

ISLAMIC STUDIES BERBASIS RESEARCH

Aji Damanhuri
aji_damanhuri@yahoo.co.id

Fakultas Syariah
STAIN Ponorogo

Abstract: The research aims at re-motivating research tradition in Islamic studies by developing scientific and rational epistemological framework, acceptance to critiques, comprehensiveness, multidimensional, and applicative to solve the problems of universal humanity. This research employs descriptive philosophical method and interpretative analysis by portraying the reality of contemporary Islamic studies and analyzing them using the already developed Islamic epistemological framework. It is expected that, from motivations written in this research, cosmopolitan Islamic civilization, which respects diversity, pluralism, human rights, women's dignity, is ecologically sensitive, and is full of love with other people and other creatures of God would emerge.

Keywords: Research, Islamic epistemology, Islamic studies.

Pendahuluan

Akhir-akhir ini, kita dihadapkan pada iklim intelektual dengan semakin semaraknya studi keislaman, baik yang dilakukan oleh internal umat Islam sendiri (*insider*) maupun oleh orang barat/islamisis (*outsider*). Perkembangan ini memberikan implikasi lahirnya beragam interpretasi terhadap Islam sebagai sebuah agama baik secara normatif maupun historis dengan pendekatan yang berbeda-beda pula. Pendekatan yang berbeda tersebut melahirkan sikap keberagaman yang berbeda pula, ada yang moderat dan ada juga yang radikal, ada yang menganggap pemahaman agamanya sebagai sesuatu yang relativ ada yang serba absolut sehingga selalu merasa paling benar (*truth claim*). Sikap terakhir ini disebabkan pembacaan yang atomistik dan tunggal terhadap makna agama, pendekatan subjektif yang sarat kepentingan dan otoritarianisme dalam tafsir agama. Oleh karena itu beragam pendekatan diperlukan agar tidak terjadi pendangkalan makna agama bahkan dengan satu perspektif saja karena makna agama tergantung pada pendekatan yang dipakai.

Sebelum berbicara lebih jauh tentang beberapa pendekatan dalam studi Islam, ada baiknya me-*review* nalar epistemologi yang selama ini cukup mendominasi dunia Islam. Menurut 'Âbid al-Jâbirî¹ dalam diskursus pemikiran Arab Islam adalah tiga kerangka epistemologi² yang dibangunnya sebagai hasil dari kajian kritis historisnya atas pemikiran Arab Islam. Ketiga sistem tersebut adalah *bayânî*, *irfânî*, dan *burbânî*. Namun demikian nalar *bayânî* telah menghegemoni epistemologi Islam berabad-abad lamanya hingga sekarang. Epistemologi *bayânî—al-niẓâm al-ma'rafî al-bayânî—*dikembangkan oleh para fuqaha. Sistem berpikir ini sangat bergantung pada teks, yang berada di atas akal (filsafat). Ilmu fiqh, tafsir, filologi,

¹ 'Âbid al-Jâbirî memberikan kritik dan sumbangan pemikiran terkait dengan epistemologi (nalar) Arab Islam, mengidentifikasi akar masalah ketidak mampuan Islam membangun peradaban yang salah satunya disebabkan oleh hegemoni text dan pemahaman Islam yang parsial. Pemikiran al-Jâbirî dituangkan dalam buku trilogi monumentalnya: *Takwîn al-'uql al-'Arabî*, Vol. I-III (Lebanon: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arâbiyah, 1089). Kemudian *al-'uql al-Siyâsî al-'Arabî: Muḥaddidâtuhu wa Tajalliyâtuhu* (Beirut: al Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1991). Dan yang terakhir *Bunyab al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyah Naqdîyah li al-Nuẓum al-Ma'rifah al-Thaqâfiyah al-'Arabîyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993).

² Al-Jâbirî mendefinisikan epistemologi sebagai sejumlah konsep, prinsip dan cara kerja untuk mencari pengetahuan dalam rentang sejarah dan kebudayaan tertentu dengan struktur tak sadar yang melingkupinya. Lihat dalam *Takwîn al-'uql al-'Arabî* (Lebanon: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arâbiyah, 1089), 37.

menurut Jâbirî, merupakan produk *episteme* ini yang disebutnya sebagai *al-ma'qûl al-dînî* (rasionalisme religius). Karakteristik utama *episteme* ini adalah ketergantungannya pada teks, bukan pada akal.³ Adapun sistem episteme *'irfânî* adalah sistem filsafat yang dikembangkan oleh para sufi di mana intuisi memegang peran penting dalam menggapai kebenaran dan memperoleh ilmu. Akal pada ketika ini, menurut al-Jâbirî, menjadi 'pensiun' (*al-'aql al-mustaqill*). Sistem ini disebut Jâbirî sebagai *al-lâ ma'qûl 'aqlî*. Menurutnya, sistem ini dianut oleh pemikir seperti Ibn Sînâ, Abû Hâmid al-Ghazâlî, Shî'ah Ismâ'ilîyah, dan Imâmîyah. Bagi al-Jâbirî, sistem inilah yang menjadi *biangkerok* kejumudan Islam.⁴ Adapun *episteme burhânî* adalah *episteme* yang dibangun oleh filsafat Arab yang berkembang di Afrika Utara dan Spanyol. Ibn Rushd, menurut al-Jâbirî, merupakan sosok yang paling sempurna merepresentasikan tipe *burhânî* ini. Tipologi sistem ini tidak berpegang pada *nasy* semata, juga tidak pada intuisi, tapi pada akalunya Ibn Rushd dan eksperimen-nya Ibn Khaldun.

Sesungguhnya, katanya lagi, inilah yang membuat Barat maju seperti sekarang ini. Para saintis Barat telah dengan jitu mengaplikasikan semangat rasionalisme dan empirisme al-Jâbirî dalam sistem peradaban mereka. Oleh sebab itu, lanjutnya, kalau kita ingin maju bersaing dengan realitas yang ada kita harus dapat mengembangkan semangat rasionalisme dan juga empirisme.

Dengan memahami ketiga nalar (*episteme*) di atas akan memudahkan kita memetakan wilayah religiusitas sebagai medan *burhânî* (demonstratif atau pembuktian inferensial) yang objektif, wilayah religius yang subjektif sebagai medan *bayânî* (indikasi dan eksplikasi) dan wilayah being religious yang bersifat intersubjektif sebagai medan *'irfânî* (iluminasi atau gnostisisme). Di sini terlihat betapa pentingnya memahami basis epistemologis terhadap kehidupan keberagamaan sebuah komunitas.

Oleh karena itu penting selalu memahami kerangka filosofis bagaimana sebuah pengetahuan didapat. Filsafat ilmu merupakan bentuk *phrase* yang terdiri dari dua kata, yaitu: filsafat dan ilmu. Kata Filsafat berasal dari bahasa Yunani yang berarti: cinta akan hikmat atau

³ Al-Jâbirî, *Takwîn*, 130.

⁴ Al-Jâbirî, *Takwîn*, 253.

⁵ Al-Jâbirî, *Takwîn*, 383.

cinta akan pengetahuan.⁶ Sedangkan kata Ilmu berasal dari bahasa Arab yang berarti: pengetahuan.⁷ Filsafat ilmu adalah segenap pemikiran reflektif terhadap persoalan-persoalan mengenai segala hal yang menyangkut landasan ilmu maupun hubungan ilmu dengan segala segi dari kehidupan manusia.⁸ Filsafat ilmu disebut juga sebagai *theory of science* atau *science of science*. Bahkan filsafat ilmu disebut juga *meta science* yaitu suatu ilmu yang mengatasi ilmu-ilmu yang lain.⁹ Ilmu dalam perspektif filsafat ilmu harus dikembalikan kepada hakikatnya dengan menggunakan pendekatan ontologis, epistemologis dan aksiologis.¹⁰ Hal ini dimaksudkan agar pendekatan yang dilakukan dalam mengkaji permasalahan itu bersifat mendasar dan menyeluruh.

Dengan demikian, maka pendekatan ilmu terhadap suatu masalah akan benar-benar bersifat fungsional, baik secara intelektual, moral maupun sosial. Menurut Charles S. Peirce, perkembangan pemikiran manusia dimulai dari *belief* (keyakinan), *habit of mind* (kebiasaan pikiran), *doubt* (keraguan), *inquiry* (investigasi), dan *meaning* (makna). *Belief* merupakan sesuatu yang diyakini kebenarannya, sehingga menjadi dasar bagi seseorang untuk bertindak. Sifat yang ada pada keyakinan, meliputi: proposisi, penilaian, dan adanya kebiasaan dalam berfikir (*habit of mind*) yang melekat dalam benak seseorang dan selanjutnya diiringi oleh kemunculan *doubt*.¹¹ Terdapat dua macam *doubt*, yaitu *genuine doubt* (keraguan sejati) dan *artificial doubt* (keraguan semu). Hanya *genuine doubt* yang bisa menghantarkan kepada tahapan berikutnya, yakni *inquiry*. Pelaksanaan *inquiry* antara lain melalui *research*. Menurut Peirce, sebagaimana dikutip Steven, usaha manusia dalam mencari kebenaran melalui beberapa cara, 1) *a priori*, 2) *trial and error*, 3) melalui otoritas, 4) melalui metode ilmiah atau investigasi. Metode ilmiah merupakan prosedur yang mencakup berbagai tindakan pikiran, pola kerja, tata langkah, dan cara teknis untuk memperoleh

⁶ Harry Hamersma, *Pintu Masuk Ke Dunia Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 11.

⁷ A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 966.

⁸ The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty, 2000), 88.

⁹ Imam Masykuni, *Filsafat Ilmu: Sebuah Dasar Bagi Pemahaman dan Pengembangan Ilmu* (Jurnal Ilmu dan Budaya, 1985), 138.

¹⁰ Koento Wibisono, *Beberapa hal Tentang Filsafat Ilmu: Sebuah Skesta Umum Sebagai Pengantar Untuk Memahami Hakikat Ilmu dan Kemungkinan Pengembangannya* (Yogyakarta: IKIP PGRI, 1988), 7.

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

pengetahuan baru atau mengembangkan pengetahuan yang ada.¹² Melalui *science* inilah, pemikiran manusia akhirnya dapat mencapai makna hakiki (*meaning*) yang pada dasarnya lebih utama daripada ‘kebenaran’ (*truth*) karena ‘makna’ merupakan esensi dan substansi dari berbagai fenomena kehidupan manusia.

Sebagai salah seorang peletak dasar pragmatisme, Peirce mengatakan bahwa untuk memastikan makna apakah yang dikandung oleh sebuah konsepsi akali, maka kita harus memperhatikan konsekuensi-konsekuensi praktis apakah yang niscaya akan timbul dari kebenaran konsepsi tersebut.¹³ Jika tidak menimbulkan konsekuensi-konsekuensi yang praktis, maka sudah tentu tidak ada makna yang dikandungnya. Kesimpulan yang terakhir ini dinyatakan dalam semboyannya: apa yang tidak mengakibatkan perbedaan tidak mengandung makna. Makna yang dikandung sebuah pernyataan terdapat dalam konsekuensi yang niscaya timbul dari pertanyaan yang dianggap benar.

Pragmatisme menilai pengetahuan berdasarkan kegunaan praktis. Kegunaan praktis bukan pengakuan kebenaran objektif dengan kriteria praktis tetapi apa yang memenuhi kepentingan-kepentingan individu.¹⁴ Peirce menegaskan bahwa teori yang baik harus mengarahkan penemuan fakta-fakta baru dan konsekuensi-konsekuensi pemikiran teoretis dalam kenyataan praktis.¹⁵ Peirce menggagas model penalaran abduktif sebagai solusi alternatif atas keterbatasan model deduktif dan induktif. Dari sudut pandang pendekatan logika, metode abduktif dianggap sebagai transformasi atas solusi kritisisme (logika transendental) yang dibangun oleh Kant atas persoalan yang sama. Dari sudut pandang fundamental teoretis tentang logika sebagai disiplin ilmiah, pada abad ke-20, mengarah pada wilayah keilmuan linguistik, matematika dan metafisika.¹⁶ Bila Descartes mengarahkan logika ke matematika, Kant mengarahkannya ke metafisika, maka Peirce

¹² Steven D. Schfersman, “An Introduction to Science: Scientific Thinking and the Scientific Method” dalam <http://www.freeinquiry.com/intro-to-sci.html>, Januari, 1994.

¹³ Charles S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear” dalam Max Fisch (ed.) *Classic American Philosophers* (New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1951), 78.

¹⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), 877.

¹⁵ Charles Sanders Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, dalam Sterling P. Lamprecht (ed.) *Philosophy in America* (New York: Octagon Books, 1969), 453.

¹⁶ C.A. Kirwan, *Logical Theory*, Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 508.

mengarahkan logika melalui matematika dan riset empiris untuk meraih persoalan linguisitik yang menjadi *grand-theory* logika.

Kebutuhan Research dalam Islamic Studies

Ada beberapa alasan, kenapa studi Islam wajib dilakukan dengan jalan *research* dan tidak cukup hanya dengan hafalan/tekstual, di antaranya: *Pertama*, karena kita tengah berada pada abad rasional. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah menciptakan peradaban rasional. Di mana setiap peristiwa membutuhkan penjelasan atau eksplanasi yang masuk akal. Mungkin dulu orang meyakini madu sebagai obat mujarab karena disebut dalam al-Qur'ân, jika penjelasannya demikian maka Muslim China akan bertanya kenapa gingseng tidak disebut dalam al-Qur'ân, Muslim Indonesia akan bertanya kenapa mengkudu, kunir putih, temu lawak dan lain sebagainya tidak tercantum dalam al-Qur'ân? Kenapa hanya jinten hitam saja yang disebut. Generasi post modernisme membutuhkan penjelasan rasional bukan doktrin tekstual agama yang tidak berbunyi apa-apa.

Kedua, Islam sekarang harus terlibat dalam kepentingan komunitas global. Menurut Amin Abdullah, Istilah *act locally and think globally* (bertindak dan berbuatlah di lingkungan masyarakat sendiri menurut aturan-aturan dan norma-norma tradisi lokal serta berpikir, berhubungan dan berkomunikasi dengan kelompok lain menurut cita rasa dan standar aturan etika global) sudah mulai muncul ke permukaan sejak dekade delapan puluhan, namun hingga sekarang, seperempat abad kemudian, belum juga kunjung ketemu formula yang jitu tentang hal tersebut. Pengalaman kemanusiaan merasakan hal-hal yang sebaliknya. Bukannya kedamaian, *mutual trust, peaceful coexistence, al-ta'âyush al-silmî, tolerance, tasâmuh* antar-sesama dan antar-kelompok umat manusia, tetapi malah kekerasan, *violence, prejudice* (buruk sangka), *sû' al-ẓann* keagamaan, etnisitas, kelas, ras, kepentingan, baik di tingkat lokal, regional, nasional maupun internasional. Seolah-olah semua malah ingin membalik adagium *act and think locally only*, tanpa harus dibarengi *think globally*. Di dalam bergaul, berhubungan dan berkomunikasi dengan kelompok lain tak merasa perlu mempertimbangkan dan mengindahkan tata aturan, hukum-hukum, kesepakatan-kesepakatan dan hubungan internasional. Masing-masing kelompok etnis, agama,

kelas, kultur ingin mempertahankan, bahkan sekte, mazhab atau aliran pemikiran tertentu ingin mengokohkan dan mempertegas identitas lokal keagamaan, identitas kultural, identitas etnis, identitas politik karena merasa di bawah bayang-bayang ancaman dominasi dan hegemoni kultur, budaya atau peradaban asing tertentu. Tekanan psikologi sosial yang nyata maupun yang dibayangkan ini kemudian menimbulkan perlakuan tidak adil (*injustice*), diskriminatif (perilaku politik yang membedakan ras, suku, agama, asal usul) dan subordinatif (merendahkan dan tidak menganggap penting kehadiran orang atau kelompok lain). Apa yang salah di sini? *What went wrong?* Seolah-olah tidak ada masalah memang dalam mempertahankan identitas dan jati diri kelompok, tetapi letupan-letupan yang muncul dalam peristiwa lokal, regional, nasional maupun internasional membuktikan ada masalah memang dalam tatanan pergaulan dunia.¹⁷

Mengglobalnya Islam lewat proses diaspora, juga diiringi dengan munculnya problem adaptasi dan integrasi, terutama menyangkut “*identitas*” atau “*komunitas*”. Apa yang harus ditekankan adalah rasa di mana konstruksi identitas kelompok secara inheren dengan proses sosial politik, yang melibatkan dialog, negosiasi dan perdebatan mengenai “siapa kita?”, “apa artinya menjadi?”, “kita adalah?” dan lain-lain.¹⁸ Kesadaran diaspora juga dapat membahas khusus untuk kelompok agama. Hal ini terjadi melalui kesadaran diaspora digabungkan dengan pluralisme agama. Dalam kondisi seperti itu, orang sering dipaksa untuk menyadari bahwa praktik kebiasaan rutin, belajar hafalan “Iman buta” dan konteks sebelumnya (di mana iman mereka mungkin telah homogen atau hegemonik) tidak lagi operasional. Dalam bahasa Clifford Geertz tentang pertanyaan utama telah bergeser dari “Apa yang harus saya percaya (iman)” ke “Bagaimana aku percaya?”¹⁹

Sebagai gejala sosial, diaspora tidak saja terjadi secara fisik dan material, tetapi juga budaya. Kendati tetap melestarikan budaya asal,

¹⁷ Amin Abdullah, *Mempertautkan Ulum al-Din, al-Fikr al-Islami dan Dirasat Islamiyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global*, makalah disampaikan dalam Seminar “45 Tahun Fakultas Ushuluddin dan Temu Alumni Pertama IAIN Al-Raniri”, Banda Aceh, tanggal 29 Nopember 2008.

¹⁸ Peter Mandaville, “Reimagining Islam In Diaspora: The Politics of Mediated Community” dalam *Gesette* Vol. 63 [2-3], (London: Sage Publication, Thousand Oaks & New Delhi, 2001), 169-186.

¹⁹ Mandaville, “Reimagining Islam”, 169-186.

para migran perlu melakukan negosiasi dengan budaya di tempat baru untuk melahirkan budaya baru. Dalam perspektif diaspora, sedikitnya ada tiga pihak yang terlibat dalam arus pertukaran budaya. *Pertama*, pelakunya sendiri. *Kedua*, tempat baru yang dituju, *ketiga*, generasi penerusnya. Konsep ini mengandung implikasi bahwa acuan terhadap budaya asal di tempat baru masih tetap relevan, walau besar kemungkinan secara terus menerus diproses dan berubah sesuai dinamika yang terjadi di tempat baru. Namun demikian, diaspora akan menampakkan komunitas budaya baru yang berbeda dengan komunitas budaya lain.²⁰

Kesadaran diaspora dalam agama (Islam) yang tidak mampu (tidak mau) beradaptasi dengan lingkungan global sering menimbulkan konflik yang justru merugikan kelompok agama tersebut. Sebagaimana kritik, Syafi'i Maarif terhadap Muslim diaspora di beberapa negara Eropa. Dalam pandangan Syafi'i mereka yang berdiaspora ke negara-negara Eropa adalah mereka yang tidak mendapat tempat yang layak di negaranya. Persoalannya, diaspora mereka juga diiringi dengan upaya Islamisasi yang akhirnya akan menimbulkan benturan. Orang-orang yang berdiaspora ke Eropa berupaya mengislamkan Eropa dengan dakwah, sehingga mengalami benturan dengan pluralisme, demokrasi, gender, dan lain-lain. Syafi'i menyarankan, harusnya mereka bukan "mengislamkan Eropa" tetapi "mengeropakan Islam" sehingga Islam harus beradaptasi dengan pluralisme dan lain-lain.²¹ Namun demikian persoalan di atas tidak dapat diselesaikan tanpa melakukan riset yang mendalam sehingga ditemukan akar masalah dan tawaran penyelesaiannya.

Ketiga, meningkatnya radikalisme dalam pemikiran keagamaan. Fundamentalisme Islam menurut Syafi'i Ma'arif, dipengaruhi oleh beberapa hal, *pertama*: kegagalan umat Islam menghadapi modernitas yang dianggap telah menyudutkan nilai-nilai agama. *Kedua*: dorongan

²⁰ Mudjia Rahardjo, "Diaspora dalam Pergeseran Budaya dan Bahasa" dalam [http://mudjiarahardjo.com/artikel/213-diaspora-dalam-pergeseran-budaya-dan-bahasa/Rabu,01 June 2010](http://mudjiarahardjo.com/artikel/213-diaspora-dalam-pergeseran-budaya-dan-bahasa/Rabu,01%20June%202010).

²¹ Syafi'i Ma'arif, "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme di Indonesia." Makalah orasi ilmiah acara "Nurcholis Madjid Memorial Lecture III" yang diselenggarakan di Universitas Paramadina/Jakarta Selatan, Rabu (21/10), [http://www.voaindonesia.com/Indonesia/liberalism/2009/10/23/1479/syafii-maarif-kalau-beragama-secara-hitam-putih-mungkin-lebih-baik-jadi-atheis/diakses 21 Januari 2005](http://www.voaindonesia.com/Indonesia/liberalism/2009/10/23/1479/syafii-maarif-kalau-beragama-secara-hitam-putih-mungkin-lebih-baik-jadi-atheis/diakses%2021%20Januari%202005).

kesetiakawanan (*ukhuwwah Islâmîyah*) terhadap negara-negara Muslim yang dijajah secara militer, politik, ekonomi dan budaya oleh negara barat khususnya Amerika, seperti Afganistan, Irak, Pelestina dan lain sebagainya. Yang *ketiga*: kegagalan negara-negara Muslim untuk mensejahterakan rakyatnya yang mayoritas Muslim, seperti di Indonesia.²²

Secara umum, kelompok radikal (jihadis) biasanya bersifat ideologis dan tektualis dalam memahami Islam, yang di sebut Khaled Abou El-Fadl sebagai kelompok puritan (salafi), mereka bukanlah kelompok yang memiliki mazhab pemikiran yang terstruktur (*structured school of thought*), akan tetapi lebih merupakan orientasi teologis dan ideologis.²³ Hal ini disebabkan karena tekstualis-literalis nampaknya bukan menjadi monopoli dan ciri khas yang hanya dimiliki oleh kalangan salafi. Dalam mazhab fikih, Dâwûd al-Zâhirî juga terkenal tekstualis- literalis, dan bahkan dalam kasus tertentu semua mazhab yang ada terkadang juga bersifat tekstulis-literalis.²⁴ Karena demikian, maka dapat dikatakan bahwa yang khas dari gerakan salafi adalah klaim kebenaran yang dianggap menjadi monopoli kelompoknya, memaksakan kehendak yang terkadang sampai berbuat anarkis²⁵ dan tidak membedakan antara permasalahan *usûl* dan *furû'*.

²² A Syafi'i Ma'arif, "Masa Depan Islam di Indonesia", dalam prolog, Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam: Ekspansi gerakan transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 7-9.

²³ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani, *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 487.

²⁴ Hal ini dapat dicontohkan misalnya tentang bunga bank. Kalau merujuk pada pandangan mazhab empat pasti tidak akan ditemukan pendapat yang membolehkan bunga bank. Hal ini disebabkan karena secara tekstual Hâdîthnya berbunyi "*kuulli qardîn jarra nafsan fabuwa ribân*".

²⁵ Terus terang penulis mencoba mencari dalil pembena terhadap aksi anarkis yang biasa dilakukan oleh kelompok puritan, namun dalil tersebut tidak diketemukan. Satu-satunya dalil yang "mungkin" dijadikan argumentasi oleh mereka adalah Hâdîth nabi yang berbunyi:

من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فليأسه، فإن لم يستطع فليعظه، وذلك أضعف الإيمان رواه مسلم
Hâdîth ini menurut hemat penulis tetap saja tidak memungkinkan untuk dijadikan sebagai pembena terhadap aksi anarkisme. Karena, banyak dari ulama yang mensyarahi Hâdîth di atas dengan Hâdîth lain yang justru melarang aksi anarkisme, diantaranya berbunyi:

وقال آخرون: من رأى من سلطانه منكراً فالواجب عليه أن ينكره بقلبه دون لسانه، واحتجوا بحديث أم سلمة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: « يستعمل عليكم أمراء بعدى، تعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضى وتابع، قالوا: يا رسول الله، أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا » .

Lebih lanjut Lihat Ahmad bin 'Alî bin Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, Maktabah Shâmilah Juz XX, 57.

Wilayah Research dalam Islamic Studies

Seberapa jauh wilayah penelitian Agama telah menjadi perdebatan sepanjang sejarah peradaban Islam. Apakah hanya terbatas pada wilayah ibadah atau juga teologi, empiris atau juga transenden? Namun demikian ada beberapa tawaran yang cukup menarik sebagaimana yang kemukakan Cik Hasan Bisri, bahwa wilayah penelitian agama (Islam) dapat merujuk pada tawaran beberapa tokoh di antaranya: aspek kultural dan struktural sebagaimana tawaran Taufik Abdullah, doktrinal dan peradaban Nurcholis Madjid, normativitas dan historisitas Amin Abdullah, teoretis dan praktis Atho' Mudzhar dan lain sebagainya.²⁶

Senada dengan beberapa pendapat di atas, Charles J. Adams membagi wilayah studi Islam menjadi dua yaitu kepercayaan (*faith*) dan tradisi (*tradition*). Adam mengalami kesulitan dalam membagi wilayah studi Islam karena, *pertama*, sulitnya membuat garis pemisah yang jelas antara wilayah yang Islami dan yang tidak. *Kedua*, adanya persoalan yang rumit ketika ada yang memahami agama (Islam) sebagai kepercayaan (*faith*) *an sich* dan Agama (Islam) sebagai tradisi (*tradition*),²⁷ Sebagaimana yang dipermasalahan oleh Charles J. Adams.

Charles J. Adams memberikan beberapa definisi tentang Islam. *Pertama*, adalah bahwa Islam merupakan “peradaban dan arahan hidup”.²⁸ Definisi ini menyangkut pengertian yang universal dan mewakili berbagai aspek yang ada dalam agama Islam termasuk aspek teologis, sosial, politik, budaya dan ekonomi. Menurut kaca mata orang Muslim aturan dan arahan itu disebut dengan syari’at yang bersumber dari pesan Tuhan melalui utusannya (Rasul).²⁹

Adapun ruang lingkup penelitian yang dilakukan Charles J. Adams adalah Islam dan agama. Dengan membahas Islam dan agama, Adams menggunakan pendekatan normatif dan deskriptif, yang masing-masing pendekatan mempunyai klasifikasi tertentu. Adams, di samping membahas pendekatan-pendekatan dalam kajian keislaman, ia juga membahas wilayah kajian Islam yang terdiri dari 11 tema pokok

²⁶ Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian* (Bogor: Kencana, 2003), 16.

²⁷ Charles J. Adams, “Islamic Religious Tradition”, dalam Leonard Binder (ed.) *The Study Middle East: Research and Scholarship in Humanities and The Social Science* (Canada: John Wiley Sons Inc., 1976), 29.

²⁸ Adams, “Islamic Religious”, 29.

²⁹ Joseph Schacht, *An Introduction Islamic Law* (Oxford: University Press, 1996), 1.

dan bahkan pada akhirnya bisa disebut sebagai bidang ilmu. Adapun tema yang dapat dijadikan objek kajian keislaman adalah sebagai berikut: 1. Sejarah Arabia pra Islam (*pre-Islamic Arabia*), 2. Kajian tentang Nabi (*Studies of The Prophet*), 3. Kajian tentang al-Qur'an, 4. Kajian tentang Hadith, 5. Kalam, 6. Hukum Islam, 7. Tasawuf (*Sufism*), 8. Filsafat, 9. Sekte-sekte Islam 10. Kajian tentang Ibadah, dan 11. Kajian agama populer (agama rakyat).

Penelitian Adams berangkat dari kegelisahan akademik (*essential definition*), di mana ada ketimpangan yang secara akademis membutuhkan jawaban ilmiah, baik yang bersifat *counter claiming*, *indicating a gap*, *question raising* maupun sekadar *continuing a tradition*. Dari kegelisahan akademik ini kemudian dicarikan sandaran teoretis dengan melakukan *prior research*, yang oleh Adams dipahami sebagai penguasaan yang baik terhadap kepercayaan dan tradisi agama (*tradition and faith*).

Karena dengan adanya dua aspek dalam keberagamaan ini *tradition* (tradisi) dan *faith* (kepercayaan), *inward experience* (pengalaman terdalam) dan *outward behavior* (perilaku luar), *hidden and manifest aspect* (aspek tersembunyi dan termanifestasi) tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain. Menurut Adams, studi agama harus berupaya memiliki kemampuan terbaik dalam melakukan eksplorasi baik aspek tersembunyi maupun aspek nyata dari fenomenoma keberagamaan. Hal ini dikarenakan dua aspek dalam keberagamaan tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya bagaikan simbiosis yang mutualis.³⁰

Adams juga mengemukakan bahwa ada dua pendekatan dalam studi Islam, yaitu pendekatan normatif atau keagamaan dan pendekatan deskriptif. Pendekatan normatif dapat dilakukan dalam bentuk misionaris tradisional (*the traditional missionary approach*), apologetik sarjana Muslim (*the Muslim apologetic approach*), dan pendekatan simpatik (*irenic approach*). Sedangkan pendekatan deskriptif, Adams mengelompokkan pada pendekatan filologis dan sejarah (*philological and historical approach*), pendekatan ilmu-ilmu sosial (*social scientific approach*), dan pendekatan fenomenologis (*phenomenological approach*).³¹

Pendekatan-pendekatan di atas dapat diterapkan dalam penelitian agama tergantung pada tingkat kepentingannya, namun belakangan ini pendekatan yang mengintegrasikan beberapa bidang keilmuan menjadi

³⁰ Adams, "Islamic Religions", 34.

³¹ Adams, "Islamic Religions", 35-6.

trend yang memperkaya khazanah studi Islam. Amin Abdullah, misalnya, mengajukan integratif-interkonektif (*interdisciplinary*) dalam studi Islam. Menurutnya, bangunan keilmuan apapun baik agama, sosial, humaniora, eksakta tidak dapat berdiri sendiri (*to be single entity*) akan tetapi kerja sama, saling tegur-sapa, saling membutuhkan, saling koneksi dan koreksi, sehingga lebih dapat membantu manusia dalam memahami dan memecahkan kompleksitas kehidupan.³²

Pentingnya Belajar Studi Islam pada “Outsider”

Fazlur Rahman berpendapat bahwa dalam kajian Islam terdapat dua kutub yang berbeda, pertama, *insider* (orang dalam), kedua *outsider* (orang luar).³³ Kedua kelompok ini tentunya sangat berlainan dalam

³² Dalam bukunya “*Islamic Studies di Perguruan Tinggi?*”, Amin mencoba menunjukkan bahwa ada problem epistemologis dalam studi Islam yang harus segera diperbaiki supaya bangunan keilmuan Islam mampu bersaing dan sejajar dengan keilmuan lainnya, oleh karena itu meletakkan pemahaman normatif-historis, teologis epistemologis, dan pendekatan hermeneutik dalam studi Islam merupakan sebuah keniscayaan. Namun demikian, karena terbatasnya dan ketegangan tensi antar bidang keilmuan, maka harus dijumpai dengan mengintegrasikan beberapa keilmuan untuk memahami Islam secara kaffah. Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).

³³ Kajian *insider* dan *outsider* berkaitan erat dengan pengalaman Barat dan Sarjana Muslim sendiri dalam menafsirkan dan memahami Islam. Insider adalah para pengkaji Islam dari kalangan Muslim sendiri. Sementara outsider adalah sebutan untuk para pengkaji non-Muslim yang mempelajari Islam dan menafsirkannya dalam bentuk analisis-analisis dengan metodologi tertentu. Yang dipersoalkan adalah apakah para pengkaji Islam dari *outsider* benar-benar objektif, dapat dipertanggungjawabkan, dan memiliki validitas ilmiah dilihat dari optik insider?

Abdul-Rauf menolak validitas para pengkaji *outsider* karena mereka mengkaji Islam atas dorongan kepentingan kolonial guna melanggengkan dominasi politik dan ekonomi atas daerah taklukkannya. Karena itu, studi Islam dalam kerangka argumen itu berarti “kajian ketimuran” (*oriental studies*)—yang sebenarnya dilakukan oleh intelektual Eropa untuk mahasiswa di universitas Eropa. Dengan demikian, studi Islam dalam optik outsider penuh bias, kepentingan, dan barat sentris. Membaca karya para outsider tentang Islam harus dilakukan dengan kritis dan penuh hati-hati. Apalagi bila yang dikaji adalah teks-teks suci yang untuk dapat memahaminya diperlukan keyakinan—dan ini tidak dimiliki para pengkaji outsider. Rauf banyak menemukan prasangka dan bahaya dalam studi Islam Barat. Misalnya adalah analisis studi Islam yang didasarkan pada prasangka budaya, agama, dan prasangka intelektual yang didasarkan pada supremasi budaya (*cultural supremacy*). Lihat Muhammad Abdul Rauf, *Outsider’s interpretations of Islam: A Muslim’s Point Of View* dalam Richard C. Martin, “Approaches to Islam in Religious Studies”, USA: The University of Arizona Press.182. Mudhofir Abdullah, Sekilas tentang “Insider” dan “Outsider” dalam Studi Islam, dalam <http://mudhofirabdullah.com/> update September 30, 2009. Dan Muhammad Abdul Rauf, *Outsider’s Interpretations of Islam: A Muslim’s Point Of View* dalam Richard C. Martin, “Approaches to Islam in Religious Studies”, 193

³³ Mudhofir Abdullah, “Sekilas tentang “Insider” dan “Outsider” dalam Studi Islam” dalam <http://mudhofirabdullah.com/>Diakses 30 September 2009.

mengkaji Islam. Karena itu, orientalis dianggap sebagai *outsider* dan Ilmuwan Islam sebagai *insider*. Rahman berpendapat bahwa laporan *outsider* tentang pernyataan *insider* mengenai pengalaman agamanya sendiri bisa sebenar laporan *insider* sendiri.

Namun harus dicatat pula bahwa kajian Islam dari para *outsider* menyumbangkan gagasan-gagasan besar ilmiah yang memicu gerakan intelektual dalam peradaban Islam. Lahirnya daya kritis Islam lahir berkat kajian-kajian para *outsider*. Dengan cara berfikir kritis, intelektual Muslim mengetahui problem yang sedang diderita sembari mengusulkan pelbagai pemecahan yang harus dilakukan.³⁴ Kim Knott misalnya, berpendapat bahwa *outsider* dalam peneliti studi Islam berposisi sebagai pengamat penuh, sedangkan *insider* sebagai partisipan penuh. Bisa juga *outsider* bersikap sebagai pengamat dan sekaligus sebagai partisipan, begitu pula dengan *insider*.³⁵

Selama ini tradisi ilmiah (*research*) lebih banyak dilakukan oleh *outsider* dan kurang mendapat perhatian *insider*. Salah satunya sebabnya adalah begitu kuatnya kalangan *mainstream religious insider* memosisikan Islam sebagai “agama wahyu” yang tidak bisa dikritik. Pendekatan ilmiah dianggap akan merusak moral pengkajinya.³⁶ Kalangan inilah yang oleh Arkoun disebut sebagai kelompok yang cenderung mensakralkan pemikiran keagamaan (*taqdīs al-afkār al-dīniyah*), sehingga pemikiran keagamaan Muslim seolah-olah menjadi *taken for granted*, dan *ghayr qābil li al-niqāsh*.³⁷ Proses ini yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai proses *ortodoksi*.³⁸ Tradisi *insider* ini sangat bertolak belakang dengan tradisi kalangan peneliti *outsider* yang memang tidak mempunyai beban apapun terhadap Islam untuk melakukan kritik.

Kecenderungan studi agama yang demikian ini menurut Kim Knott telah ditunjukkan oleh Cornelius Tele yang menekankan pada sikap “*objective*” serta berusaha untuk tidak menjustifikasi dalam mengkaji agama. Bagi Tele, studi agama secara netral dan objektif tidak hanya bisa dilakukan oleh kalangan *outsider* saja, kalangan *insider*

³⁴ Abdullah, “Sekilas tentang “Insider” dan “Outsider”, Diakses 30 September 2009.

³⁵ Kim Knott, *Key in the Study of Religions*, 246.

³⁶ Lukman Thahir, *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah* (Yogyakarta: Qirtas, 2004), v.

³⁷ M. Arkoun, *al-Islām: al-Aḥblāq wa al-Siyāsah*, (terj.) Hāshim Ṣāliḥ (Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 1990), 172.

³⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, (terj.) Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 105.

sekalipun juga sangat bisa menjadi netral dan objektif³⁹. Sikap *netral* dan *objektif* inilah yang kemudian dijadikan sebagai pertimbangan pokok bagi kalangan peneliti kemudian, khususnya kalangan *fenomenologi* agama, semisal Kristensen, Van Der Leeuw⁴⁰ dan Otto di Eropa Utara, dan kemudian Elliade dan Cantwell Smith⁴¹ di Amerika Utara dan Ninian Smart⁴² di Britania.

Para fenomenolog agama ini berpandangan bahwa semua fenomena religious merupakan hal yang unik, otonom dan luar biasa. Meski demikian kita dapat memahaminya dengan cara berempati, yaitu dengan mengenang kembali pada pengalaman sendiri⁴³. Jika tidak mungkin memahami berbagai kesakralan agama, maka menjadi mungkin memahami manifestasi atau penampilannya.

Memang tidak mudah untuk masuk dalam kajian studi agama, terutama pengalaman agama yang bersifat pribadi (*subjective experience*). Selain benturan nilai-nilai sakral, juga ada kesulitan untuk merealisasikan sebuah definisi esensial tentang agama yang dapat berlaku secara universal.⁴⁴ Kendala seperti ini bisa teratasi manakala

³⁹ Kim Knott, *insider/ outsider perspectives*, 244

⁴⁰ Nama aslinya Gerardus van der Leeuw . Dia lahir pada tanggal 18 Maret 1890 di Den Haag dan meninggal 18 Nopember 1950 di Utrecht Jerman, adalah seorang sejarawan Belanda dan filsuf agama. Ia terkenal karena karya Agamanya yang berjudul *Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, aplikasi fenomenologi filsafat agama. Pertama kali diterbitkan pada tahun 1933 di bawah judul *Phänomenologie der Religion* dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris pada tahun 1938. Dalam kurun tahun 1945 sampai 1946 van der Leeuw adalah menteri Pendidikan dari Belanda untuk Partai Buruh. Sebelum perang ia telah menjadi anggota Uni Sejarah Kristen kon servatif. Lihat http://en.wikipedia.org/wiki/Gerardus_van_der_Leeuw/Diakses tanggal 15 Oktober 2010.

⁴¹ Wilfred Cantwell Smith lahir pada tanggal 21 Juli 1916 di Toronto. Ia mengambil pendidikan B.A.dalam Bahasa Timur pada tahun 1938 dari Universitas Toronto, di mana ia menjadi aktivis Injil Sosial dan Presiden Kanada Gerakan Mahasiswa Kristen. Dari 1940-1945, Smiths berada di India dengan Dewan Misi Luar Negeri Kanada untuk mengajar Sejarah Islam dan India di Foreman Christian College di Lahore. Lihat <http://www.news.harvard.edu/gazette/2001/11.29/27-memorialminute.html>) Diakses tanggal 15 Oktober 2010

⁴² Profesor Roderick Ninian Smart (6 Mei 1927 - 29 Januari 2001) adalah seorang penulis Skotlandia dan universitas pendidikan. Dia adalah seorang pioner dalam bidang studi agama sekular. Pada tahun 1967 ia mendirikan departemen pertama Studi Agama di Britania Raya di Universitas Lancaster baru di mana dia juga Pro-Wakil Kanselir, karena memimpin salah satu departemen Teologi yang terbesar dan paling bergengsi di Universitas Birmingham Britania. Pada tahun 2000, ia terpilih sebagai Presiden American Academy of Religion. Lihat http://en.wikipedia.org/wiki/Ninian_Smart) Diakses tanggal 15 Oktober 2010

⁴³ Kristensen, *The Meaning of Religion*, 391.

⁴⁴ Charles J. Adams, *Islamic Religious Tradition*, dalam *The Studi of The Middle East* (New York: A Wiley Publication, 1976), 31.

kita mampu meneliti agama dengan didasarkan pada pemahaman umatnya, bukan perspektif maupun paradigma pihak lain.⁴⁵

Kim Knott menyadari betul bahwa untuk mendapatkan hasil kajian studi agama yang akurat dan valid tidak hanya dibutuhkan pendekatan, namun juga membutuhkan sebuah pendekatan yang menjamin hasil kerja kita menjadi kajian yang *scientific inquiry*. Untuk hasil kajian objektif, tentu seorang peneliti harus merelakan dirinya masuk kedalam komunitas agama secara total, dengan tetap mengedepankan asas *netralitas* dan *objektivitas*. Itulah sebabnya, mengapa dalam Studi agama dia tidak diperkenankan mencari kelemahan agama dan mengeksposnya yang selanjutnya mencari kebaikan agama lain untuk dijadikan bahan pijakan mengkritik, bahkan menyingkirkannya.⁴⁶

Seorang peneliti, lebih-lebih peneliti agama, menurut Burhan, dituntut memiliki sikap sebagai berikut:⁴⁷

- a. *Think, critically, systematically*, yaitu memiliki wawasan, kemampuan kritis dan dapat berfikir sistematis.
- b. *Able to create, innovate*, yaitu memampukan mencipta dan menemukan hal-hal baru.
- c. *Communicate affectivity*, kemampuan berkomunikasi atau mengkomunikasikan hasil penelitiannya dengan hasil-hasil penelitian lainnya.
- d. *Able to identify and formulate problem clearly*, yaitu mampu mengenal dan merumuskan masalah dengan jelas.
- e. *View a problem in wider context*, yaitu mampu melihat suatu masalah dalam konteks yang luas, "*weltanschauung*", karena setiap masalah tidaklah berdiri sendiri.

Begitulah, dengan *research* serius dan mendalam, problem-problem kemanusiaan dan keumatan dapat teridentifikasi dengan baik dan akurat, sehingga memunculkan tawaran solusi yang bukan hanya cerdas tetapi juga mampu mengangkat agama pada posisi sentralnya, *rahmatan li al-‘alamin*, kebaikan bukan hanya bagi pemeluknya tetapi juga seluruh umat manusia di dunia ini.

⁴⁵ Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 99.

⁴⁶ M. Muslih, *Religious Studies: Problem Hubungan Islam dan Barat Kajian Pemikiran Karel A. Steenbrink* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003), 117.

⁴⁷ Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik Dan Ilmu Sosial Lainnya* (Jakarta: Prenada Media, 2007), 21.

Catatan Akhir

Research sebagai salah satu metode studi Islam menjadi penting dalam rangka membuat kajian keislaman menjadi lebih dinamis dan hidup, karena Islam memang agama peradaban yang seharusnya menjadi bagian solusi bagi problem peradaban. Dengan menempatkan agama secara saintifik yang tidak alergi terhadap kritik akan menjadikannya rahmat bagi seluruh alam, membawa peradaban ke arah kosmopolitan. Agar *research* dalam studi Islam dapat memberikan hasil yang optimal maka keberanian meminjam kerangka metodologis orang lain (*outsider*) penting untuk dilakukan. Dan yang tidak kalah pentingnya adalah membangun kerangka epistemologi Islam yang sejalan dengan tradisi ilmiah dalam menjawab problem-problem peradaban post-modernism.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. *Mempertautkan Ulum Al-Din, Al-Fiker Al-Islamiy dan Dirasat Islamiyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global*, makalah disampaikan dalam Seminar “45 Tahun Fakultas Ushuluddin dan Temu Alumni Pertama IAIN Al-Raniri”, Banda Aceh, tanggal 29 Nopember 2008.
- . *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Abdullah, Mudhofir. “Sekilas tentang “Insider” dan “Outsider” dalam Studi Islam“, dalam <http://mudhofirabdullah.com/> diakses 30 September 2009.
- Adams, Charles J. “Islamic Religious Tradition” dalam Leonard Binder (ed.) *The Study Middle East: Research and Scholarship in Humanities and The Social Science*. Canada: John Wiley Sons Inc, 1976.
- Arkoun, M. *al Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, terj. Hâshim Şâlih. Beirut: Markaz al-Inmâ‘ al-Qawmî, 1990.
- Asqalânî, Aḥmad bin ‘Alî bin Ḥajar al-. *Fath̃ al-Bârî*, Maktabah Shâmilah, Vol. XX.
- Auda, Jasser. *Maqashid al-Syari‘ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, 2008.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh Dan Fiqh Penelitian*. Bogor: Kencana, 2003.

- Bungin, Burhan. *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik Dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Prenada Media, 2007.
- Gie, The Lian. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Liberty, 2000.
- Hamersma, Harry. *Pintu Masuk Ke Dunia Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Jâbirî, Âbid al-. *Al-'aql al-Siyâsî al-'Arabî: Muḥaddidâtuh wa Tajalliyâtuh*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabî, 1991.
- *Bunyah al 'Aql al 'Arabî: Dirâsah Tablîliyyah Naqdîyah li al-Nuẓum al-Ma'rifah al-Thaqâfiyyah al-'Arabîyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabî, 1993.
- *Takwîn al-'aql al-'Arabî*. Lebanon: Markaz Dirâsat al-Waḥdah al-'Arâbiyyah, 1989.
- Kirwan, C.A. *Logical Theory, Ted Honderich, The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Ma'arif, A Syafi'i. "Masadepan Islam di Indonesia", dalam prolog, Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- "Politik Identitas dan Masa Depan Plularisme di Indonesia." Makalah orasi ilmiah acara "Nurcholis Madjid Memorial Lecture III" yang diselenggarakan di Universitas Paramadina, Jalan Gatot Subroto, Jakarta Selatan, Rabu (21/10), <http://www.voa-Islam.com/Islamia/liberalism/> 2009/10/23/1479/syafii-maarif-kalau-beragama-secara-hitam-putih-mungkin-lebih-baik-jadi-atheis/
- Mandaville, Peter. "Reimagining Islam In Diaspora: The Politics of Mediated Community", dalam *Gezette* Vol. 63 (2-3). London: Thausand Oaks & New Delhi, 2001.
- Masykuni, Imam. *Filsafat Ilmu: Sebuah Dasar Bagi Pemahaman dan Pengembangan Ilmu*. Jurnal Ilmu dan Budaya, 1985.
- Munawwir A.W., *Kamus al-Munawwir*. Surabaya, Pustaka Progresif, 1997.
- Munitz, Milton K. *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co. Inc, 1981.
- Muslih, Muhammad. *Religious Studies: Problem Hubungan Islam dan Barat Kajian Pemikiran Karel A. Steenbrink*. Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003.

- Peirce, Charles Sanders. *How to Make Our Ideas Clear*, dalam Sterling P. Lamprecht (ed.) *Philosophy in America*. New York: Octagon Books, 1969.
- Rahardjo, Mudjia. Diaspora dalam Pergeseran Budaya dan Bahasa <http://mudjiarahardjo.com/artikel/213-diaspora-dalam-pergeseran-budaya-dan-bahasa.html>. Rabu, 01 June 2010 01:12
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rauf, Muhammad Abdul. *Outsider's interpretations of Islam: A Muslim's Point Of View* dalam Richard C. Martin, “*Approaches to Islam in Religious Studies*”. USA: The University of Arizona Press, 1982.
- Sahrodi, Jamali. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Schacht, Joseph. *An Introduction Islamic Law*. Oxford: University Press, 1996.
- Schfersman, Steven D. An Introduction to Science: Scientific Thinking and the Scientific Method, dalam <http://www.freeinquiry.com/intro-to-sci.html>, jan 1994.
- Thahir, Lukman. *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah*. Yogyakarta: Qirtas, 2004.
- Wibisono, Koento. *Beberapa Hal tentang Filsafat Ilmu: Sebuah Skesta Umum Sebagai Pengantar untuk Memahami Hakikat Ilmu dan Kemungkinan Pengembangannya*. Yogyakarta: IKIP PGRI, 1988.