologies that are not monolithic would make the study of Islam always answer the needs of contemporary life such as human rights, gender, environment, democracy and others.*

Keywords: *Fundamental Values, Epistemologi Islam dan Koneksitas Pendekatan*

PENDAHULUAN

Islam adalah agama dengan multi segmen. Ia hadir membawa berbagai perangkat-perangkat pendukungnya seperti bahasa dan sebab spesifik atau sebab umum yang melitarinya. Karena itu, Islam selalu menyebar. Dalam pengertian ini, Islam selalu dimaknai secara dinamis sesuai *locus* dan *tempus* di tempat Islam dijalankan oleh pemeluknya. Diakui, Islam mengandung dua sisi; normatif dan historis. Sisi yang pertama, Islam mengandung doktrin-doktrin yang mengandung ajaran, perintah, larangan dan etika. Sementara itu, sisi berikutnya, historis, memberi pengawalan pada doktrin-doktrin tersebut agar selalu *aplicable* dan *relevant* bagi perkembangan peradaban dan sejarah kemanusiaan. Pandangan historis ini, dalam argumen Rahman, disebabkan karena al-Qur'an sesungguhnya

*Tulisan ini adalah salah satu rangkuman mata kuliah Metodologi Studi Islam program Doktor pada pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya di bawah bimbingan Prof. Dr. Amin Abdullah, MA.

* Dosen Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Ponorogo.

adalah respon ilahi atas situasi moral masyarakat dagang Mekkah saat itu baik dari sisi kepercayaan maupun kehidupan sosial.¹

Namun demikian, dua sisi Islam tersebut acapkali dalam praktek keberagamaan direduksi oleh pemeluknya. Islam dilepaskan dari ruang historisitasnya. Pelepasan ruang historis Islam memiliki bentuk dua hal; *pertama*, bersikap romantisme masa lalu pada jaman Rasul. Idealitasnya adalah mengamalkan ajaran sebagaimana bunyi teks normatif tersebut. Kelompok Wahabi dan kelompok-kelompok yang menginginkan negara Islam termasuk dalam barisan romantisme ini.² *Kedua*, bersikap apatisisme abad tengah (1250-1800 M).³ Kelompok ini menganggap bahwa jaman kemajuan Islam pada periode madzhab telah menyelesaikan semua masalah. Karena itu, merujuk dan menutup panggung ijtihad adalah motivasi kelompok ini.

Pemikiran keagamaan selama ini, menurut Amin Abdullah, belum bisa membedakan antara aspek doktrinal-teologis ajaran agama-agama dengan aspek kultural sosiologis sebagai hasil penafsiran dan interpretasi atas ajaran agama. Hal ini telah mempersulit masalah keagamaan pada wilayah historisitas kemanusiaan.⁴ Tokoh yang selalu menyuarakan pembedaan aspek normatifitas dan historisitas agama ini,⁵ menawarkan solusi untuk memecah "kebekuan" doktrinal dan sosiologis tersebut dengan pendekatan post-positivist yaitu gaya analisa yang bercorak interpretatif; masyarakat diperlakukan tidak seperti "mesin", tetapi sebagai sistem pemahaman makna (*system of meaning*); atau bentuk-bentuk pemahaman yang senantiasa mempertimbangkan lokasi dan basis sosial.⁶ Implikasinya adalah diperlukannya pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan, seperti antropologi, budaya, bahasa, sosiologi, sejarah dan hermeneutika dalam memahami ajaran agama yang bersifat doktrinal tersebut.

Pemahaman demikian, kelihatannya mudah untuk tahapan praksisnya, tetapi karena ruang historisitas telah lama hilang dalam kesadaran keberagamaan, maka kita membutuhkan "*istiqāmah*" tingkat tinggi untuk memunculkan kembali ke dalam kesadaran umat beragama, lebih-lebih kesadaran itu tidak hanya berkuat pada wilayah *ijtihādiyah*, tetapi lebih dari itu masuk pada wilayah *naqdiyah*

¹Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chichago and London: The University of Chicago Press, 1982), 6.

²Lebih lengkap lihat dalam Khaleed Abou el-Fadhil, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Musthofa (Jakarta: Serambi, 2005).

³Perkembangan sejarah Islam menurut Harun Nasution dibagi dalam tiga fase. Pertama, fase klasik (650 – 1250 M), fase pertengahan (1250 – 1800 M) dan fase modern (1800 – sekarang). Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 12-14.

⁴Amin Abdullah, "Studi Agama Era Post-Positivisme: Implikasinya bagi Dialog Antaragama" dalam kata pengantar buku Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog antaragama* (Yogyakarta: Benteng, 2000), xii.

⁵Hampir sebagian tulisannya mengurai tentang aspek ini. Lihat misalnya dalam *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995); "Etika dan Dialog Antaragama", dalam *Ulumul Qur'an*, No.4 Vol. IV, 1993, dan masih banyak yang lain.

⁶ Abdullah, "Studi Agama", xiv.

(kritik).⁷ Kenapa kesadaran *naqdiyyah* penting? Jawabnya adalah karena *naqdiyyah* mendorong percepatan setiap pemikiran tentang agama untuk berubah, siap mendengar berbagai pendapat dan terhindar dari kepemilikan "kaca mata kuda".

Istiqāmah tersebut dilakukan dalam wilayah gerakan rekonstruksi Metodologi Studi Islam (MSI), suatu gerakan untuk merubah cara baca dan cara melihat Islam. Metodologi Studi Islam (MSI) pertama-tama harus diorientasikan pada upaya membedah epistemologi Islam, sebagai kajian filsafat ilmu dan dilanjutkan pada kesadaran dialektik Islam dengan masalah-masalah kemanusiaan universal dan diakhiri dengan kesadaran praksis kosmopolitan baik dalam praksis pembebasan maupun kerja-kerja kultural seperti pendidikan.

REKONSTRUKSI PARADIGMATIK

Paradigma dimaknai sebagai cara pandang atau kaca mata nalar terhadap sesuatu.⁸ Berbeda paradigma yang digunakan seseorang, berbeda pula kesimpulan yang diperoleh. Praktek keberagaman umat Islam yang beragam disebabkan oleh perbedaan paradigmatis ini. Demikian pula untuk membentuk watak Islam yang inklusif, toleran dan bertindak global diperlukan paradigma yang inklusif, toleran dan bertindak global pula. Salah satu upaya untuk ini, *pertama-tama* dalam Metode Studi Islam (MSI) mestilah diawali dari pencarian *fundamental values* melalui pendalaman filsafat ilmu dan epistemologi Islam. Dua hal ini akan menghindarkan setiap upaya, dalam bahasa Arkoun, *taqdīsu afkārī al-dīnī* (pensakralan pemikiran keagamaan) dari pengikutnya.⁹

1. Pentingnya Filsafat Ilmu

Ilmu perlu mendapatkan kontrol tanpa henti dari filsafat agar ilmu tersebut tidak menjadi dogmatis dan kaku. Karena itu filsafat ilmu menjadi niscaya bagi bangunan keilmuan, termasuk ilmu-ilmu keislaman seperti tauhid, fiqh dan tasawuf. Filsafat ilmu membahas struktur fundamental yang mendasari, melatarbelakangi dan mendorong kegiatan praksis keilmuan. Di dalam filsafat ilmu diurai asumsi dasar keilmuan, metode, hubungan subjek dan objek dan juga tolak ukur validitas keilmuan.¹⁰ Karena itulah, pertanyaan-pertanyaan kritis selalu hadir dalam filsafat ilmu. Ilmu apapun termasuk ilmu keislaman perlu mendapat sentuhan dari filsafat ilmu apakah ilmu keislaman tersebut setelah diverifikasi dan difalsifikasi masih layak dipertahankan atau tidak. Filsafat ilmu karena itu, mendekatkan ilmu-ilmu keislaman dengan dunia ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan yang saling dialogis. Ilmu-ilmu keislaman mau tidak mau harus

⁷Kecenderungan *naqdiyyah* inilah yang menjadi semangat para intelektual kontemporer. Sebut sebagai misal, 'Abid al-Jābirī menulis *Naqd al-'Aql al-'Arabī*, Arkoun menulis, *Al-Fikr al-Islāmī, Naqd wa Ijtihād*, Naṣr Ḥamd Abū Zayd, menulis *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Ali Hard, *Naqd al-Naṣr* dan lain-lain.

⁸Pembahasan tentang paradigma lihat, George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), Cet-8, 3-9. Lihat juga Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973).

⁹Arkoun, *al-Islām al-Akhlāq wa Siyāsah*, terj. Hashim Ṣaliḥ (Beirut: Markāz al-Inmā' al-Qaumī, 1986), 174.

¹⁰ Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977), 9.

mendengarkan ilmu sosiologi, ilmu sejarah, antropologi dan ilmu-ilmu lain. Karena ilmu apa pun, tidak bisa merasa "cukup" dengan dirinya sendiri.

Salah satu perbincangan filsafat ilmu yang menarik untuk disimak adalah gagasan Charles S. Peirce tentang keyakinan dan pencarian keyakinan yang benar. Peirce melihat kebanyakan orang punya kecenderungan untuk melakukan *fixation of belief* yaitu berusaha meneguhkan keyakinan yang telah dimiliki dan tidak mau mencari dan meneliti apakah yang ia yakini itu benar dan telah usang atau tidak. Keyakinan seperti inilah pada gilirannya akan menghasilkan kebiasaan dalam pikiran (*habit of mind*).¹¹ Peirce menegaskan bahwa hal-hal yang telah diyakini tersebut bisa saja berubah menjadi "ragu" (*doubt*). Keraguan seperti inilah sebenarnya yang menjadi sebab kenapa dunia Barat berkembang dengan cepat dalam dunia keilmuan dan juga ilmu-ilmu keagamaan.

Peirce melihat ada empat kecenderungan orang mencari keyakinan yang benar. **Pertama**, melalui metode *apriori*, yaitu sebuah kesimpulan yang diterima begitu saja, tanpa melakukan penelitian lebih lanjut tentang apa yang diyakini seperti tradisi *kerokan* untuk mengobati masuk angin pada sebagian orang atau penemuan obat malaria bagi suku Indian dengan minum air kolam. **Kedua**, *trial and error*. Yaitu pencarian keyakinan dengan model coba-coba. Hasil yang diperoleh dari coba-coba tersebut tidak ditemukan formulasi yang tepat tentang sesuatu seperti penemuan Thorndike tentang kucing yang bisa keluar dari kotak untuk mendapatkan makanan dengan menarik simpul tali karena coba-coba yang terus menerus. **Ketiga**, melalui *otoritas*, yaitu keyakinan yang diperoleh seseorang karena difatwakan oleh seseorang yang memiliki otoritas, baik secara koersif maupun persuasif seperti fatwa MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Lembaga Bahtsul Masail NU dan lain-lain. Dan **keempat**, melalui **metode ilmiah dan investigasi**.¹² Cara keempat ini, mencari keyakinan dengan menggunakan pertanyaan-pertanyaan kritis dari filsafat ilmu. Bila filsafat ilmu digunakan, berarti ilmu apapun, termasuk ilmu keislaman akan selalu berubah sesuai dengan kondisi dan perkembangan peradaban. Cara yang terakhir ini sering disebut dengan istilah "*The Clarification of Ideas*".

Tabel
Pencarian Kebenaran Peirce

No	Aspek Penentu	Mekanisme Pikiran	Pencarian Kebenaran	Implikasi
1	Keyakinan (<i>Fixation of Belief</i>)	<i>Habit of mind</i>	<i>Apriori</i>	Tertutup- Benar-salah
			<i>Trial and Error</i>	
			Otoritas	
2	Pembuktian Keyakinan (<i>Clarification of Ideas</i>)	<i>Doubt</i>	Metode Ilmiah dan Investigasi	Terbuka- Dialogis

¹¹ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co.Inc, 1981), 34.

¹² Ibid.

Harus diakui, umat Islam kebanyakan masih menggunakan tiga cara (*apriori*, *trial and error* dan *otoritas*) dibanding cara yang keempat (metode ilmiah dan investigasi). Hal ini disebabkan oleh beberapa hal.

1. Lemahnya kajian filsafat ilmu di lembaga pendidikan Islam, termasuk perguruan tinggi. Di samping tenaga pengajar atau dosen kurang memahami secara mendalam tentang filsafat ilmu, kajian filsafat untuk sebagian orang menjadi sesuatu yang menakutkan.
2. Ilmu-ilmu sosial dan humaniora adalah ilmu-ilmu yang masih dianggap sebagai ilmu terpisah dengan ilmu-ilmu agama. Ilmu-ilmu tersebut dianggap sebagai ilmu non agama, karena itu dianggap tidak memiliki kaitan dengan ilmu-ilmu keislaman.
3. Masih adanya pandangan dikotomik dari epistemologi Islam. Berbagai epistemologi Islam dihadapkan secara diametral dan tidak saling sapa. Epistemologi *bayānī* dianggap sebagai musuh dari epistemologi *irfani*, dan epistemologi *burhānī* sebagai lawan dari epistemologi *bayānī* dan *'irfānī*.

Di sinilah saatnya, para intelektual yang "tercerahkan" untuk terus menyuarakan dan berusaha tanpa lelah untuk berusaha menutupi berbagai kekurangan tersebut. Perguruan Tinggi seharusnya menjadi pioner atas usaha ini.

Dalam logika bahasa, Pierce juga menjelaskan ada tiga hal yang berguna untuk memahami bahasa agama. Ia membagi hubungan antara penanda dan petanda dalam konteks teks (termasuk teks agama) dibagi menjadi tiga; yaitu *icon*, *index* dan *symbol*. Setiap teks menurutnya selalu berkaitan dengan salah satu tiga hal ini. *Icon* adalah hubungan antara penanda dan petanda teks yang dihubungkan dengan prinsip kemiripan seperti hubungan puisi dengan realitas yang digambarkannya. Yang dipentingkan dalam *icon* adalah kualitas representasi penanda atas petanda yang diwakilinya. Teks-teks tentang gender misalnya adalah amanat *iconik* tentang realitas faktual marginalitas dan subordinasi perempuan Arab pada waktu itu. Apakah realitas perempuan saat ini misalnya, masih merepresentasikan realitas seperti Arab waktu itu atau bukan.

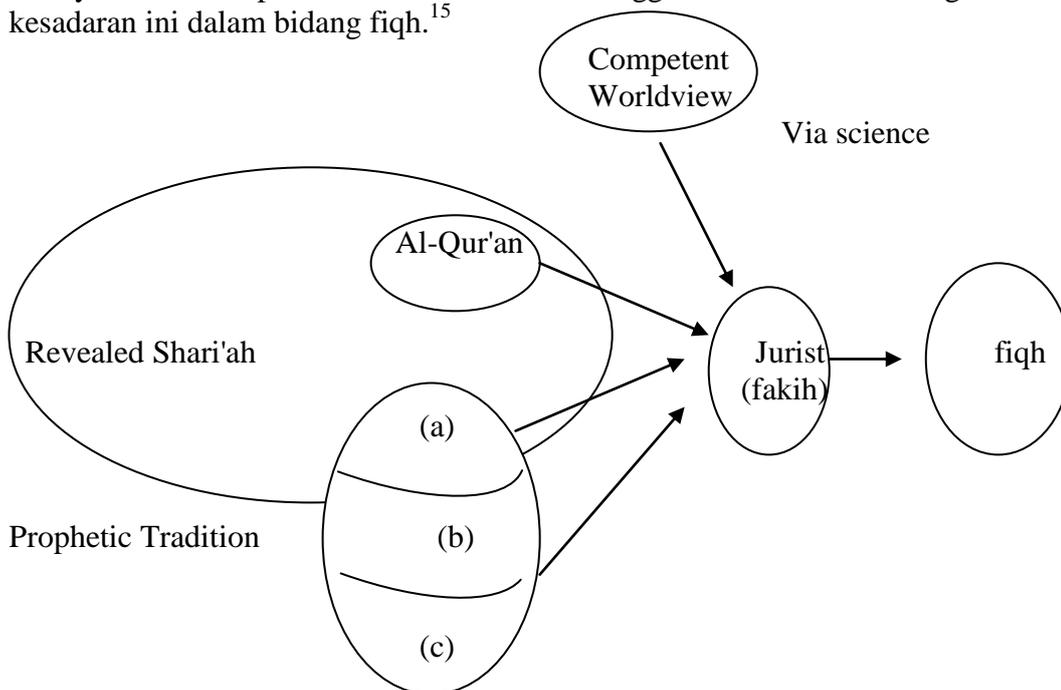
Sedangkan *index* adalah hubungan petanda dan penanda yang secara fisik dipengaruhi oleh objeknya. Ia merupakan penunjuk bagi petanda yang ditunjukkannya, seperti adanya asap menjadi petunjuk bagi adanya api dan seperti teriakan "tolong" sebagai petunjuk adanya orang yang minta tolong. Dalam teks-teks agama, *index* merujuk pada apakah sesuatu itu bersifat perintah, larangan, menakut-nakuti (*tahdīd*) atau yang lain. Watak *index* menurut Pierce adalah dinamis. Artinya, ia bisa saja berbeda antara pemahaman seseorang dengan orang lain. Sementara itu *symbol* adalah hubungan penanda dan petanda secara konvensional. Hubungan *symbol* bersifat arbitrer. Sebagai sebuah konvensi, hubungan penanda dan petanda setiap saat bisa berubah. Hal ini disebabkan karena konvensi berkaitan dengan pengetahuan dan pengalaman masyarakat.¹³ Seperti halnya kata *quru'* (al-Qur'an: al-Baqārah [2], 228) bisa bermakna "haidh" (Ḥanafī) dan juga bisa bermakna "suci" (Shāfiī).¹⁴ *Icon*, *index* dan *symbol*

¹³ John Lechte, *50 Filsuf Kontemporer dari Strukturalisme sampai Postmodernisme*, terj. A.Gunawan (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 243-253.

¹⁴ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I* (Ciputat: Logos, 1997), 33.

menggambarkan adanya hubungan sirkular antara pemikiran, bahasa dan sejarah. Bila teks-teks keagamaan dipahami sebagai hubungan penanda dan petanda, maka ia tidak bisa lepas dari sirkularitas tersebut.

Filsafat ilmu, oleh karena itu, menjadikan kesadaran bahwa ilmu-ilmu keagamaan merupakan sesuatu yang tidak terpisah dari pandangan dunia pengarang, penemu dan penggagasnya. Konsep historisitas adalah sesuatu yang niscaya dari setiap ilmu. Jasser Auda menggambarkan secara bagus akan kesadaran ini dalam bidang fiqh.¹⁵



2. Dialog Epistemologi Islam

Al-Jābirī menyebut epistemologi dengan istilah *'aql*. Dalam bahasa Indonesia, *'aql* diterjemahkan, di samping epistemologi, dengan istilah "nalar". Mengikuti teori Lalande, nalar oleh al-Jābirī dimaknai sebagai sesuatu yang membentuk teori atau keputusan (*al-'aql al-mukawwīn*). Ia adalah perspektif seseorang untuk menciptakan teori atau prinsip-prinsip umum. Hasil dari kerja *al-'aql al-mukawwīn* membentuk kaidah-kaidah yang diterima untuk memaknai realitas. Ia telah menjadi nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwān*). Sebuah nalar hasil kreasi para ulama' tentang realitas.¹⁶

Epistemologi Islam, bagi al-Jābirī dideskripsi menjadi tiga, yaitu epistemologi *bayānī*, *'irfānī* dan *burhānī*.¹⁷ Epistemologi yang pertama, *bayānī*

¹⁵ Jasser Audah, *Maqāshid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law* (London: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmī, 2008).

¹⁶ 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-Arabī* (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wihdah al-Arabaiyah, 1991), 15-16.

¹⁷ Al-Jābirī adalah intelektual yang secara sistematis memilah-milah epistemologi Islam secara katagorial. Karena itu, pilihan pada pengambilan sampel al-Jabiri untuk memotret peta epistemologi Islam disebabkan belum ada intelektual lain yang mendeskripsikan epistemologi selengkap al-Jabiri.

banyak diikuti dalam bidang fiqh, teologi dan juga tafsir al-Qur'an. Hal ini tampak dari intensitas bidang tersebut dalam hal kebahasaan. Nalar *bayānī*, seperti ungkap al-Jabiri, banyak menggunakan mekanisme dikotomi antara *lafad/makna*, *al-aṣl/al-far'u* dan *al-jawhar/al-'ardl*.

Hubungan dikotomik antara *lafad* dan *ma'na* secara jelas dapat dilihat dalam diskusi tentang asal-usul bahasa; apakah ia berasal dari Tuhan atau hasil kreatifitas manusia. Kelompok *ahlussunnah* menganggap bahwa bahasa berasal dari Tuhan sementara kelompok Mu'tazilah menganggapnya sebagai hasil kreatifitas manusia dalam bentuk konvensi.¹⁸ Kelompok pertama mendominasi pemikiran Islam saat ini. Karena bahasa berasal dari Tuhan, maka *lafad* menjadi posisi sentral. Makna kata harus dilandaskan pada bagaimana *lafad* itu dipahami dalam konteks bahasa Arab. Karena *lafad* al-Qur'an dirumuskan dalam kata-kata Arab, tentu yang paling bisa memahami *lafad* itu adalah orang Arab asli. Karena bahasa Arab berkaitan dengan struktur *i'rāb* (harakat pada akhir *lafad*), maka pemahaman *i'rāb* lagi-lagi dilandaskan pada bagaimana orang Arab membaca sebuah *lafad*. Perbedaan *i'rāb* menjadikan makna suatu *lafad* juga berbeda. Secara ringkas dapat dikatakan bahwa epistemologi *bayānī* merujuk bangunan keilmuannya pada logika bahasa Arab. Karena inilah *qiyās*, sebagai mekanisme pengambilan hukum yang tidak dijelaskan oleh teks dijadikan prosedur utama penentuan hukum. *Qiyās* adalah penyamaan hukum sesuatu yang tidak dijelaskan dalam al-Qur'an dan hadis berdasarkan persamaan sebab hukum kasus yang telah ada dalam kedua sumber hukum tersebut.¹⁹

Epistemologi yang kedua adalah epistemologi *'irfānī*. Epistemologi ini banyak diikuti oleh para sufi. *'irfānī* adalah kata yang digunakan untuk merujuk pada jenis pengetahuan yang hadir di dalam hati melalui *ilhām* atau *kasyf*. Epistemologi ini berasal dari era Hellenis dan masuk ke dalam dunia Islam sebagai lawan atas tradisi rasionalisme Yunani. Mesir, Suria, Irak dan Palestina adalah tempat-tempat yang subur untuk epistemologi ini.²⁰ Al-Jābirī membagi *'irfān* menjadi dua, yaitu *'irfān* sebagai sikap dan sebagai teori. Sebagai sikap, *'irfān* merupakan pandangan seseorang terhadap dunia secara umum. Sikap ini lebih cenderung lari dari dunia dan menyerah pada hukum positif manusia serta mementingkan urusan pribadinya. Sebagai teori, *'irfān* adalah konsep mistik untuk mendekatkan diri kepada Tuhan secara individual. Karena prinsip ini, maka konsep *ḍahir-bāṭin* menjadi dominan dalam cara berpikirnya dalam memandang realitas. Cara kerjanya adalah berangkat dari makna *bāṭin* menuju *lafad* yang dzahir. Karena itu, seringkali mereka memaknai teks, secara bebas tidak terikat oleh makna literal *lafad*.²¹ Dalam memaknai al-Qur'an surat al-Rahmān [55], 19-22 misalnya,²² pengikut epistemologi ini (Shi'ah) memaknai "dua lautan" dengan

¹⁸ Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 42.

¹⁹ Haroen, *Ushul Fiqh I*, 62.

²⁰ Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 255.

²¹ Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 271.

²² "Dia membiarkan dua lautan mengalir, keduanya lalu bertemu. Antara keduanya ada batas yang tidak bisa dilampaui. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan."

'Ali dan Fāṭimah, "barzakh" dengan Nabi Muhammad SAW dan "*lu'lu' wa al-marjān*" dengan Hasan dan Husein.²³

Secara singkat dapat dijelaskan bahwa epistemologi *'irfānī* melandaskan sumber pengetahuan melalui pengalaman intuitif. Cara memerolehnya dengan cara latihan dan kerja-kerja mistik. Dalam memahami teks-teks kitab suci, epistemologi *'irfānī* lebih mengutamakan makna *batin* dan *majāzī* ketimbang makna *ḍahir* dan *haqīqī*. Makna *bāṭin* dan *majāzī* diperoleh melalui mekanisme *takwīl*.

Epistemologi terakhir adalah *burhānī*. Epistemologi ini merupakan cara berpikir yang dilandaskan pada pengalaman dan penilaian akal. Hukum kausalitas Aristotelian mendominasi dalam epistemologi *burhānī*. Bila epistemologi *'irfānī* tidak terlalu akur dengan epistemologi *bayānī*, maka epistemologi *burhānī* menganggap teman baik baik epistemologi *bayānī*.²⁴ Nalar ini masuk ke dalam dunia Islam melalui tulisan al-Kindi, *al-Falsafah al-'Ulā*, sebuah tulisan yang didedikasikan untuk Khalifah al-Makmun (218 H-227 H) dan tulisan al-Fārabi, *Kitāb al-Hurūf*. Baik al-Kindi maupun al-Fārabi adalah upayanya untuk memperkenalkan filsafat Aristoteles ke dalam dunia Islam. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa epistemologi *burhānī* banyak dipengaruhi dari premis-premis filsafat dalam membangun arumentasinya baik secara deduktif maupun induktif.

Secara ringkas diungkapkan bahwa epistemologi *burhani* mengambil realitas dan penelitian sebagai sumber pengetahuan. Sebagaimana teori Aristoteles, epistemologi ini menggunakan metode abstraksi dalam cara kerjanya. Sedangkan penentuan validitas kebenarannya menggunakan teori korespondensi, koherensi dan pragmatisme. Lebih dari itu, pendekatan yang dipakai adalah pendekatan filosofis-saintis.²⁵

Ketiga epistemologi tersebut dalam panggung sejarah menampakkan wajah perlawanan antara satu dengan yang lain. Tradisi *mihnah* pada jaman al-Makmun kepada kelompok-kelompok yang berpegang pada epistemologi *bayānī* (Aḥmad bin Ḥanbal) menunjukkan arogansi epistemologi *burhānī*. Sementara itu, pembunuhan al-Hallaj dan Siti Jenar misalnya adalah arogansi epistemologi *bayānī* atas epistemologi *'irfānī*. Di sisi lain, gerakan bahwa tanah Shiah Ismailiyah dengan membuat kekacauan-kekacauan untuk meruntuhkan kelompok-kelompok pengikut epistemologi *bayānī* pada jaman Abbasiyah adalah bukti radikalitas epistemologi *'irfānī*. Perseteruan epistemologi tanpa henti menghadirkan dominasi epistemologi tertentu dan sebagai ancaman bagi epistemologi lain. Sejarah seperti ini akan memberi efek dua sisi sejarah, yaitu secara keunggulan satu epistemologi dan sejarah ketertidasan epistemologi lain seperti kejayaan epistemologi *burhānī* jaman al-Makmun, tetapi ketertidasan epistemologi *bayānī* di sisi lain.

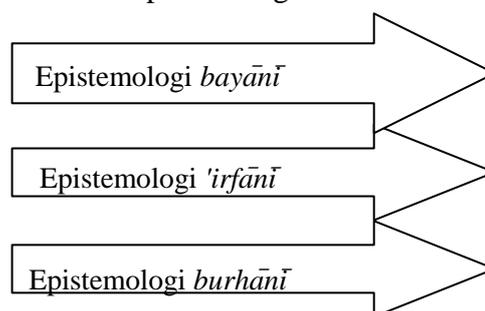
²³ Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 305-306.

²⁴ Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 416.

²⁵ Klasifikasi tiga epistemologi ini dipetakan secara baik oleh Amin Abdullah dalam *al-Ta'wil al-'ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci* dalam jurnal *al-Jami'ah*, edisi Juli-Desember, Vol 39 No 2 tahun 2001, 380-383.

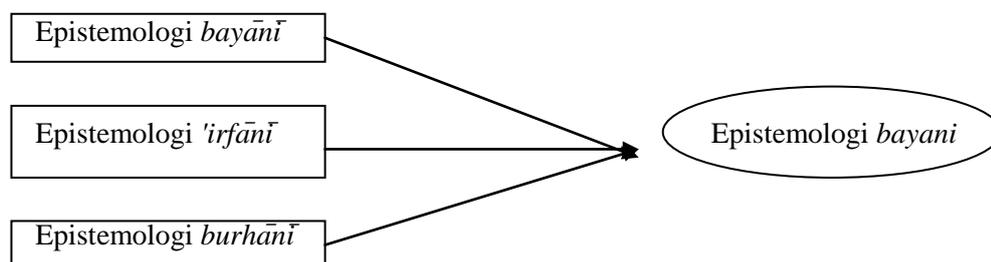
Menurut Amin Abdullah, hubungan antar epistemologi tersebut sebaiknya berjalan secara sirkular, bukan paralel dan linear. Kenapa? Hubungan paralel menandakan tidak adanya hubungan antar masing-masing epistemologi. Ia berjalan sendiri dan tidak ada dialog. Walaupun dalam diri seseorang memiliki wawasan tiga epistemologi sekaligus, tetapi dalam praktiknya, seseorang hanya menggunakan salah satu epistemologi sesuai kepentingan yang dihadapi. Hubungan seperti ini kurang memberi manfaat teoritis dan praktis bagi peradaban.²⁶

Sketsa
Model Paralel Epistemologi Islam



Sedangkan hubungan linear, keseimbangan epistemologis tidak muncul. Awal kalinya memang masing-masing epistemologi bisa berjalan bersama tetapi pada akhirnya akan berujung pada sebuah pilihan epistemologi tertentu yang menjadi primadona. Epistemologi pilihan lalu dianggap sebagai epistemologi paling ideal dan final. Akibatnya, menganggap dirinya "paling benar" dan menyalahkan yang lain menjadi tidak terhindarkan. Watak eksklusif bisa muncul dari model hubungan seperti ini.²⁷ Hubungan linear seperti inilah yang menjadi kecenderungan pemikiran Islam abad tengah. Ilmuan abad tengah rata-rata memiliki pengetahuan tentang berbagai epistemologi, tetapi kecenderungan dan pilihan salah satu epistemologi acapkali selalu melekat pada diri seseorang.

Sketsa
Model Linier Epistemologi Islam

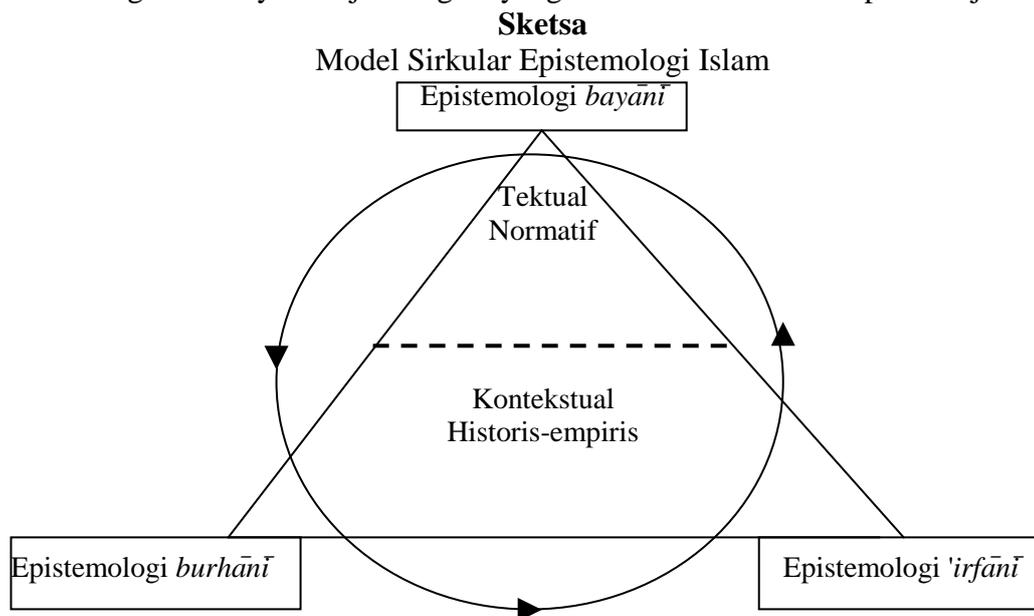


Hubungan sirkular bagi Amin adalah pilihan yang tepat untuk jaman multi kultural dan multi religius ini. Yaitu hubungan epistemologi yang saling mengakui kelemahan dan kekurangan masing-masing epistemologi. Masing-masing epistemologi harus saling berdialog, saling menasehati, saling melengkapi dan

²⁶ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), cet ke-2, 219.

²⁷ Ibid., h. 220.

juga saling mengkritik. Hubungan seperti ini tidak mengandaikan adanya dominasi epistemologi tertentu sekaligus menandakan tidak adanya finalitas. Maksudnya, hubungan seperti ini memungkinkan adanya kemungkinan-kemungkinan baru yang terus berdatangan sesuai tuntutan perkembangan dan kondisi sosialnya.²⁸ Dengan pola relasi seperti ini, keangkuhan epistemologi tidak akan muncul. Dalam studi filsafat postmodern, relasi ini menandakan adanya resepsi ilmu-ilmu keislaman terhadap ilmu-ilmu yang awal kalinya dianggap bukan bagian darinya menjadi bagian yang dibutuhkan untuk interpretasi ajaran.



3. Koneksitas Multi Pendekatan dan Metodologi

Charles J. Adam, Profesor Islamic Studies dari McGill University, melihat adanya dua hal dalam diri agama; yaitu tradisi (*tradition*) dan keyakinan (*faith*). Dialektika dua hal inilah yang kurang disentuh oleh para peminat studi Islam. Akibatnya, pendekatan normatif menjadi dominan dalam setiap perbincangan tentang agama dan juga tentang Islam. Oleh karena itu, mempelajari sejarah agama sebagai kajian historis harus dilakukan.²⁹ Di sisi lain analisa terhadap agama yang mencakup pemikiran (*thought*), tindakan (*action*), institusi (*institution*) dan lain-lain belum memadai untuk melihat aspek holistikasi agama. Untuk memperoleh gambaran ini, maka pengalaman dalam (*inward experience*) dan perilaku luar manusia (*outward behaviour*) dalam beragama harus pula ditelusuri.³⁰

Charles J. Adam memilah dua pendekatan dalam studi Islam, yaitu pendekatan normatif dan pendekatan deskriptif. Pendekatan normatif biasanya dilakukan bukan karena ingin mencari substansi ajaran agama, tetapi lebih karena

²⁸ Ibid., 223-234.

²⁹ Charles J. Adam, kata pengantar dalam Ricard C. Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies* (USA: The Arizona Board of Regents, 1985), vii-x.

³⁰ Charles J. Adam, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in The Humanities and the Social Science* (New York: John Wiley & Sons, 1976), 32-33.

motivasi lain. Hal ini, menurut Adam, tampak dalam tiga corak. *Pertama*, pendekatan misionaris tradisional, yaitu pendekatan yang digunakan untuk motivasi agar penganut agama lain berpindah mengikuti agamanya. Pendekatan ini difungsikan untuk menyalahkan agama lain, serta membuat justifikasi tentang agamanya sendiri. *Kedua*, pendekatan apologetik, yaitu pendekatan dalam mengkaji agama dengan motivasi untuk menangkal serangan dari sesuatu yang dianggap unsur luar dari agama seperti modernitas dan budaya Barat. Pendekatan ini mengandaikan bahwa Islam adalah agama yang sempurna, karena itu harus dibela dan dimurnikan dari segala kesalahan. *Ketiga*, pendekatan irenic, yaitu pendekatan dalam memahami agama secara simpatik. Pendekatan ini berusaha meluruskan asumsi-asumsi negatif tentang Islam dari kelompok luar. Namun, pendekatan ini karena diorientasikan untuk membangun jembatan Islam dengan agama lain, aspek-aspek lain dari agama kurang mendapat sentuhan. Akibatnya, pendekatan ini tampak parsial, tidak lengkap dalam memahami agama.

Untuk menutupi kekurangan pendekatan normatif, Adam, menawarkan pendekatan deskriptif. Pendekatan ini menurutnya mampu mendialektikkan antara tradisi dan keyakinan agama; antara historisitas dan normativitas. Pendekatan ini berkisar pada tiga hal, yaitu; *pertama*, pendekatan filologi dan sejarah. Pendekatan filologi memfokuskan kajian pada penelusuran teks sebagai bahasa. Al-Qur'an dan hadis sebagai teks memungkinkan untuk didekati dengan filologi. Di sisi lain, teks-teks keagamaan seperti teologi, fiqh dan tasawuf yang ditulis oleh para intelektual masa lalu bisa dimaknai dan diinterpretasi sesuai spirit jamannya. Di samping itu, pendekatan sejarah bisa digunakan untuk penelusuran konteks sosio-politik yang melingkupi teks dan pemikiran. Sejarah memberi andil signifikan bagi munculnya teks dan pemikiran keagamaan. *Kedua*, pendekatan ilmu-ilmu sosial. Ilmu-ilmu sosial memberi perspektif tentang; bagaimana agama memberi efek sosial dalam sebuah komunitas; bagaimana konvensi masyarakat membentuk suatu keputusan hukum agama; bagaimana *living Qur'an* dan *living sunnah* dipraktikkan secara berbeda antara satu komunitas dengan komunitas lain; serta bagaimana sebuah fatwa hukum agama bisa berubah karena perubahan kondisi dan situasi sosial ahli fatwa atau ahli fiqh, dan pertanyaan-pertanyaan lain. *Ketiga*, pendekatan fenomenologi. Fenomenologi adalah bidang kajian yang meneliti "dibalik" sesuatu. Ciri dari kerja fenomenologi adalah "mengurungkan" motivasi dan keinginan diri dalam melihat praktek atau tindakan beragama orang lain. Fenomenologi berarti berusaha memahami orang lain dari perspektif orang lain tersebut.³¹ Pendekatan ini, oleh karena itu, menghindari penganut agama dari merasa "paling" benar sendiri. Fenomenologi menyadari bahwa keberagaman disamping melibatkan ritual-ritual tertentu, juga berkaitan dengan pengalaman-pengalaman individual yang spesifik.

Senada dengan Charles J. Adam, Abu Rabi', Guru Besar Studi Islam dan Hubungan Kristen-Muslim Hartford Seminary merekomendasikan perlunya pendekatan interkonektif dalam kajian agama, seperti sejarah, teologi,

³¹ Tholhatul Choir, Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 276-284.

antropologi, fenomenologi dan juga sosiologi agama.³² Untuk keberlanjutan pendekatan interkoneksi ini, Abu Rabi' menaruh perhatian pada dunia pendidikan Islam. Menurutnya, pendidikan di dunia Muslim kurang diajarkan interkoneksi pendekatan tersebut secara baik. Hal ini diantaranya disebabkan karena *pertama*, tidak adanya perspektif ilmu sosial dan filsafat kritik. *Kedua*, studi Islam pada pendidikan Islam hanya berputar-putar pada kajian shari'ah dan fiqh yang kosong dari muatan kritik politik dan hampa dari relevansi dengan situasi kekinian. Menurutnya, silabi dan metode pengajaran di lembaga pendidikan seperti membuang-buat waktu. Prinsip-prinsip yang diajarkan sama sejak abad pertengahan umat Kristen.³³ *Ketiga*, ada perbedaan yang sangat jelas antara teologi dan sosial. Akibatnya timbul "ketegangan" antara pemikiran dan realitas, antara Islam dan realitas.³⁴

Akibat model pendidikan seperti ini, menurut Abu Rabi' menghasilkan intelektual buta dan tidak peka terhadap permasalahan di sekitarnya. Mereka lebih tertarik kepada otentisitas ajaran daripada problem nyata masyarakat. Peradaban yang dihasilkan dari pendidikan seperti ini adalah peradaban teks.³⁵ Untuk menghasilkan intelektual yang mengerti akan "kekinian", "kedisnian", pluralitas dan kehidupan global, ia menawarkan pendekatan interkoneksi seperti sejarah, filsafat, sosiologi, fenomenologi dan antropologi dalam memahami agama.

Di atas pemikiran kedua tokoh tersebut, penting pula memperhatikan gagasan Kim Knott, Guru Besar Studi Agama di University of Leeds, Inggris, tentang pentingnya pendekatan emik dan etik dalam studi agama, termasuk Islam. Pendekatan emik adalah pendekatan *insider*, yaitu telaah agama dari penganut agama itu sendiri dan pendekatan etik sebagai pendekatan *outsider*, yaitu telaah agama dari orang luar atau bukan penganut agama. Pendekatan *insider* seharusnya menghindari rasa apologisme pemikiran dan mau melakukan kritik internal terhadap apa yang dianutnya sendiri. Studi Islam *insider* harus bersikap objektif terhadap apa yang ditemukannya. Di satu sisi untuk bersikap netral, seseorang bisa bersikap *outsider within insider*. Agar ia bisa objektif dan kritis, tentu berbagai pendekatan harus dimiliki oleh seseorang. Sementara itu, apa yang ditemukan oleh *outsider* harus disikapi dengan objektif dan kejujuran. Diakui, kritik *outsider* seringkali menyadarkan seseorang dan membuat sesuatu lebih baik bila disikapi dengan kedewasaan.

Pentingnya berbagai pendekatan dan metodologi dalam studi Islam, baik dari Charles J. Adam, Abu Rabi' dan Kim Knott, memberi implikasi beberapa hal berikut. *Pertama*, berbagai pendekatan dan metodologi dalam studi Islam memberi perspektif tentang pentingnya aspek-aspek di luar normativitas yang ikut memengaruhi pemahaman terhadap agama. Hal ini menandakan adanya keterlibatan dialektik antara teks dengan kreatifitas dan pengalaman kemanusiaan. Kreatifitas dan pengalaman manusia tersebut bisa berupa sejarah, sosiologi,

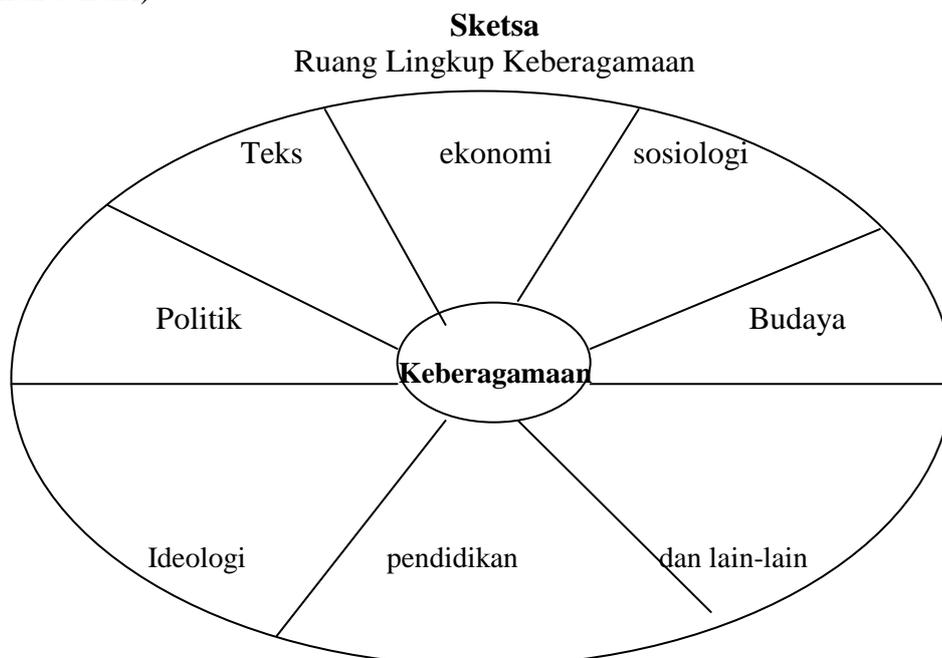
³² Abu Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islam History", dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi' (ed.), *11 September Religious Perspective on The Causes and Consequences* (Oxford: Hartford Seminary, 2002), 36.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., 35.

³⁵ Ibid.

antropologi dan lain sebagainya. Oleh karena itu ketika membicarakan tentang agama, mau tidak mau hal-hal yang berkaitan dengan kreatifitas dan pengalaman kemanusiaan harus ikut dilibatkan. Implikasi dari pemahaman ini adalah sikap terbuka dan tidak terjebak kepada "*fideist subjectivisme*" (merasa dipayungi oleh Tuhan sendiri).



Kedua, berbagai pendekatan dan metodologi dalam studi Islam akan menggiring pada kesadaran hubungan antar umat beragama yang berbeda Hal ini didasarkan adanya prinsip bahwa setiap kelompok dan golongan selalu memiliki sisi "subjektif" dan sisi "objektif". Setiap kelompok dan golongan memiliki "*unique pattern*" dan "*general pattern*". Sisi subjektif (*unique pattern*) seperti cara beribadah, suku, budaya, pendidikan dan lain-lain tidak ditonjolkan, sementara sisi objektif (*general pattern*) seperti kesadaran bahwa masing-masing memiliki sistem ritual, kepercayaan, teks, sejarah dan lain-lain seperti keadilan, membela kelompok miskin dan pendidikan lebih diutamakan. *General pattern* inilah yang akan menjadi ajang dialog dan ajang "mendekatkan diri" bagi pengikut agama atau kelompok yang berbeda. Dialog seperti inilah yang disebut dengan "dialog intersubjektif".

REKONSTRUKSI RELASI KEMANUSIAAN GLOBAL

Umat Islam saat ini dihadapkan pada dunia yang tidak lagi monolitik. Umat Islam hidup dalam dunia global. Ia hidup menjadi warga dunia (*world citizenship*). Mau tidak mau ia harus bersentuhan dengan problem-problem global pula seperti gender, Hak Asasi Manusia (HAM), lingkungan, muslim minoritas dan global salafism. Dalam dunia seperti ini, Islam dituntut untuk bersikap dua hal. Di satu sisi, ia harus menancapkan kuat keberagamaan umatnya agar tidak tercerabut dari ajaran agamanya, namun di sisi lain ia juga harus merespon dan ikut ambil bagian dari isu-isu dunia tersebut. Hal ini berarti dari dalam, umat Islam harus menerjemahkan ulang doktrin-doktrin yang dianggap menyalahi isu global

tersebut dan dengan kelompok luar (non muslim) menjalin kerjasama dalam aksi-aksi global tersebut. Bila demikian bagaimana seharusnya metodologi studi Islam membangun pola isu-isu tersebut?

Pertama, menanggapi isu global seperti gender, Hak Asasi Manusia (HAM), lingkungan, muslim minoritas dan global salafism, metode studi Islam pertama-tama harus diarahkan pada kritik internal bagaimana intelektual masa lalu berbicara tentang isu-isu tersebut, untuk kemudian merekonstruksi pendapat tersebut untuk jaman *world citizenship* ini.

Berbagai doktrin dan ajaran Islam seperti teologi dan fiqh diindikasikan berwatak diskriminatif. Kasus gender misalnya, Islam memiliki teks-teks normatif yang acapkali dimaknai secara bias. Masalah perempuan tidak boleh menjadi pemimpin, hukum waris, hukum persaksian, hukum perwalian dan hak atas perceraian adalah sebagian kecil dari berbagai masalah gender yang dihadapi Islam. Belum lagi masalah hukum rajam, potong tangan, *qisas*, dan hukum murtad adalah masalah lain yang berkaitan dengan HAM. Dalam bidang fiqh, kebanyakan dikonstruksi atas kelompok mayoritas, sehingga muslim minoritas di negara-negara yang bukan negara Islam merasa tidak dipayungi oleh fiqh tersebut. Fiqh masih berkuat pada fiqh *aqhlabiyah* dan bukan fiqh *aqalliyah*. Akibatnya, mereka mengalami kesulitan adaptasi dengan warga non muslim karena tidak ada hukum fiqh yang mengabsahkan tindakan mereka sebagai muslim minoritas. Akibat lain dari kasus ini, muslim minoritas tidak bisa bersosialisasi dengan baik sebagai warga negara seperti muslim minoritas muslim di Afrika Selatan³⁶ dan Jerman.³⁷ Kondisi demikian, ditambah lagi dengan fenomena global salafism. Suatu gerakan yang berkeinginan untuk menghadirkan negara Islam dengan melakukan aksi-aksi terorisme dan destruksi sosial.³⁸

Teologi, fiqh atau tafsir yang dianut sekarang, harus diakui, sebagai produk abad pertengahan. Ia banyak disusun karena memperhatikan situasi politik tertentu dan tidak kritis atas pengetahuan-pengetahuan lain yang masuk dalam tradisi Islam seperti kisah-kisah Israiliyyat, tradisi Romawi, Persia dan Arab kuno. Dalam bahasa Heidegger, *fore structure of understanding*³⁹ yang telah dimiliki masuk dalam logika ahli kalam, ahli fiqh dan mufassir saat itu.

Kedua, sebagai implikasi dari multi pendekatan dan metodologi di atas dengan memperhatikan aspek normatif dan historis Islam, kiranya juga penting untuk menggunakan hermeneutika untuk menanggapi isu-isu global tersebut.

³⁶ Baca Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (London: One World Oxford, 1997).

³⁷ M. Ali Kettani, *Minoritas Muslim* (Jakarta: Rajawali Press, 2005), 7.

³⁸ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

³⁹ Yaitu pra-pemahaman yang telah eksis dalam benak seseorang dalam melihat objek. Ada tiga hal sebagai pra-pemahaman ini. Yaitu *fore having*, *foresight* dan *fore grasping*. *Fore having* adalah aksi memiliki lebih dahulu ide keseluruhan sebuah fenomena yang teliti termasuk sistem tempat sebuah fenomena berada. *Foresight* adalah aksi melihat lebih dahulu skema umum sebuah fenomena yang dilihat. Sedangkan *fore grasping* mengacu pada aksi memiliki lebih dahulu sistem konsep yang diartikulasikan dan berguna untuk menangkap setiap rincian fenomena yang diteliti. Lihat Ricard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 130-131.

Hermeneutika, terutama hermeneutika kritis, banyak mempertanyakan teks-teks yang dianggap bias, diskriminatif, muslim minoritas dan melawan HAM tersebut. Hermeneutika mengambil teori-teori sosial dan juga sejarah untuk menelisik teks. Hermeneutika di samping mempertanyakan struktur teks itu sendiri juga hal-hal yang melingkupi teks seperti ideologi dan kondisi sosial politik kehadiran teks.

Hermeneutika dapat diketahui dalam dua pengertian, yaitu hermeneutika sebagai seperangkap prinsip metodologi interpretasi dan hermeneutika sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tidak bisa dihindarkan dari kegiatan memahami. Carl Brathan, seperti dikutip Fakhruddin Faiz, membuat kesimpulan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa dipahami dan menjadi bermakna secara nyata di masa kini di mana di dalamnya sekaligus terkandung aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman.⁴⁰

Karena pentingnya hermeneutika untuk mendialektikkan antara teks dan konteks, maka intelektual kontemporer banyak menggunakan hermeneutika untuk membahas isu-isu global tersebut dalam Islam. Sebut sebagai misal, Khaled Abou el-Fadl menggunakan hermeneutika negosiatif untuk menganalisa fatwa-fatwa keagamaan yang diskriminatif gender, Asghar Ali Engineer dan Farid Esack menggunakan hermeneutika liberatif untuk membicarakan muslim minoritas dan Hasan Hanafi menggunakan hermeneutika pembebasan untuk menganalisa hubungan Islam dengan dunia Barat.

Penggunaan hermeneutika difungsikan juga untuk menghindari kekakuan tafsir dan hukum sebagaimana yang dianut oleh kelompok global salafisme. Secara garis besar Marty menjelaskan bahwa fenomena fundamentalisme global salafisme ditandai dengan empat hal. *Pertama*, fundamentalisme merupakan *oppositionalisme* terhadap ancaman bagi eksistensi agama seperti sekularisme. Parameter yang digunakan untuk menilai ancaman ini adalah literalisme kitab suci. *Kedua*, penolakan terhadap hermeneutika dan intelektualisme. Sikap kritis dalam global salafisme dibuntu. Tidak boleh ada pemaknaan yang keluar dari literalisme teks. *Ketiga*, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Mereka tidak mengakui monolisme tafsir. Realitas dipandang secara homogen. Demikian pula mereka tidak bisa membedakan antara agama dengan pemikiran atas agama. Akibatnya mereka memandang pemikiran agama sebagai sesuatu yang absolut dan tidak relatif. *Keempat*, penolakan terhadap perspektif sosio-historis. Mereka memandang masyarakat sebagai "*as it should be*" (bagaimana seharusnya) dan bukan "*as it is*" (sebagaimana apa adanya).⁴¹

Asumsi dasar global salafisme karena itu mengandung banyak masalah seperti bagaimana teks dipahami literal padahal dalam sejarah para sahabat seperti Umar bin Khattab seringkali tidak mengamalkan bunyi teks tetapi mengamalkan spirit teks. Demikian juga tentang kasus sahabat yang berbeda pendapat tentang

⁴⁰ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani* (Yogyakarta: Qalam, 2003), h. 10. Lebih lengkap tentang hermeneutika baca Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: routledge & Kegan Paul, 1980).

⁴¹ Martin E Marty, "What is Fundamentalism? Theological Perspective", dalam Kung & Moltmann (eds.), *Fundamentalism as Econemical Challenge* (London: Routledge, 1992), 3-13.

pesan Nabi untuk shalat Ashar ketika sampai di perkampungan Bani Quraidzah. Sahabat yang tetap shalat Ashar walau belum sampai di tempat yang dituju oleh Nabi dianggap bukan sebuah kesalahan.⁴²

Ketiga, prinsip-prinsip tujuan shari'ah yang terangkum dalam *maqāṣid al-shari'ah* (menjaga agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan) penting disuarakan terus menerus untuk mengawal setiap upaya pemahaman atas agama. Prinsip-prinsip tersebut pada intinya sesungguhnya untuk menjaga "kebaikan" dan menghindari "kesulitan" manusia. Prinsip-prinsip ini juga bersesuaian dengan tujuan utama al-Qur'an yaitu tentang keadilan, kesetaraan, kebebasan, musyawarah dan juga moderatisme. Dengan kata lain, *maqāṣid al-shari'ah* sebenarnya adalah aplikasi praktis dari tujuan utama al-Qur'an tersebut. Hanya saja, agar *maqāṣid al-shari'ah* relevan untuk menjawab problem-problem global tersebut perlu dilakukan interpretasi ulang. *maqāṣid al-shari'ah* yang diperkenalkan al-Ghazali dan dipopulerkan oleh Shathibi⁴³ masih berorientasi pada kepentingan kepentingan perseorangan, belum diarahkan pada perspektif umat Islam dalam lingkup kehidupan global.

Jasser Auda, mengkritik konsep *maqāṣid al-shari'ah* klasik tersebut memiliki kelemahan, terutama untuk menjawab problem-problem global. *Pertama*, *maqāṣid al-shari'ah* klasik tidak merinci cakupannya dalam bab-bab spesifik. *Kedua*, *maqāṣid al-shari'ah* klasik mengorientasikan bahasannya pada kepentingan atau kemaslahatan individual. *Ketiga*, *maqāṣid al-shari'ah* tidak dirujuk pada prinsip-prinsip al-Qur'an yang lebih luas seperti keadilan, kebebasan dan lain sebagainya. *Keempat*, penentuan *maqāṣid al-shari'ah* dirumuskan dari ijtihad ulama' masa lalu bukan dari referensi utama seperti al-Qur'an dan sunnah.⁴⁴

Untuk menutupi kekurangan ini, Auda menawarkan perluasan cakupan dari *maqāṣid al-shari'ah* klasik. Perluasan itu dimaksudkan agar hukum Islam bisa menjawab tantangan global kekinian. Perluasan tersebut dari orientasi individual hukum kepada orientasi umat manusia secara umum. *Hifḍ al-nasl* (perlindungan keturunan) diperluas menjadi *Hifḍ al-usrah* (perlindungan keluarga). *Hifḍ al-aql* (perlindungan akal) menjadi perlindungan berpikir ilmiah atau perwujudan semangat mencari ilmu pengetahuan. *Hifḍ al-nafs* (perlindungan jiwa) menjadi *hifḍ al-karāmah al-insāniyah* (perlindungan kehormatan manusia). *Hifḍ al-din* (perlindungan agama) menjadi *hifḍ hurriyatu al-i'tiqād* (perlindungan kebebasan beragama). *Hifḍ al-mal* (perlindungan harta) menjadi perwujudan solidaritas sosial.⁴⁵

Untuk operasionalisasi *maqāṣid al-shari'ah*, Auda menerapkan pendekatan sistem, yaitu sebuah pendekatan korelasional antar bidang-bidang yang terkait. Pendekatan sistem Auda dibangun atas beberapa katagori.

⁴² Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), 26-27.

⁴³ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Mawāfiqāt fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), Vol. I.

⁴⁴ Audah, *Maqāṣid al-Shari'ah*, 3-4.

⁴⁵ *Ibid.*, 21-24.

Pertama, cognitive nature, yaitu sebuah pandangan tentang pengetahuan seseorang dalam merumuskan hukum. Dalam perspektif ini diketahui aspek-aspek pemikiran dalam agama. *Cognitive nature* memberi kesadaran akan pengaruh kognisi dan pengalaman seseorang terhadap hukum. Fiqh misalnya adalah hasil pemahaman sesuai latar kultural dan pengalaman para mujtahid.⁴⁶

Kedua, Wholeness, yaitu keseluruhan merupakan hubungan sebab akibat dari bagian-bagian. Bagian-bagian membentuk jalinan untuk dalam sebuah sistem. Implikasinya, bahwa keutuhan tidak bisa dipahami kecuali melihat bagian-bagian tersebut secara keseluruhan. Hubungan antar bagian bersifat dinamis dan tidak statis. Katagori *wholeness* menandakan penggalan hukum seharusnya dilakukan secara holistik, tidak parsial.⁴⁷ Holistik artinya melihat berbagai hal yang terkait dengan masalah yang diselesaikan. Kasus hukum rokok misalnya, harus dilihat dari sisi ekonomi, politik dan sosial budaya masyarakat.

Ketiga, openness, yaitu sikap terbuka sebuah sistem dari perubahan kondisi dan situasi. Sikap terbuka ini menandakan adanya dinamisasi hukum. Hukum bisa berubah bila kondisi dan situasi menuntut perubahan. *Openess* ini juga menandakan bahwa hukum Islam haruslah responsif atas problem-problem "kekinian" dan "kedisninan". Di sisi lain, hukum Islam siap menerima masukan dan kritikan dari *insider* atau *outsider* serta masukan dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Bagi Auda, *openess* ini dilakukan dengan adanya perubahan *cognitive culture* seseorang yang menggali hukum dan juga kesiapan menerima pemikiran filosofis.⁴⁸

Keempat, interrelated, yaitu adanya hirarkis. Sebuah sistem tersusun dari subsistem yang lebih kecil di bawahnya. Bagian kecil sesungguhnya adalah representasi dari bagian yang lebih besar di atasnya. Hubungan antar sub sitem tersebut tidak berdiri sendiri tetapi saling memiliki keterkaitan. Melalui katagori ini, *maqāṣid al-sharī'ah* memungkinkan untuk menjadi titik temu dari masing-masing ahli hukum Islam yang berbeda.⁴⁹ Dengan prinsip ini berarti perbedaan pendapat tidak menjadikan mereka saling menyalahkan apalagi bermusuhan.

Kelima, Multi dimentionality. Sebuah sistem bukanlah dimensi yang tunggal. Ia memiliki berbagai dimensi yang saling terkait. Karena prinsip ini maka tidak ada istilah oposisi biner dalam hukum Islam (halal-haram). Ia selalu menawarkan perspektif lain yang memungkinkan adanya jalan keluar yang ilegan melalui *maqāṣid al-sharī'ah*.⁵⁰

Keenam, purposefulness, yaitu tujuan dari sebuah sistem. Tujuan yang hendak dicapai adalah *al-ghāyah* (*purpose*) dan bukan *al-hadaf* (*goal*). *Ghāyah* dihasilkan melalui cara-cara yang plural maupun singular. Ia juga bisa menghasilkan berbagai tujuan yang berbeda. Sementara *al-hadaf* hanya melalui satu cara dan menghasilkan satu tujuan. Ia bersifat kaku dan mekanistik. Hukum Islam haruslah dihasilkan melalui cara-cara yang berbeda serta tujuan hukum yang disesuaikan dengan kondisi kulturalnya.

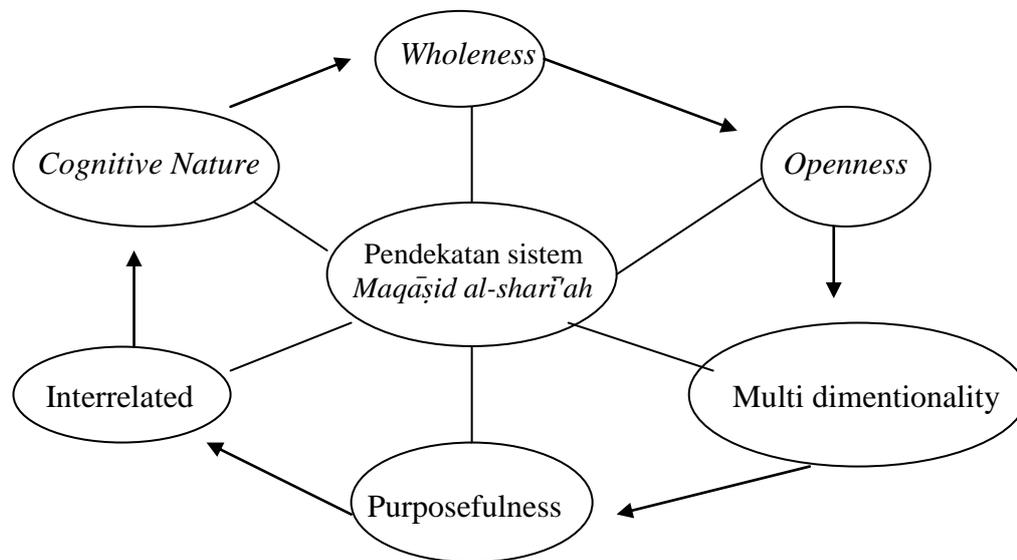
⁴⁶ Ibid., 46.

⁴⁷ Ibid., 47.

⁴⁸ Ibid., 48

⁴⁹ Ibid., 49.

⁵⁰ Ibid., 50.



BERTINDAK KOSMOPOLITAN

Metode Studi Islam sudah seharusnya tidak hanya mempersoalkan aspek kognitif, tetapi harus mengarahkan bahasanya pada ranah tindakan. Tindakan yang diharapkan adalah sesuai dengan rekonstruksi paradigmatis dan relasi kemanusiaan global sebagai tindakan kosmopolitan. Tindakan kosmopolit artinya tindakan yang tidak hanya dibatasi pada satu ruang tertentu. Sebagai warga dunia (*world citizenship*) tindakan kosmopolitan melampaui negara, agama, suku dan kebudayaan.

Kajian ini adalah implikasi dari berbagai rekonstruksi yang telah dilakukan sebelumnya. Kajian ini berarti pula mengarahkan studi Islam pada dorongan untuk menjadi intelektual organik, yaitu intelektual yang tidak hanya bisa menyusun konsep dan teori tetapi juga ikut terlibat dalam penyampaian konsep tersebut diarahkan praksis.⁵¹ Kita akan melihat dua orang sebagai contoh yaitu Asghar Ali Engineer melalui NGO (Non Governmental Organisation) di India dan Fethullah Gulen di Turki melalui pendidikan.

Pertama, Asghar Ali Engineer mengembangkan konsep teologi pembebasan untuk mengangkat masyarakat muslim minoritas di India dari keterpurukan ekonomi dan sosial. Asghar menjelaskan bahwa teologi haruslah dibumikan sesuai dengan konteks manusia hidup. Itu artinya teologi seharusnya tidak hanya mengurus problem-problem transenden, tetapi juga hal-hal yang bersifat konkret duniawi. Dengan meletakkan teologi pada problem aktual kemanusiaan, berarti telah menempatkan teologi selalu dinamis sesuai dengan karakter manusia yang dinamis. Dengan demikian, dekonstruksi teologi Asghar dilakukan dengan meruntuhkan wacana teologi klasik yang hanya memaknai teologi sebatas "ilmu ketuhanan" yang transenden menjadi teologi dalam makna

⁵¹ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: Internationale Publisher, 1976), 16.

antroposentris historis.⁵² Arah yang hendak dituju dari rekonstruksi teologi Asghar adalah adanya pembelaan teologi atas praktek dehumanisasi manusia. Teologi seperti ini berarti teologi yang berfungsi untuk pembebasan dan pembelaan atas manusia dari sistem atau kuasa struktur yang menindas dan tidak adil.

Teologi akan menjadi berwatak pembebasan, menurut Asghar bila telah memiliki beberapa kriteria berikut. *Pertama*, teologi pembebasan memiliki keseriusan dalam membicarakan problem-problem kontekstual kehidupan manusia dan kemudian diarahkan pada problem-problem metafisis atau *ukhrawi*. *Kedua*, teologi pembebasan selalu menentang atas apapun yang melegitimasi dan mendukung kemapanan. *Ketiga*, adanya keberpihakan teologi pembebasan pada kelompok marginal dengan memberi kerangka konseptual sekaligus keterlibatan aktif bersama mereka. *Keempat*, teologi pembebasan tidak hanya berorientasi pada aspek-aspek metafisik, tetapi juga memberi tekanan pada historisitas kehidupan manusia. *Kelima*, adanya penekanan teologi pembebasan pada masalah-masalah yang dihadapi oleh manusia. Ia bukan konseptual abstrak, tetapi konsep yang bisa dipraktikkan.⁵³

Kesadaran teologi pembebasannya, menjadikan Asghar terlibat secara aktif dan intens dalam LSM yang mengusung teologi pembebasan serta pembelaan atas kaum marjinal seperti menjadi Wakil Presiden People's Union for Civil Liberties, Pemimpin Center for Development Studies, Ketua Pendiri Center for Study of Society and Secularism dan Convenor Asian Muslim's Action Network (AMAN)⁵⁴ Keterlibatan Asghar dalam berbagai LSM menandakan bahwa teologi pembebasan tidak saja menjadi konsep indah dalam buku atau gagasan, namun lebih penting dari itu bagaimana konsep tersebut mendorong pengikutnya untuk bergerak dan bertindak pembebasan.

Asghar telah bertindak kosmopolitan, LSM AMAN misalnya telah menyebar ke seluruh Asia, termasuk Indonesia. LSM ini berkonsentrasi pada pembelaan kaum muslim marjinal seperti diskriminasi gender dan lain sebagainya. Bertindak kosmopolitan bagi Asghar adalah melakukan pembelaan dan pemberdayaan masyarakat miskin. Ia juga, melalui LSM, mensosialisasikan perlunya semangat pluralisme dalam beragama.

Kedua, Fethullah Gullen. Intelektual Turki ini (lahir pada tahun 1941 di distrik Pasinler Erzurum) menulis *Toward a Global Civilization of Love and Toleran*.⁵⁵ Dari karyanya ini tampak bahwa Gulen bercita-cita ingin mewujudkan peradaban global dengan hidup damai dan toleransi. Cita-cita Gulen bukanlah idealitas kosong. Ia terlibat dalam sebuah proyek peradaban kultural berimplikasi luas yaitu bidang pendidikan. Gulen telah memiliki jaringan pendidikan dalam payung peradaban tersebut hampir di seratus negara termasuk di Indonesia. Dalam lembaga pendidikan di bawah Gulen Foundation ini, tidak ada diskriminasi antar

⁵² Asghar, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990), 138.

⁵³ *Ibid.*, 1.

⁵⁴ Anonim, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, t.t), 287-288.

⁵⁵ M. Fathullah Gulen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (New Jersey: Tughrabooks, 2009).

agama apalagi ras dan bahasa. Sesuatu yang memayungi mereka dalam keterlibatan pendidikan ini adalah bahasa universal, bahasa ilmu pengetahuan.

Dalam proyek peradaban global, pendidikan adalah cara yang paling halus, kontinu dan berimplikasi luas. Pendidikan bergerak dalam wilayah kongnisi seseorang. Tidak ada sebuah tindakan terorganisir tanpa didahului oleh struktur kongnisi yang terorganisir sebelumnya. Tindakan teror misalnya, adalah sebuah aksi destruktif yang berawal dari kesadaran kognitif bahwa cara beragama yang tidak seperti mereka lakukan adalah cara beragama yang salah, karena itu harus dilawan. Pengetahuan yang berimplikasi pada tindakan teror tersebut terjadi karena ada suntikan pengetahuan kongnisi melalui pendidikan.

Di samping proyek peradaban pendidikan, Gulen juga aktif dalam aksi dialog antar iman. Dialog bisa dilakukan dengan mencari *common word (general pattern)* masing-masing agama. Namun, dialog ini, menurut Gulen, akan mudah dilakukan apabila masing-masing agama memiliki pembacaan inklusif, sebuah pembacaan yang tidak semena-mena mengunci makna teks pada kepentingan tertentu. Dialog akan mengalami *deadlock* bila teks-teks agama dibaca secara eksklusif.⁵⁶ Jalur yang bisa digunakan untuk dialog tersebut adalah jalur sufisme yang konstruktif. Sebuah sufisme yang diarahkan untuk kepentingan kreatif dialogis. Sufisme demikian mengarahkan imajinasinya bukan pada kepasrahan kepada Tuhan tetapi imajinasi kreatif untuk proyek peradaban global yang damai dan toleran. Kenapa sufisme? Hossein Nasr menjelaskan bahwa jantung semua agama terletak pada sufisme. Sufisme bisa masuk melampaui batas-batas formal sebuah agama dan tradisi.⁵⁷ Hanya saja, sufisme bagi Gulen yang bernuansa eskapisme harus direkonstruksi secara kreatif-imajinatif. Secara umum sufisme kreatif Gulen dijelaskan dalam beberapa hal berikut:

1. Kata kunci sufisme Gulen adalah pengaktifan kembali warisan tradisi sufisme humanis Turki melalui konsep *shakshi menavi* (kesadaran kolektif).
2. *Shakshi menavi* bukanlah konsep sufisme sederhana yang berhenti pada kesadaran normatif, tetapi dilengkapi dengan konsep *hizmet (khidmah)* untuk kemanusiaan, sebuah tawaran solusi untuk menyelesaikan masalah-masalah kontemporer.
3. Sufisme melampaui persoalan teologis dan teoritis. Ia hadir sebagai *pietistik activism* atau *organized sufism*.⁵⁸

Shakshi menavi dan *hizmet* adalah kata kunci untuk menjelaskan sufisme kreatif dari Gulen. *Shakshi menavi* merupakan kesadaran individualitas kolektif. Seseorang adalah bagian tak terpisah dari masyarakatnya. Problem masyarakat menjadi problem bagi dirinya. Masyarakat yang dimaksud bukanlah masyarakat eksklusif yang dipagari oleh agama atau suku tertentu, tetapi masyarakat dalam arti kumpulan kemanusiaan universal. Dari sinilah konsep *hizmet* hadir. *Hizmet*

⁵⁶ Ibid., 164-166.

⁵⁷ S.H. Nasr, *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 144 dan 182. Agama-agama yang ada menurut Nasr, lebih merupakan manifestasi dari logos universal. Di dalam agama-agama ada kesatuan universal yang tersembunyi yang melatari pelbagai bentuk agama. Ibid.

⁵⁸ Gulen, *Toward a Global Civilization*, 164-166.

adalah pengabdian diri tanpa pamrih untuk aksi-aksi kemanusiaan. *Hizmet* tidak akan bisa muncul tanpa dilandasi oleh "cinta", saling menghargai dan disamakan oleh kemanusiaan universal. *Hizmet* dalam perspektif Gulen telah diejewantahkan dalam dunia pendidikan (Gulen Foundation) hampir di seluruh dunia.

Ratusan lembaga pendidikan seperti sekolah K-12, universitas dan sekolah bahasa telah beroperasi di seluruh dunia. Gulen bekerjasama dengan dengan pengusaha-pengusaha lokal dan tenaga-tenaga pendidik untuk bekerja dalam konsep *hizmet*. Di daerah-daerah yang sarat konflik, seperti Filipina, Tenggara Turki dan Afganistan, lembaga-lembaga pendidikan ini membantu mengurangi kemiskinan dan meningkatkan akses pendidikan bagi mereka. Lebih jauh, pendidikan sebagai proyek peradaban global ini akan mengurangi gerakan global salafisme.

Gerakan Gulen memiliki jaringan dan pengikut yang luas sehingga banyak orang menyebut aktifitas ini sebagai *the Fethullah Gulen Movement*, sebuah gerakan *hizmet* yang dilakukan dengan menggunakan bahasa universal yaitu bahasa jantung agama dan sains melampaui berbagai perbedaan yang ada.

PENUTUP

Arah baru Metodologi Studi Islam (MSI) ini berawal dari kelemahan metodologi studi Islam sebelumnya. MSI yang baru ini diarahkan pada sebuah rekonstruksi lengkap, dimulai dari perubahan paradigmatis dengan memperkenalkan filsafat ilmu hingga perubahan tindakan. Secara ontologis, MSI arah baru ini berangkat dari asumsi bahwa Islam adalah wilayah kemanusiaan dan ketuhanan sekaligus (antroposentrisme transendental) yang berbeda dengan studi Islam sebelumnya yang berorientasi kepada wilayah ketuhanan *ansich* (teosentrik). Secara epistemologis, MSI arah baru menggunakan berbagai pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam membaca teks. Ia juga menggunakan metode ilmiah dan investigasi dalam pencarian kebenaran. Akibatnya segala pengetahuan yang diperoleh bisa diverifikasi dan difalsifikasi serta selalu siap mengalami perubahan. Hal ini tentu berbeda dengan studi Islam klasik yang seringkali difungsikan untuk memperkuat keyakinan belaka (*fixation of belief*). Secara aksiologis MSI arah baru digunakan untuk kehidupan dunia yang serba global yaitu menjadi manusia yang *being religious* (menjadi beragama) dan bukan *having religion* (pemilik agama). *Being religious* ditandai dengan usaha terus menerus untuk menjadi orang yang beragama, sikap inklusif, toleransi dan siap berdialog dengan berbagai perbedaan. Sementara *having religion* berwatak sebaliknya, eksklusif dan anti pluralisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Abou el-Fadhl, Khaleed. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Musthofa. Jakarta: Serambi, 2005.
- Abou el-Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.

- Ali Engineer, Asghar. *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990.
- al-Jābirī, 'Abid. *Bunyah al-'Aql al-Arabī*. Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wihdah al-Arabaiyah, 1991.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq. *al-Mawāfaqāt fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t. Vol. I.
- Arkoun, Muhammed. *al-Islām al-Akhlāq wa Siyāsah*, terj. Hashim Ṣaliḥ. Beirut: Markāz al-Inmā' al-Qaumī, 1986.
- Audah, Jasser. *Maqāshid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*. London: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmī, 2008.
- Binder, Leonard (ed.). *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in The Humanities and the Social Science*. New York: John Wiley & Sons, 1976.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique*. London, Boston and Henley: routledge & Kegan Paul, 1980.
- Choir, Tholhatul, Ahwan Fanani (ed.). *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. London: One World Oxford, 1997.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani*. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: Internationale Publisher, 1976.
- Gulen, M. Fathullah. *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*. New Jersey: Tughrabooks, 2009.
- Harun, Nasrun. *Ushul Fiqh I*. Ciputat: Logos, 1997.
- I. Brown, Harold. *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.
- Jurnal *al-Jami'ah*, edisi Juli-Desember, Vol 39 No 2 tahun 2001.
- Kettani, M. Ali. *Minoritas Muslim*. Jakarta: Rajawali Press, 2005.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- Kung & Moltmann (eds.). *Fundamentalism as Econemical Challenge*. London: Routledge, 1992.
- Lechte, John. *50 Filsuf Kontemporer dari Strukturalisme sampai Postmodernisme*, terj. A.Gunawan. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Markham, Ian dan Ibrahim M. Abu Rabi' (ed.). *11 September Religious Perspective on The Causes and Consequences*. Oxford: Hartford Seminary, 2002.
- Martin Ricard C. (ed). *Approaches to Islam in Religious Studies*. USA: The Arizona Board of Regents, 1985.
- Munitz, Milton K. *Contemporary Analitic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co.Inc, 1981.
- Nasr, S.H. *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Palmer, Ricard E. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Rahman. Fazlur. *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*. Chichago and London: The University of Chicago Press, 1982.
- Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog antaragama*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Shihab. Quraish. *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.