GAGASAN ISLAMISASI ILMU
(Studi tentang Kerangka Metodologi *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS))

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Dirasah Islamiyah
pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Oleh:
Imron Mustofa
NIM: F03416055

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2018

GAGASAN ISLAMISASI ILMU
(Studi tentang Kerangka Metodologi *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS))

Oleh:

Imron Mustofa

NIM: F03416055

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Dirasah Islamiyah
pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2018

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama	: Imron Mustofa
NIM	: F03416055
Jurusan	: S-3 Dirasah Islamiyah
Judul Disertasi	: Gagasan Islamisasi Ilmu (Studi tentang Kerangka Metodologi *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS))

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Sidoarjo, 21 Agustus 2018

Saya yang menyatakan

Imron Mustofa

PERSETUJUAN

Disertasi Imron Mustofa ini telah disetujui

Pada tanggal: 21/08/2018

Oleh

Promotor

Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A. Ph.D

Promotor

Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.

PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI

Disertasi Imron Mustofa ini telah diuji dalam tahap verifikasi pada tanggal 19 September 2018.

Tim Penguji:

1. Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A., Ph.D
2. Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.
3. Dr. Syamsul Huda, M.Fil.I
4. Dr. Hamis Syafaq, M.Ag.
5. Dr. Aniek Nurhayati, M.Si.
6. Dr. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I,

Surabaya, 28 September 2018
Direktur

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Disertasi Imron Mustofa ini telah diuji dalam tahap pertama (tertutup) pada tanggal 31 Oktober 2018.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua Penguji)
2. Dr. Hamis Syafaq, M.Ag. (Sekretaris Penguji)
3. Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A., Ph.D (Promotor/Penguji)
4. Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A. (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. Mujamil Qomar, M.Ag. (Penguji)
6. H. Abdul Kadir Riyadi, M.Sc., Ph.D. (Penguji)
7. Dr. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I.,(Penguji)

Surabaya, 31 Oktober 2018

Direktur

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Imron Mustofa
NIM : F03416055
Fakultas/Jurusan : S-3 Dirasah Islamiyah
E-mail address : stofa1987@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☐ Tesis ☑ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
Gagasan Islamisasi Ilmu (Studi tentang Kerangka Metodologi *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS))

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 6 Februari 2019

Penulis

(Imron Mustofa)

ABSTRAK

Judul : Gagasan Islamisasi Ilmu (Studi tentang Kerangka Metodologi *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS))
Penulis : Imron Mustofa
Promotor : Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A., Ph.D. dan Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.
Kata kunci : Islamisasi, *architectonic whole*, INSISTS, *worldview*, bangunan pemikiran

Disertasi ini membincangkan kerangka metodologi Islamisasi ilmu yang diperkenalkan *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS). Asumsi dasarnya bahwa ada satu keterhubungan menyeluruh yang saling menguatkan antara cara pandang, tingkat keislamian dan keilmiahan bangunan keilmuan. Oleh karena itu, kajian ini bertujuan menganalisis dinamika intelektual di balik eksistensi INSISTS dan cara pandangnya? Mengungkap apa dan bagaimana Islamisasi ilmu? Serta bagaimana konstruk sistem berpikir yang diperkenalkan INSISTS?

Guna mendapatkan jawaban atas persoalan tersebut, disertasi ini hadir sebagai penelitian kualitatif menggunakan pendekatan filosofis dengan memanfaatkan sumber tekstual dan wawancara. Ini dilakukan untuk mengelaborasi struktur dasar dari pemikiran INSISTS dan sarjana lain yang memproduksi gagasan Islamisasi ilmu.

Berdasarkan kajian dan analisis terhadap sumber tekstual yang tersedia, disertasi ini mengonfirmasi tiga kesimpulan. *Pertama*, Islamisasi ilmu dilatarbelakangi oleh perspektif INSISTS yang melihat dinamika keilmuan modern dibangun berdasar peradaban Barat. Peradaban yang sejatinya produk dari integrasi historis, filsafat, nilai dan cita-cita dari Yahudi, Kristen, Yunani Kuno dan Romawi. Yunani menyumbang unsur filosofis, epistemologis, dasar pendidikan, etika dan estetika. Romawi menurunkan prinsip-prinsip hukum, perpolitikan dan pemerintahan. Yahudi dan Kristen keduanya menyumbang unsur-unsur teologi. Selain itu, INSISTS melihat fusi yang terjadi telah berevolusi dan menghasilkan karakter dualistik yang merefleksikan visi ganda tentang realitas dan kebenaran sebagai basis ilmu.

Kedua, proses Islamisasi ilmu dilakukan melalui dua tahap. Diawali dengan perumusan *worldview* Islam sebagai prinsip, dilanjutkan dengan dialog dan pengujian kritis terhadap metode, konsep, asumsi dan teori kunci dari ilmu (khususnya tentang Tuhan, alam semesta, asal-usul, rasionalitas, eksistensi dunia nyata, klasifikasi tentang ilmu). Diakhiri dengan induksi nilai-nilai keislaman dan eliminasi unsur-unsur yang berlawanan dengan Islam. Secara metodis, mekanisme penerapan dewesternisasi (purifikasi) dan Islamisasi (induksi) direalisasikan melalui integrasi lima pendekatan. (1), terfokus pada pengkajian filosofis konsep dasar dari setiap disiplin. (2), penelusuran historis tentang konteks sosio-intelektual dan moral dalam tradisi keilmuan cendekiawan Muslim. (3), deskripsi filologis komprehensif dari manuskrip ulama mengenai persoalan yang dikaji. (4), cek silang (*cross check*) antara temuan sains dan prinsip kunci dalam Islam, apologetik. (5), Praktis yaitu implementasi nilai dan prinsip-prinsip pokok Islam secara sistematis ke dalam ilmu. Jadi, pelaksanaan Islamisasi secara metodis dituangkan ke dalam lima pendekatan: filosofis, historis, filologis, apologetis dan praktis. *Ketiga*, ilmu Islami adalah ilmu yang berbasiskan nilai-nilai Islam. Ilmu merupakan sifat seorang alim yang dihasilkan dari implementasi *aqīdah*, *sharī'ah* dan *akhlāq* dalam cara pandang.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Title : The Islamizaion Concept (Study on Methodological Framework of Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSISTS))
Author : Imron Mustofa
Supervisors : Prof. H. Syafiq A. Mughni, M.A., Ph.D. and Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.
Keywords : Islamization, architectonic whole, INSISTS, worldview, framework of thought

This dissertation discusses the methodological framework of Knowledge, introduced by Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSISTS). The underlying presupposition is the existence of the comprehensive relationship which mutually enhanced approach between thinking, Islamic quality and scientific construct of knowledge. Therefore, this study aims to reveal these important issues: First, how does the analysis of scientific dynamism behind situated views? Second, what and how does Islamization of knowledge do? Third, its structure of thinking system provided?

To answer those questions, researcher takes qualitative research, employs philosophical approach, and uses benefits from different textual sources and interview as material. This to elaborate INSISTS' and other scholars thought who share theory of Islamization of knowledge.

Based on the study and analysis of an available and accessible textual sources, this dissertation confirms three conclusions. *First*, the Islamization of knowledge idea stems from INSISTS' view, which considers dynamic of modern knowledge based on Western civilization, which taking root of historical and philosophical integration, values and hopes of Judaism, Christianity, Greek and Roman. Greece as source of philosophy, knowledge, pedagogy, ethics, art and beauty. Romans inherited political, governmental and state foundations. Jews and Christians share source of religion fundamentals. However, INSISTS sees the fusion that has taken place, developed and produced dualism shows the dual vision of reality and truth as the basis of worldview.

Second, Islamization of knowledge goes through two basic steps: Determination of Islamic worldview as a principle of dialogue and critique on the approach, concept, assumption or basic theories of science (especially about God, world, origin, rationality, existence of real world and classification of science). The last step is the introduction of Islamic values and the removal of elements contrary to Islam. On methodological basis, the application of both steps can be achieved using five methods: 1) philosophical studies concentrated on the basic concepts of each discipline. 2) historical research on intellectual and morality of social context in scientific traditions of Muslim world. 3) a comprehensive filological description of the scholar's manuscript on the issues studied. 4) crossing check between scientific discovery and key principles in Islam, apologetic. 5) Practical method i.e. systematic implementation of values and principles of Islam in knowledge. Therefore, Islamization is applied systematically in five approaches: philosophy, history, philology, apologetic and practice. *Third*, Islamic science is the science based on Islamic values. Science is the character of world as result of application of faith, law and ethics in theoretical framework.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ملخص

موضوع : فكرة أسلمة المعرفة (دراسات في منهجية المعهد لدراسات الفكر والحضارة الإسلامية (INSISTS)

باحث : عمران مصطفى

مشرفان : أ. د. الحاج شفيق أ. مغني الماجستير، و د. أحمد نور فؤاد الماجستر.

كلمة رئيسة: أسلمة، العلاقة الشاملة، INSISTS، رؤية الإسلام للوجود، الإطار في التفكير

تناقش هذه الرسالة الفكرة المنهجية لأسلمة المعرفة لدى المعهد لدراسات الفكر والحضارة الإسلامية (INSISTS). الافتراض الأساسي هو وجود العلاقة الشاملة التي تعزز بعضها بعضا بين منهج التفكير، جودة الأسلمة والعلمية لبنية المعرفة. لذا، فإن هذه الرسالة تهدف إلى الكشف عن هذه القضايا المهمة : **أولا**، كيف تحليل الدينامية العلمية وراء كائنة وجهات نظر؟ **ثانيا**، ما هي أسلمة المعرفة ؟ ماذا بها وكيف بها ؟ **ثالثا**، ما هي بنية نظام التفكير المقدمة من INSISTS؟

وللإجابة عن تلك المشكلات اتخذ الباحث منهجا كيفيا على مقاربة فلسفية لتحليل المعطيات المكتبية والميدانية والمقابلة الصحفية. وذلك في إطار تعقيد البنية الأساسية لهذه الفكرة لدى INSISTS والعلماء المؤيدين لنظرية أسلمية المعرفة.

ويصل الباحث إلى نتائج أهمها ما يلي: **أوّلا**، أن فكرة أسلمة المعرفة تنطلق من وجهة نظر INSISTS التي تنظر دينامية المعرفة الحديثة مبنية على الحضارة الغربية بناء على أن هذة الحضارة هي نتيجة من الاندماج التاريخي والفلسفي والقيم والآمال لليهودية والنصرانية واليونانية والروم. أما اليونان فهو مصدر الفلسفة والمعرفة وأصول التربية وعلم الأخلاق والفن والجمال. أورثت الروم الأسس الحكمية، السياسية والحكومية. أما اليهود والنصارى فهما منبعا أصول الدين. بالإضافة إلى ذلك، يرى INSISTS أن الاندماج الذي حدث قد تطور وأنتج الشخسيات الازدواجية التي تظهر الرؤية المزدوجة للواقع والحقيقة كأساس المعرفة.

ثانيا، أن أسلمة المعرفة تمر على خطوتين أساسيتين، أما الأولى فتقرير رؤية الإسلام للوجود كمبدأ أو مفهوم ثم الحوار والنقد على كل من المنهج والمفهوم والإفتراض، والنظريات الأساسية للعلم (بالخصوص عن الإله، العالم، الأصل ، العقلانية ، الوجود في العالم الحقيقي، تصنيف العلوم). وأما الخطوة الأخيرة فهي إدخال القيم الإسلامية وإخراج العناصر المخالفة للإسلام. على الشكل المنهجي فإن تطبيق اللاتغريب (التصفية) والأسلمة (الإدخال) يمكن تحقيقهما باستخدام هذه الطرق الخمسة: 1- التركز على الدراسات الفلسفية للمفاهيم الأساسية لكل تخصص. 2- البحث التاريخي عن السياق الاجتماعي الفكري والأخلاقي في التقاليد العلمية لدى المثقفين المسلمين. 3- وصف فقه اللغة الشامل لمخطوطات العلماء حول الموضوع قيد الدراسة. 4- التحقيق بين النتائج التي توصل إليها العلم والمبادئ الرئيسية في الإسلام، الطريق الإعتذارية. 5- الطريقة العملية أي التنفيذ المنهجي لقيم ومبادئ الإسلام في المعرفة. لذا، يتم تطبيق الأسلمة بطريقة منهجية في خمسة مناهج: الفلسفية والتاريخية والفلسفية والاعتذارية والعملية.

ثالثا، العلم الإسلامي هو العلم القائم على القيم الإسلامية. العلم هو صفة العالم نتيجة تطبيق العقيدة والشريعة والأخلاق في الإطار النظري.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

Pernyataan Keaslian ii

Persetujuan Promotor iii

Pengesahan Tim Penguji iv

Pedoman Transliterasi vi

Abstrak Bahasa Indonesia vii

Abstrak Bahasa Inggris viii

Abstrak Bahasa Arab ix

Ucapan Terima Kasih x

Daftar Isi xii

Daftar Tabel dan Bagan xvi

BAB I: PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Identifikasi dan Batasan Masalah 14

C. Rumusan Masalah 16

D. Tujuan Penelitian 16

E. Kegunaan Penelitian 17

F. Kerangka Teoretis 18

G. Penelitian Terdahulu 22

H. Metode Penelitian 28

I. Sistematika Pembahasan 34

BAB II: ISLAMISASI ILMU DALAM PELBAGAI PERSPEKTIF 37

A. Konkurensi Makna Islamisasi 37

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Latar Belakang 37

2. Term Integrasi-Islamisasi 41

B. *Worldview* Islam: Sebagai Cara Pandang 47

C. Teori Besar tentang Islamisasi Ilmu 54

1. Syed M. Naquib al-Attas 55

2. Ismail Raji al-Faruqi 60

D. Varian "Islamisasi" Ilmu di Indonesia 68

1. Strukturalisme-transendental: Kuntowijoyo 68

2. Pohon Ilmu: Imam Suprayogo 77

3. Interkoneksi: M. Amin Abdullah 81

4. Kesatuan Wujud (Realitas): Mulyadhi Kartanegara 90

5. Integralisme Islam: Armahedi Mahzar 96

E. Variasi Model Islamisasi Ilmu: Sebuah Asesmen 105

1. Hubungan antara Agama dan Sains sebagai Logika Makna dan Logika Kausalitas 105

2. Hubungan antara Agama dan Sains sebagai Model, Pola dan Paradigma 107

3. Relasi Subjektivitas, Objektivitas dan Proses 110

4. Kritik terhadap Paradigma Tradisionalis 112

BAB III: LATAR BELAKANG INSISTS DAN ISLAMISASI ILMU 117

A. Profil INSISTS 117

1. Awal Kemunculan 117

2. Sketsa Biografis Ringkas Para Pendiri 119

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Pengorganisasian Lembaga 126

B. Peran INSISTS dalam Kancah Intelektualisme 130

1. Publikasi Gagasan 131

2. Kaderisasi dan Relasi 136

C. Embrio Islamisasi Ilmu: Kritik terhadap Pemikiran Islam Liberal.....145

1. Kritik Epistemologis 146

2. Analisis Dampak Teologis 163

BAB IV: RUMUSAN ISLAMISASI ILMU DALAM PERSPEKTIF INSISTS 189

A. Perumusan *Worldview* Islam yang Relevan pada Setiap Disiplin 189

1. *Wujūd*: Antara Tuhan dan Alam 191

2. Wahyu dan Kenabian 196

3. Universalisme Islam 202

B. Restrukturalisasi Proposisi Dasar pada Setiap Disiplin 209

1. Mengetahui Hakikat Kebenaran itu Tidak Mustahil 209

2. Relasi antara Rasio dan Hati dalam Proses Berpikir 216

3. Kesatuan Arsitektonik 228

4. Prinsip Identitas dan Pembeda 236

C. Penumbuhan Nilai-nilai Islami pada Setiap Proposisi Inti Disiplin 243

1. Otoritas dan Kritik Narasumber 244

2. *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai Standar Etika Epistemik 250

3. Restrukturalisasi Bahasa 255

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V: MEKANISME PENERAPAN ISLAMISASI ILMU: TIGA RANAH PERSPEKTIF 262

A. Mekanisme Islamisasi Ilmu 262

1. Perspektif Ontologi 262

2. Perspektif Epistemologi 285

3. Perspektif Aksiologi 317

B. Temuan dan Pembahasan Penelitian 335

1. Islamisasi Ilmu sebagai "Filsafatisasi" Sains? 335

2. Rekonstruksi Pemikiran Tradisional Islam 339

3. Al-Attassentris 344

4. Konsolidasi dan Kontestasi Intelektual 350

BAB VI: PENUTUP 356

A. Kesimpulan 356

B. Implikasi Teoretis 357

C. Keterbatasan Studi 362

Daftar Pustaka.....363

Riwayat Hidup Penulis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR TABEL DAN BAGAN

A. Tabel

Tabel 1: Studi tentang Islamisasi Ilmu 26

Tabel 2: Variasi model Islamisasi Ilmu 115

B. Bagan

Bagan 1: *Transcendent Unity of Religions* 180

Bagan 2: *Islamic worldview* 207

Bagan 3: *Atheist worldview* 208

Bagan 4: Trilogi Basis Konseptual 214

Bagan 5: Hierarki Logika 240

Bagan 6: Normatif-Deskriptif dalam Islamisasi 283

Bagan 7: Aksiologi Ilmu Islami 321

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Mengkaji Islamisasi ilmu melahirkan tantangan tersendiri. Dalam skala global, gerakan komunitas epistemik Muslim yang pada dasarnya ingin menyelaraskan sains modern dengan nilai-nilai Islam ini setidaknya terkerucut dalam tiga tokoh: Syed Muhammad Naquib al-Attas, Seyyed Hossein Nasr dan Ismail Raji al-Faruqi. al-Attas melihat sains modern sarat akan nilai (*value laden*) Barat yang mengandalkan akal dan dualismenya.[1] Realitas dikooptasi ke dalam *observable being* dengan manusia sebagai sentralnya. Nasr mengkritisi penghapusan jejak Tuhan dari hukum dan realitas alam, sedangkan al-Faruqi mempermasalahkan dualisme sebagai *malaise of ummah* (penyakit umat) dalam sistem pendidikan.[2] Eksistensi gerakan tersebut melahirkan beberapa lembaga pendidikan, seperti: *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) di Virginia dan *International Institute of Islamic Civilisation and Malay World* (ISTAC) di Malaysia dan beberapa buku serta jurnal yang telah mendunia.[3]

---

[1] Gagasan serupa juga diutarakan oleh Thomas Kuhn yang tegas menyatakan bahwa ilmu itu sarat nilai dan pergeseran paradigma sains akan selalu berubah sesuai cara pandang masing-masing saintis. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago and London: The University of Chicago Pree, 2012), 111-134. Apa yang dimaksud dengan Barat oleh INSISTS adalah suatu cara pandang hidup yang tersusun dari kolaborasi beberapa aspek filsafat, nilai-nilai Romawi dan Yunani kuno, serta agama Yahudi dan Nasrani yang dimodifikasi oleh bangsa Eropa.

[2] Syed M. Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 42-44. Seyyed Hosein Nasr, "Islam and the Problem of modern science", *Islam & Science*, vol. 8, no. 1 (Summer, 2010), 63-74. Ṭahā Jābir al-Alwānī, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London: IIIT, 2005), 28-29. Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work-plan* (Viginia: IIIT, 1982), 34-56.

[3] Kedua lembaga tersebut melahirkan beberapa karya yang cukup terkenal, seperti: *Islamization of Knowledge: A Methodology* oleh 'Imād al-Din Khalil; *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* oleh Jasser Auda; *Issues in Contemporary Islamic Thought* ditulis Taha Jabir Al-Alwānī. *Towards Islamic Anthropology* oleh Akbar S. Ahmed; ada juga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di Indonesia wacana ini muncul dengan beragam istilah. Secara umum, barangkali yang paling populer tertuang dalam lima arus utama: Integrasi ilmu berparadigma profetik; mazhab pohon ilmu; integrasi-interkoneksi; integralisme Islam; dan kesatuan wujud (realitas). Model *pertama*, integrasi berparadigma sosial-profetik (strukturalisme-transendental). Kuntowijoyo menyebutnya pengilmuan Islam.[4] Ide ini dituangkannya dalam tiga dimensi: Humanisasi (*ta'murūn bi al-ma'rūf*), liberalisasi (*tanhawn 'an al-munkar*) dan transendensi (*tu'minūn bi Allāh*).[5] Ketiga dimensi tersebut diintegrasikan dengan pendekatan Strukturalis Transendental. Pendekatan ini diadopsi dari teori Integralisasi Muḥammad Iqbal dan Roger Garaudy dengan objektivikasinya.[6] Kuntowijoyo mengartikan integralisasi sebagai penyatuan antara kazanah keilmuan, temuan akal manusia dan wahyu yang menjunjung tinggi manusia dan Tuhan. Objektivikasi divisualkannya sebagai Islam dengan nilai-nilai universal, akomadatif dan dapat diterima oleh rasio manusia. Singkatnya, Ia berusaha menempatkan agama sebagai kajian yang dapat diterima secara objektif oleh seluruh masyarakat dan pemeluk agama.[7]

Kedua, model Pohon Ilmu diprakarsai Imam Suprayogo. Ide dasarnya melihat ada kesamaan fungsi antara ilmu dan agama, alat memahami alam dan

---

American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS); *Islamīyat al Ma'rifah* keduanya diterbitkan IIIT dan jurnal *Al-Shajarah* oleh ISTAC.

[4] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 105.

[5] Gagasan ini terinspirasi dari Q.S. Āli 'Imrān: 110. Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, vii-ix, 100-103.

[6] Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik* (Yogyakarta, makalah sarasehan Februari 2011), 6-8.

[7] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 55-61. Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), 373. Tentang objektivikasi lihat: Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kehidupan. Gagasan ini diformulasikan ke dalam tiga proses.[8] *Pertama* al-Qur'ān dan sunnah ditempatkan sebagai sumber inspirasi (konsep dasar) yang perlu pembuktian dan sekaligus sumber yang sejajar dalam bingkai ilmu pengetahuan.[9] *Kedua*, kurikulum diintegrasikan melalui prinsip *tarbīyat ūlī al-albāb*. Prinsip ini menekankan bahwa spiritualitas, akhlak luhur, keluasan ilmu pengetahuan dan kematangan profesionalitas sebagai visi dan misi yang dijalankan melalui kolaborasi antara zikir, pikir dan amal soleh.[10] Caranya melalui langkah *ketiga*, yaitu: pembentukan iklim dan kebudayaan kampus. Asumsinya, ilmu pengetahuan harus dimanifestasikan dalam perbuatan yang baik hingga melahirkan profesionalitas keilmuan dan kebudayaan Islami.[11] Secara metodis, integrasi pohon ilmu menggunakan pendekatan kebutuhan sosial (*social demand approach*) yang diajukan Gorton.

Model *ketiga*, integrasi model Interkoneksi oleh M. Amin Abdullah. Gagasan ini bermula dari kritik terhadap dikotomis-atomistis model *bayānī*, '*irfānī* dan *burhānī* di Perguruan Tinggi yang menurutnya telah menutup ruang dialog.[12] Abdullah menawarkan pemisahan aspek substantif dalam agama dan elemen historis-kultural. Bagi Abdullah, ilmu agama merupakan bagian dari sains. Oleh karena itu, Islam harus melibatkan metodologi filosofis kontemporer yang

---

[8] Imam Suprayogo, *Hubungan antara Perguruan Tinggi dan Pesantren* (Malang: UIN-Malang Press, 2011), 45. Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam Perspektif UIN Malang* (Malang: UIN-Malang Press, 2006), 49-55, 100-101.

[9] Suprayogo, *Paradigma Pengembangan*, 57, 165-167. Zainal Abidin Bagir, et al. (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), 49-50, 189.

[10] Ide ini mirip dengan konsep universitas milik Bilgrami. Hamid Hasan Bilgrami, et al., *Konsep Universitas Islam*, terj. Mahnun Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, t.th.), 60.

[11] Imam Suprayogo, *Perubahan Pendidikan Tinggi Islam: Refleksi Perubahan IAIN/STAIN menjadi UIN* (Malang: UIN-Malang Press, 2008), 94-95.

[12] M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integrasi-Interkonektif", Fahrudin Faiz (ed.), *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi* (Yogyakarta: SUKA press, 2007), 9-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah lebih dulu dipakai oleh kalangan akademisi semisal Nasr Ḥāmid Abū Zayd, Fazlur Rahman dan Ḥasan Ḥanafī.[13] Ide dasarnya, dalam satu keserasian ada unsur-unsur yang tidak dapat dipisahkan (integrasi) namun dapat dibedakan (interkoneksi).[14] Caranya menggunakan pendekatan yang telah diintroduksi oleh Ian G. Barbour dan Holmes Rolston III melalui tiga prinsip, yaitu: *semipermeable* yaitu saling tembus (*are penetrating*) antara paradigma saintifik dan agama dari Rolston serta *intersubjective testability* dan *creative imagination* dari Barbour.[15] Ketiga prinsip tersebut dia hadirkan dalam satu jaringan proyek besar yang disebut "Horizon Jaring Laba-laba Keilmuan Teoantroposentrik-Integralistik".[16]

Mengenai implementasinya, Abdullah membagi kajian ke dalam empat ranah dengan masing-masing pendekatan yang berbeda, yaitu: *Triple Haḍārah* dalam diskursus ontologis; *Spider Web* dalam aspek epistemologis; *Spheres and Models* pada segi aksiologi; dan metodologi delapan kacamata poin diterapkan pada kajian metodologis.[17] Singkatnya, secara metodis, Abdullah ingin menawarkan empat macam pendekatan: hermeneutika, ilmu sosial, filsafat kritis dan fungsional-budaya dalam studi Islam.

---

[13] Ide utamanya terletak pada hubungan antara teks dan konteks yang selalui diwarnai oleh elemen-elemen sosio-historis, politik dan ekonomi. M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN", 29-30. M. Amin Abdullah, et al., *Rekonstruksi Metodologi Studi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2003), 7. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 124.

[14] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), vii-ix. Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Keilmuan M. Amin Abdullah*, vol. 2 (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2013), xlix.

[15] M. Amin Abdullah, "Religion, Science and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 52, no. 1 (2014), 181-182.

[16] Abdullah, *Islamic Studies*, 106.

[17] Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian Tiga Desertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: LEMLIT UIN Suka, 2012), 48-69. Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi*, 1190-1210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Model *keempat*, integrasi Kesatuan Wujud (Realitas) oleh Mulyadhi Kartanegara. Kartanegara memperoleh ide integrasi ini dari pengamatannya terhadap dikotomi ilmu di kalangan sarjana Muslim. Menurutnya, dikotomi dihasilkan oleh dominasi positivisme sains modern yang menegasikan pengalaman manusia di luar fakta yang dapat diobservasi secara positivistik.[18] Ide dasarnya, segala bentuk dan ciri khas hakikat dari semua realitas itu satu dan sama. Perbedaannya terletak pada adanya gradasi (*tashkīk*) realitas. Jadi, untuk memperolah validitas ilmu yang sebenarnya diperlukan satu kombinasi elemen ontologi, epistemologi dan aksiologi. Ini memerlukan pengembalian dikotomi ilmu kepada pandangan bahwa esensi dari segala aspek material dan spiritual pada hakikatnya sama dan satu. Setiap tingkatan merupakan objek valid dalam kajian keilmuan. Untuk itu, dia mengenalkan tujuh tahapan integrasi: Integrasi objek, bidang, sumber ilmu, pengalaman manusia, metode, penjelasan ilmiah serta ilmu teoretis dan praktis.[19]

Kartanegara menilai pendekatan rasional dan eksperimental tidak mempunyai perbedaan paradigma yang berarti dalam konteks keilmuan Islam. Dia menawarkan suatu penambahan pendekatan non-positivistik dalam kajian ilmiah modern. Apa yang dia tawarkan termaktub dalam penjelasannya tentang integrasi metode ilmiah yang berupa integrasi pengalaman *tajrībī*, *bayānī*, *burhānī* dan *'irfānī*. Cara kerjanya melalui gabungan antara metode demonstratif-rasional dan

---

[18] Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: Arasyi, 2005), 29-30. Mulyadhi Kartanegara, *MengIslamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007), 21. Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), bab 4-6.

[19] Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, 35, 58-179. Mulyadhi Kartanegara, *Secularization of Science and Its Islamic Answer* (Artikel pdf), 5. Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy* (New York: Hill Book Company, 1982), 90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'ifānī. Demostratif-rasional berperan dalam membaca objek positif, sedangkan *'ifānī* berperan dalam membuktikan melalui pengalaman mistik.[20]

Model *kelima*, integrasi model Pentadik yang diusung Armahedi Mahzar. Mahzar menyebutnya Integralisme Islam. Gagasan tersebut terinspirasi dari Integralisme Universal milik Ken Wilber. Berbeda dengan ide Wilber yang memperkenalkan empat komponen: subjektivitas, intersubjektivitas, objektivitas dan interobjektivitas, Integralisme Islam disebutnya mempunyai lima komponen dasar (pentadik): konsep materi, energi, informasi, nilai dan sumber.[21] Mahzar memisalkan kelima hierarki ini dengan struktur pemikiran *taṣawwuf*, *fiqh*, *kalām* dan *ḥikmah* (filsafat). Paradigma tasawuf menggantikan posisi epsitemologi, *fiqh* menempati aksiologi, *kalām* menggantikan teologi dan kosmologi diambilalih oleh *ḥikmah*.[22]

Cara penerapannya menurut Mahzar melalui empat tahap: konseptual, institusional, operasional dan tahap arsitektural.[23] *Pertama*, konseptual, tahap ini berkisar pada perumusan kembali tujuan perguruan tinggi dalam perspektif Islam dan menjadikan prinsip-prinsip *al-insān al-kāmil* sebagai landasan pendidikan. Hal itu merupakan bentuk integrasi dan keserasian antara nilai-nilai keislaman dan

---

[20] Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, 132-147.

[21] Armahedi Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu*, 94-105.

[22] Secara konseptual Mahzar melihat tasawuf tersusun dari lima kategori: *jism* (materi), *nafs* (jiwa), *'aql* (rasio), *qalb* (intuisi: hati), dan *rūḥ* (roh). Begitu pula dengan *fiqh, kalām* dan filsafat yang masing-masingnya memiliki lima tingkat validitas informasi yang berbeda satu sama lainnya. Dalam *fiqh* dikenal *'urf* (kebiasaan), *ijmā'* (kesepakatan), *ijtihad* (kontemplasi), *sunnah* (tuntunan Nabi), dan al-Qur'ān (wahyu). Dalam *kalām* ada *khalq Allāh* (ciptaan), *sunnat Allāh* (hukum), *amr Allāh* (perintah), *ṣifat Allāh* (sifat), *dan dhāt Allāh* (dzat). Terakhir dalam filsafat Islam dikenal *'illah māddīyah* (kausa material), '*illah fā'ilīyah* (kausa efisien), '*llah ṣūrīyah* (kausa formal), '*illah ghāyyah* (kausa final) dan *'illah tāmmah* (kausa integral). Mahzar, "Integrasi Sains", 100-101.

[23] Mahzar, "Integrasi Sains", 108-109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

implementasi ilmu. *Kedua*, institusional, pada tahap ini perguruan tinggi diperkenalkan sebagai institusi pencetak para sainstis yang mengerti dan paham akan universalisme ajaran Islam. *Ketiga*, operasional, tahap ini berisi integrasi kurikulum. Gagasan-gagasan dasar dalam ilmu kalam, fikih, tasawuf dan filsafat diajarkan pada mahasiswa sebelum diajarkan disiplin keilmuan yang menjadi konsen jurusannya. *Keempat*, arsitektural, tahap ini memuat penjelasan tentang perlunya masjid dan perpustakaan di kampus sebagai pusat aktivitas sosio-kultural sekaligus keilmuan. Selain itu, Mahzar mengadopsi gagasan Wilber yang berusaha memadukan elemen kemanusiaan dan tingkat kesadaran manusia dengan kearifan agama tradisional Timur serta sains modern untuk kemudian menambahkan unsur-unsur Islam ke dalam ide tersebut. Jadi, Mahzar ingin menambahkan elemen-elemen Islam ke dalam pendekatan Strukturalisme model Prances Claude Levi Strauss dan cara pandang Holisme Barat Ken Wilber.[24]

Prinsip dasar metodologi yang diintroduksi oleh INSISTS (*Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization*) berbeda dengan pelbagai metode di atas, atau setidaknya memuat nuansa baru yang ditawarkan. Berbeda dengan Mahzar, INSISTS berusaha melacak, mengkaji dan memfilter secara kritis ide-ide yang dikembangkan Wilber dan akademisi Barat lain. Selain itu, Islamisasi INSISTS juga tidak sama dengan ide Kuntowijoyo, Imam Suprayogo dan Amin Abdullah yang secara implisit menawarkan suatu cara pandang yang menempatkan emansipasi dalam kebudayaan sosial-masyarakat modern dan

[24] Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), xi-xliv, 215. Lihat Armahedi Mahzar, *Islam Masa Depan* (Bandung: Pustaka, 1993), 124-127. Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983), 1-2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadikan pendekatan ilmu sosial sarjana Barat dengan aspek historis yang mendominasi sebagai metodologi kunci. Dalam hal ini, INSISTS menawarkan pembacaan kembali atas berbagai cendekiawan Muslim terdahulu dan merekonstruksi ulang pemikiran mereka untuk dapat lebih *welcome* terhadap permasalahan kontemporer. Mereka mencetuskan ide bahwa permasalahan awal epistemologi sebenarnya bukanlah mempersoalkan media dan sumber ilmu pengetahuan; apakah panca indra, akal, hati ataukah rasa; pendekatan apakah yang dapat menjamin pencapaian kebenaran? apakah empirik, rasional ataukah intuisi, melainkan melakukan pengujian terlebih dahulu sejauh mana subjek yang melakukan pengkajian telah "terbebas" dari pengaruh kecenderungan pelaku.

Di Indonesia, wacana Islamisasi ilmu tidak selalu mendapat tanggapan positif. Ada beberapa sarjana Muslim yang menganggap bahwa wacana epistemik ini telah memicu ketidakseimbangan arus pemikiran, bahkan mengklaimnya sebagai sumber masalah bagi bangsa Indonesia yang majemuk akan ras, budaya dan agama. Lainnya memvisualkan ide itu sebagai kejumudan intelektual yang tidak mampu merespons dinamika perkembangan pemikiran. Ada yang mensinyalirnya sebagai wujud nyata penyempitan pemahaman keislaman. Lebih dari itu, ungkapan "ayatisasi" dan "arabisasi" sains sering disematkan pada gagasan itu.[25] Hal inilah yang tampaknya mendorong Mathieu Guidère, akademisi di University of Paris, menulis "*Islamization is a word used to describe the process used by the Islamic fundamentalists to adopt other discourses and concepts into Islamic thought*" (Islamisasi adalah satu ungkapan yang

[25] Bagir, et al. (ed.), *Integrasi Ilmu*, 189-190. Pandangan serupa disajikan Ratno Lukito, "Islamisation as Legal Intolerance: The Case of GARIS in Cianjur, West Java", *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 54, no. 2 (2016), 393-425. Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi*, xlvii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggambarkan proses fundamentalis Islam untuk [membenarkan] usaha mereka dalam mengadopsi wacana dan konsep [budaya lain] ke dalam pemikiran Islam).[26]

Resistansi atas ide tersebut mendorong INSISTS mengkaji lebih detail hakikat Islamisasi ilmu. Melalui anggotanya komunitas ini mendapati kesimpulan bahwa persoalan mendasar yang membelit pelbagai wacana pemikiran Islam di Indonesia kontemporer pada dasarnya telah mencerminkan suatu krisis epistemologis. Krisis yang melahirkan gagasan pemisahan agama dan pemikiran keagamaan, dogma dan sosial budaya yang oleh Arif disebut "kanker epistemologis". Sebuah anomali yang menurutnya akan melemahkan kemampuan menilai (*critical power*) seseorang serta mengakibatkan kegagalan akal (*intellectual failure*), yang pada gilirannya melumpuhkan keyakinan dan keimanan serta menyebabkan kemunduran umat Islam.[27]

Dikotomi tersebut mengilhami INSISTS untuk kembali menelisik arti penting dari prinsip, elemen dan asas-asas ilmu. Mereka memandang bahwa arti penting ilmu bagi seorang alim adalah kemampuannya dalam menemukan batas kebenaran dari suatu objek. Hakikat ilmu yang sesungguhnya ialah pengetahuan

---

[26] Mathieu Guidère, *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalism* (Toronto: The Scarecrow Press, 2012), 168.

[27] Gagasan dikotomi serupa pernah dilontarkan Snouck Hurgronje melalui "politik Islam masjid". Gerakan yang menurut Harry J. Benda merupakan dukungan Belanda atas Islam ritual, tapi bukan Islam kultural apalagi politik. Harry J. Benda, "Christian Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia," Ahmad Ibrahim, et al., *Readings on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), 61-69. Syamsudin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: GIP, 2008), 140. Selain itu, nama-nama tersebut secara intens menyuguhkan berbagai macam karya tulis yang mencoba mengkritisi pemikiran-pemikiran yang menyebar di dunia pendidikan Indonesia. Di antaranya: Hamid Fahmy Zarkasyi, "Liberalism, Liberalization and Their Impacts of Muslim Education: Special Case of Indonesian Intellectuals", *Tsaqafah*, vol. 8, no.1 (April 2012), 183-210; Ugi Suharto, *Pemikiran Islam liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral* (Yogyakarta: Dewan Pustaka Fajar, 2007); Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006); Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang mampu menemukan batasan (*recognize the limit*) kebenaran pada setiap objeknya.[28] Oleh karena itu, jika ilmu tidak mampu mengantarkan pemiliknya pada kebenaran yang hakiki dari suatu objek, maka akan menghapus relasi alam dan Tuhan, menyingkirkan legitimasi ilahi dari persoalan sosial, pemerintahan maupun ekonomi, serta mengkultuskan relativitas pada seluruh nilai. Asumsi yang muncul, bahwa semua hal tersebut merupakan produk kontemplasi manusia. Pandangan semacam inilah yang menurut INSISTS perlu diupayakan pengislamannya.

Seperti halnya para cendekiawan Muslim terdahulu yang harus berhadapan dengan problematika baru saat itu, komunitas epistemik INSISTS yang hadir di Indonesia kontemporer ini merasa tergugah untuk melakukan rekonstruksi ulang beberapa pandangan dasar sains modern. Gerakan yang diinisiasi Zarkasyi dan kawan-kawan ini mengamati bahwa cara pandang akademisi Muslim Indonesia, utamanya sejak tahun 1970-an, cenderung mengisolasi Islam dari dunia sosial (Sekularisme), khususnya para sarjana yang menimba ilmu di beberapa perguruan tinggi Barat. Ungkapan semodel "*good Islam does not mix religion with politics, while bad Islam blends religion with politics*" (Islam yang baik tidak mencampuradukkan agama dengan politik, sementara itu Islam yang buruk melakukannya)[29] yang dikenalkan oleh William al-Sharif menjadi salah satu gagasan yang paling sering diadopsi. Matriks tersebut mengisyaratkan telah terjadi proses pemisahan, pengosongan atau bahkan penyingkiran unsur-unsur

---

[28] Di lambang INSISTS secara jelas tertulis *wa mā ba'da al-ḥaqq illa ḍalāl*, terjemahan bebasnya: selain yang *haqq* (baik dan benar) adalah sesat. Baca juga: Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept of Causality* (Malaysia, IIUM Press, 2010), 219-223.

[29] William al-Sharif, *Christianity, Islam and Secular Criticism* (Scotland: Jerusalem Academic Publications, 2010), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nilai-nilai rohani dan agama dari dunia politik, pendidikan, ekonomi, budaya dan beberapa aspek lain dalam sosial masyarakat. Ide ini mirip dengan Harvey Cox melalui *disenchantment of nature-n*ya.[30]

Kritik terhadap Sekularisme dan Liberalisme sejatinya tidak hanya dilontarkan oleh INSISTS saja, namun dapat juga ditemukan dalam pelbagai karya penulis kenamaan lain. Chibueze C. Udeani, salah seorang guru besar bidang Misiologi dan Dialog Agama di Universitas Wurzburg, German, ikut mengkririk gagasan ini dengan menyatakan bahwa cara pandang sekuler dengan sikapnya yang "narsistik" telah menimbulkan *epistemological selfishness*.[31] Callum G. Brown pakar sosiologi di Universitas Strathclyde, Scotland, menilai bahwa paradigma sekularisasi lemah secara teoretis dan empiris. Baginya naik-turunnya peran agama sangat mungkin terjadi dalam berbagai konteks sosial dan ekonomi, tidak hanya pada masyarakat pra-modern namun juga modern bahkan *post*-modern. Terlebih lagi, beragama tidak selalu berkorelasi positif atau negatif terhadap perkembangan ilmu dan teknologi. Sosiolog tersebut bahkan menyatakan bahwa fungsi agama sangat mungkin berubah sesuai perubahan kondisi sosio-

---

[30] Hamid Fahmy Zarkasyi, "The Rise of Islamic Religious-Political Movements in Indonesia: The Background, Present Situation and Future", *Journal of Indonesian Islam*, vol. 2, no. 2 (December 2008), 361. Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1967), 21. Baca juga: Adnin Armas, "Gagasan Sekularisasi Harvey Cox"; Syed Naquib al-Attas, "Barat Masa Kini dan Latar Belakang Kristen", Syamsuddin Arif, "Kemodernan, Sekularisasi dan Agama", *Islamia*, vol. 3, no. 2 (2007).

[31] Narsistik adalah pandangan bahwa diri manusia adalah titik sumbu segala sesuatu. Sikap ini memicu pengingkaran terhadap absolutivitas, religiositas, sakralitas, kebenaran dan memandang penolakan terhadap kesalahan sama dengan penolakan terhadap kebenaran. Chibueze C. Udeani, et al., *Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in A Global Age* (Wasington DC.: Cardinal Station, 2008), 159. Jean M. Twenge, et al., *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement* (New York: Free Press, 2009), 265. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Twilight of the Idol* (Indianapolis: Hackett Publisher, 1997), 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kultural, politik, ekonomi ataupun faktor lain yang terjadi.[32] Barangkali karena alasan serupa Peter L. Berger mengalihkan dukungannya terhadap sekularisasi kepada "desekularisasi". Ini pulalah yang tampaknya dimaksud oleh Huston Smith sebagai tanda atas pergantian era dari *teisthic* kepada ateistis.[33]

INSISTS juga menyoal pernyataan antropolog yang sering menyudutkan Islam "normatif". Pernyataan yang sering mereka gunakan di antaranya: agama harus mampu menyesuaikan diri dengan kondisi, tempat dan hal-hal spesifik lain yang berkatan dengan konsensus dan kebutuhan di era modern,[34] atau bahkan religiositas "*justified violence*".[35] Kedua matrik tersebut menggambarkan Islam normatif sebagai mereka yang mendukung kekerasan, pemaksaan ataupun ancaman. Tuntutannya adalah meninggalkan problematika masa lalu dan mengedepankan aspek-aspek kekinian. Karenanya segala produk penafsiran salaf harus didekonstruksi dan disesuaikan dengan sejarah, kultur sosial, linguistik dan psikologis saat interpretasi tersebut dirumuskan.[36] Hasilnya berkisar antara kepentingan ekonomi dan kekuasaan. Hal serupa pernah diutarakan Luthfi Assyaukanie, bahwa *worldview* dasar antropolog Indonesia "*are dominated by an*

---

[32] Callum G. Brown, "A Revisionist Approach to Religious Change", Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 40-49.

[33] Bandingkan pedapat Peter L. Berger, dalam *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1999), 1-19. Dengan tesis lamanya dalam *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1967). Huston Smith, *The World's Religions, Revised and Updated: A Concise Introduction* (New York: Harper Collins, 2009), bab the wisdom traditions.

[34] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 1. Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction* (New York: Routledge, 2006), i, vii, 10-13, 30, 41-42.

[35] Gabriele Marranci, *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach* (New York: Springer, 2010), 133.

[36] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam Konsep dan Strategi Penyebarannya*, Seminar Nasional "Liberalisasi Pemikiran dan Dampaknya terhadap Pendidikan Agama Islam", Padang, Sumatera Barat (11 April 2009), 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anthropological approach, partly influenced by Clifford Geertz and other first generation Western Indonesianists" (antropolog Indonesia didominasi oleh pendekatan antropologi model Clifford Geertz dan beberapa generasi pengkaji Indonesia dari Barat).[37]

Secara umum, INSISTS mensinyalir bahwa umumnya sarjana Muslim kontemporer telah gagal mengkombinasikan warisan intelektual para pendahulu menjadi satu bangunan teori mumpuni dan disepakati. Sebaliknya mereka cenderung mengadopsi tradisi keilmuan yang tidak lahir dari khazanah Islam. Fenomena tersebut mengilhami komunitas ini untuk mencoba merumuskan satu prinsip sentral yang lebih dari sekadar analogi penalaran tradisional ataupun kontekstualitas sejarah. Sebuah standar yang dapat mensinergikan ajaran, dogma, warisan sejarah Islam dan tuntunan perubahan zaman serta menolak kemungkinan terjadinya dua atau lebih kebenaran yang dipahami (*double eclipse*). Karena itu, mereka menawarkan gagasan *Islamic worldview* sebagai cara pandang yang tidak didominasi unsur-unsur fanatisme kultural, postulat sofistri, Empirisme, Rasionalisme dan Positivisme. [38]

---

[37] Selain itu INSISTS juga mengemukakan kekecewaannya terhadap kaum puritan. Mereka dinilai kurang bijak dalam menawarkan Islam yang penuh rahmat, bahkan terlalu tendensius dalam mengantisipasi problematika kontemporer terutama isu-isu pembaharuan pemikiran Islam. Metode yang ditawarkan terlalu literalis, oversimplifikasi dan mudah mem-*bid'ah*-kan serta antiintelektualisme, terutama filsafat. Hamid Fahmy Zarkasyi, "The Rise of Islamic Religious-Political Movements in Indonesia", 361. Luthfi Assyaukanie, *Islam and the Secular State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2009), xi. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, 15-16. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London & New York: Kegan Paul International, 1987), 18-20. Ahmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis* (Surabaya: LPAM, 2002), 48-49. Fazlur Rahman, *Islam: Challenges and Opportunies; Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 317-318.

[38] Syamsuddin Arif, *Ilmu, Kebenaran dan Keraguan: Refleksi Filosofis-Historis* (Orasi ilmiah dalam rangka ulang tahun ke-13 Insists, Jakarta: 1 Maret 2016), 11. Hamid Fahmy Zarkasyi, "Tamaddun sebagai Konsep Peradaban Islam", *Tsaqafah*, vol. 11, no. 1 (Mei, 2015), 5-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan paparan di atas, sejumlah pertanyaan dapat disuguhkan, misalnya: apakah yang melatarbelakangi kelahiran gerakan Islamisasi ilmu? Apakah prinsip dasar yang ditawarkan berbeda dengan pendekatan-pendekatan lain yang dikenal selama ini? Apakah hal itu dapat diterapkan ke seluruh ilmu pengetahuan, atau hanya beberapa aspek saja? Benarkah Islamisasi adalah suatu bentuk penegasan bahwa Islam tidak memiliki khazanah keilmuan? Benarkah Islamisasi hanyalah ayatisasi fenomena sains? apakah kebenaran hakiki tidak dapat disentuh manusia? Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan ini akan membuktikan apakah kajian ini patut diapresiasi sehingga tidak mungkin dilewatkan begitu saja dalam diskursus ilmiah.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Persoalan yang akan penulis bahas dalam disertasi ini mencakup banyak masalah inheren di dalamnya yang memerlukan telaah dan kajian mendalam, antara lain:

1. INSISTS melalui Islamisasi ilmunya cenderung mengkritisi cara pandang dan sikap sarjana kontemporer yang tampak sangat mengagumi kebudayaan dan sains Barat modern.
2. Latar belakang munculnya INISISTS dengan Islamisasi ilmunya di Indonesia tidak begitu saja dapat dipisahkan dari gejolak politik, pendidikan dan konteks sosio-historis yang berkembang di Indonesia.
3. Metodologi yang ditawarkan INSISTS melalui Islamisasi ilmu-ilmu kontemporer berbeda atau tidak sama dengan beberapa pendekatan yang telah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkembang sebelumnya, khususnya di Perguruan Tinggi Keislaman Indonesia.

4. Peran pandangan dunia Islam (*Islamic worldview*) sebagai dasar konseptual Islamisasi ilmu sangat krusial, sebab hal ini akan dimanifestasikan dalam bentuk bangunan berpikir yang meskipun mengusung sikap rasional dan empiris tapi menolak rasionalisme ataupun empirisme dengan tujuan utamanya mencegah terjadinya eliminasi prinsip-prinsip dasar ataupun tata nilai dalam khazanah Islam.
5. Prinsip-prinsip metodologis yang digunakan dalam proses Islamisasi ilmu berangkat dari warisan kebudayaan keilmuan Islam yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu.
6. Implementasi Islamisasi ilmu dalam kurikulum pendidikan di Indonesia menuai berbagai tantangan, seperti: sikap beberapa oknum yang menghukuminya sebagai bentuk radikalisasi pendidikan di Indonesia.
7. Banyaknya pengaruh kebudayaan non-Islami dalam tipologi pemikiran Islam di Indonesia merupakan salah satu faktor pemicu perkembangan sekularisasi politik, ekonomi dan lain sebagainya.

Membincangkan Islamisasi ilmu sudah tentu akan mencakup kajian yang cukup luas, oleh karenanya, tidak semua batasan yang disebut di atas akan dieleborasi secara keseluruhan. Berangkat dari identifikasi permasalahan tersebut, persoalan dalam penelitian ini akan dibatasi dan dirumuskan dalam tema utama: Peran vital prinsip-prinsip metodologis yang mendasari pandangan alam Islam (*Islamic worldview*) dalam Islamisasi ilmu di Indonesia kontemporer. Pokok

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

permasalahan ini kemudian dirinci menjadi beberapa rumusan permasalahan, seperti: 1), latar belakang lahirnya INSISTS dengan Islamisasi ilmunya di Indonesia kontemporer. 2), perumusan Islamisasi ilmu dalam perspektif INSISTS. 3), mekanisme penerapan Islamisasi ilmu dari sudut pandang ontologi, epistemologi dan aksiologi.

C. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang dan batasan permasalahan di atas, permasalahan dalam penelitian ini dapat dibatasi, dirinci dan dirumuskan menjadi beberapa persoalan, sebagaimana berikut:

1. Apa yang melatarbelakangi kelahiran INSISTS dan Islamisasi ilmunya?
2. Bagaimana perumusan Islamisasi ilmu dalam perspektif INSISTS?
3. Bagaimana mekanisme penerapan Islamisasi ilmu dari sudut pandang ontologi, epistemologi dan aksiologi INSISTS?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan:

1. Untuk mengetahui latar belakang kehadiran gerakan Islamisasi ilmu oleh INSISTS di Indonesia kontemporer.
2. Ingin mengungkapkan proses perumusan Islamisasi ilmu yang digalakkan INSISTS.
3. Ingin mengelaborasi mekanisme penerapan Islamisasi ilmu dalam ranah ontologi, epistemologi dan aksiologi INSISTS.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

E. Kegunaan Penelitian

Realisasi kajian ini mencoba menyuguhkan manfaat teoretis dan praktis yang signifikan, baik untuk diri penulis maupun pembaca.

1. Keguanaan Teoretis

Kegunaan teoretis yang dimaksud merupakan hal-hal yang berkorelasi dengan pengembangan wacana keilmuan, khususnya epistemologi Islamisasi/integrasi ilmu. Di antaranya: (a) Disertasi ini diharapkan dapat menyajikan sumbangsih dalam bagi ilmuan, intelektual Muslim dalam mengembangkan paradigma baru epistemologi ilmu. (b) ini diharap menjadi salah satu inovasi dan improvisasi metode dalam melakukan integrasi ilmu secara komprehensif dan kontekstual. (c) menjadi motivasi dan rujukan bagi intelektual muslim, utamanya yang memperdalami kajian integrase ilmu.

2. Kegunaan Praktis

Maksud tujuan praktis adalah berkaitan dengan implementasi Islamisasi ilmu secara praktis. Di antaranya: (a) memperluas wawasan penulis tentang diskursus Islamisasi ilmu berikut validitas dan kritik yang ditujukan atasnya. (b) Disertasi ini diharapkan mampu menyuguhkan nilai guna bagi masyarakat, khusunya mereka yang memperdalami Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer. (c) Memberi sumbangsih besar terhadap perkembangan nilai-nilai moralitas sekaligus filosofis dalam dunia ilmu pengetahuan. (d) Memupuk semangat dalam memahami pentingnya cara pandang alam Islam (*Islamic worldview*) sebagai pondasi berpikir bagi seorang Muslim. Dengan misi utama mengambil poin yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

relevan dengan Islam serta mengeliminasi yang tidak sesuai, untuk kemudian diterapkan pada lembaga pendidikan di Indonesia.

F. Kerangka Teoretis

Dalam penelitian ilmiah, kerangka teoretis sangat diperlukan. Selain membantu mengatasi dan mengidentifikasi masalah yang akan diteliti, hal ini juga menunjukkan kriteria yang akan digunakan sebagai dasar analisis dan pembuktian. Peneliti menggunakan beberapa pandangan para akademisi yang berkaitan dengan *Islamic worldview*.

Kata *worldview* secara umum bisa dipakai dalam berbagai lingkup, baik itu ideologis sekuler, animistis atau bahkan dogma teologis. Bagi Ninian Smart, *worldvieew* adalah seperangkat kepercayaan, rasa dan ide dalam pikiran yang berperan sebagai motor bagi keberlangsungan dan perubahan sosial dan moral.[39] Pendapat ini didukung oleh Thomas Wall dengan menulis "*worldview* sebagai *an integrated system of basic beliefs about the nature of yourself, reality, and the meaning of existence*".[40] Penjelasan lebih komprehensif disuguhkan oleh Alparslan Açikgenç, baginya, *worldview* merupakan pondasi dari setiap sikap dan perilaku manusia, baik yang berbau aktivitas ilmiah, fisik ataupun teknologi empiris. Oleh karenanya, makna di balik semua aktivitas rasio dan empiris manusia dapat dilacak dari pandangan hidupnya.[41]

---

[39] Ninian Smart, *Worldview, Crosscultural Explorations of Human Belief* (New York: Charles Sribner's sons, t.th.), 1-2

[40] Thomas F. Wall, *Thinking Critically About Philosophical Problem* (Australia: Thomson Learning, 2001), 532.

[41] Alparslan Açikgenç, "The Framework for A history of Islamic Philosophy", *Al-Shajarah: Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civlization*, vol. 1, no. 1, 2 (1996), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika definisi di atas berlaku umum, maka *Islamic worldview* tidak bisa dilepaskan dari cara pandang seorang Muslim. Al-Mawdūdī mengartikan *worldview* sebagai sikap atau cara pandang rasional seorang Muslim terhadap segala sesuatu yang divisualkan dalam seluruh aktivitas kehidupan dengan pondasi utamanya adalah keimanan pada Tuhan.[42] Ini dielaborasi lebih lanjut oleh al-Attas dengan menyatakannya sebagai gambaran realitas dan kebenaran berupa penjelasan tentang wujud total yang ditangkap oleh mata hati seseorang (*ru'yāt al-Islām li al-wujūd*). Oleh karenanya, pengertian *worldview* dengan tambahan "Islam" tidak lagi dapat digeneralisasi seperti pernyataan sebelumnya yang memasukkan ideologis sekuler, animistis, ataupun sebatas seperangkat dogma teologis yang memiliki visi keduniaan, namun ia memiliki spektrum visi keduniaan dan akhirat. Ini merupakan satu cara pandang yang melingkupi bahasan fisik dan metafisik yang dapat dielaborasi dan digunakan sebagai basis bangunan keilmuan dalam mengkaji sesuatu.

Secara teknis dalam karyanya *Islamic Science, Towards Definition*, Açikgenç memvisualkan *worldview* sebagai satu kesatuan *architectonic* yang memainkan posisi inti yang tidak tampak (*non-observable*). Rangkaian fondasi ini melandasi segala macam aktivitas ilmiah rasio dan teknis manusia utamanya mengenai realitas dan kebenaran.[43] Oleh karena itu, diskursus ini berbicara tentang landasan filosofis tentang pikiran dan tindakan, sehingga tidaklah mungkin untuk menghindari sentuhan dengan elemen dasar dalam *framework* Islam. Dimulai dari analisis ilmiah yang berfokus dalam memahami penggunaan

---

[42] Al-Mawdūdī, *The Process of Islamic Revolution* (Lahore: t.p., 1967), 41.
[43] Alparslan Açikgenç, *Islamic Science towards a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terma-terma kunci yang menunjukkan konsep atau cara pandang terhadap realitas dalam Islam. Konsep-konsep tersebut mencakup: konsep kehidupan, dunia, manusia, nilai dan pengetahuan.[44]

Asumsi yang ditawarkan dalam hal ini menjelaskan bahwa membaca proses menggapai pemahaman ilmu yang benar tidak boleh mengedepankan satu dari berbagai aspek. Rasio, realitas, interaksi dan pengalaman harus saling terkait. Karena itu, secara global Açikgenç menilai bahwa pengalaman terbagi dua; empiris dan spiritual. Keduanya berasal dan akan kembali kepada *al-Ḥaqq*, sarana untuk sampai pada realitas tersebut adalah persepsi batin (*qalb*). Meskipun demikian pengalaman tidak murni proses psikologis, tetapi melalui perantara wahyu. Jadi, selain faktor imanen, ada aspek-aspek transenden yang berperan besar dalam kaitannya dengan autentisitas suatu pengalaman. Dalam Islam secara umum segala macam interaksi manusia selalu berkaitan dengan kesaksian batin (*shuhūd*), perasaan (*dhawq*), keberadaan (*huḍūr*), dan kesadaran trans-empiris (*aḥwāl*). Akhirnya akumulasi dari segala elemen inilah yang akan mampu membawa manusia mencapai kepuasan tertinggi, keadaan jiwa yang oleh al-Qur'ān sebut *al-nafs al-muṭma'innah*.[45] Ini mengidentifikasikan selain objek empiris, ilmu juga erat hubungannya dengan rasio metafisika. Sebuah rasio yang dilahirkan dari satu bentuk sintesis ide ataupun teori dari para *mutakallim*, filsuf dan sufi. Semua pengetahuan tentang realitas termasuk ilmu yang mudah dipahami, pada awalnya didapat melalui pengalaman intuitif.[46] Hanya dengan

---

[44] Ibid., 20-26.
[45] Ibid., 49.
[46] Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam An Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 177.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akseptasi terhadap kemungkinan dan validitas sebuah pengalaman akan menghasilkan pengetahuan lainnya.

Sampai di sini dapat dikatakan bahwa cara pandang memainkan peran yang signifikan. Analisis yang diperkenalkan berdiri berdasar pada asumsi bahwa pengetahuan itu sangat berkaitan dengan proses historis praktis (*the processes of a historical practice*). Analisis ini diperlukan utamanya dalam mengelaborasi sketsa persebaran pemikiran keagamaan di balik kelahiran ide dan komunitas INSISTS dengan Islamisasi ilmunya di Indonesia, baik dalam urusan politik, sosial, budaya ataupun pendidikan. Singkatnya, hal itu berperan dalam menjelaskan relasi sosial, intelektual serta pembentukan pemahaman. Kerangka tersebut berguna untuk menjelaskan fenomena pemikiran keagamaan yang berkembang di kalangan mereka. Selain itu, Açikgenç menawarkan gagasan bahwa elaborasi beberapa konsep dasar keilmuan yang sejatinya terbangun dari dua perspektif, yaitu kemungkinan dan validitas. Perbedaan keduanya tidak hanya dalam masalah semantik, semiotik ataupun logika, tetapi juga dalam arti dan benar-benar esensi dari realitas. Jaminan yang diperoleh tentang makna dan esensi dari realitas tidak hanya bersandar pada analisis rasional, atau alasan yang tidak memiliki hubungan sama sekali, tetapi juga pada pengalaman intuitif langsung. Pandangan tentang realitas yang hanya bersandar pada pengalaman rasional tidak dapat menyangkal bahwa telah menyebabkan spekulasi filosofis dan kemampuan analisis, menjadi hanya bertujuan untuk menganalisis segala sesuatu yang tampak dan secara bersamaan telah memarginalkan wujud non-empiris.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

G. Penelitian Terdahulu

Sejauh pengamatan penulis, wacana tentang Islamisasi ilmu di Indonesia oleh INSISTS sejatinya belum pernah dikaji secara spesifik dan komprehensif oleh para akademisi, baik dalam bentuk buku, tesis, desertasi ataupun karya lainnya. Sejauh ini peneliti tidak menemukan sebuah karya komprehensif berbicara mengenai hal ini. Sejumlah tulisan yang menyinggung hal tersebut lebih berbicara mengenai variabel tertentu secara terpisah dan atau cenderung meluas. Misalnya, *Analisis Islamisasi dalam dunia perpolitikan dan hukum Islam*, yang disajikan oleh Arskal Salim dengan judul *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (2008). Touqir Hussain, et al. dalam *The Islamization of Pakistan, 1979-2009* meringkas perjalanan gerakan Islamisasi dalam politik, sebagai kredo pendirian negara Islam.[47] Saprinal Manurung berbicara mengenai dampak dan warisan kolonialisme dalam dunia pendidikan Islam dalam karyanya *Decolonization of Education through Islamization and Dewesternization* (2014).[48] Selain itu ada beberapa karya lain yang juga ikut

---

[47] Dalam karya ini, metode Islamisasi sedikit disinggung ketika penulis mencoba menjelaskan definisi Islamisasi. Ia menegaskan bahwa tujuan Islamisasi adalah mengganti *a secular-based* (*Western domination and control*) dengan *government grounded in the doctrines of religion*. Karena ini merupakan karya yang memfokuskan diri pada dinamika syariat Islam dan konstitusi di Indonesia, maka menurut Salim di Indonesia telah terjadi kompromi atau bahkan mengalahnya syariat Islam terhadap sistem hukum sekuler. Hal ini terjadi setelah melalui pertarungan aspirasi politik antara pro dan kontra. Hasilnya, meskipun gerakan pendukung syariat Islam memiliki dampak besar, namun syariat Islam tetap dinilai di bawah bayang-bayang sistem hukum sekuler. Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2008), 45-60. Touqir Hussain, "Post-1979 Pakistan: What Went Wrong?", Touqir Hussain, et al., *The Islamization of Pakistan*, 1979-2009 (Washington DC: The Middle East Institute, t.th.), 9-12.

[48] Meskipun tulisan ini, tidak berbicara mengenai metode ataupun prinsip tertentu dalam pelaksanaan Islamisasi ilmu pengetahuan, namun ia menyajikan arti penting Islamisasi ilmu sebagai jawaban satas perlunya *decolonialisasi* kebudayaan. Kesemua hal itu ia sajikan dalam ramuan perspektiff antropologi budaya. Selain itu, penulis juga menyebut bahwa kolonialisasi politik dan kekuasaan di Indonesia, telah membawa dunia pendidikan kearah komersialisasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengomentari Islamisasi ilmu, semisal: Zainal Abidin Bagir, et al. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (2005); Ada juga Bassam Tibi *Culture and Knowledge: The Politic of Islamization on Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization*.

Kedua karya disebut terakhir memfokuskan studi mereka tentang premis-premis yang melatarbelakangi lahirnya Islamisasi ilmu. Kendati demikian, ketiga tulisan itu belum cukup handal dalam merepresentasikan postulat-postulat utama di balik kemunculan gerakan ini. Penulis tampak lebih tertarik untuk memvisualkan Islamisasi ilmu bukan sebagai satu aktivitas ilmiah, namun sebatas fenomena sosial tanpa disertai analisis mendalam terhadap metode yang ditawarkan. Bahkan Bassam Tibi dalam bagian pendahuluan karyanya, secara tegas memperlihatkan tendensi penolakan dengan menghukumi Islamisasi ilmu sebagai respons lanjutan atas "*failure of Islamic reforms gave rise to secular approaches*".[49]

Jika beberapa karya di atas cenderung mendiskreditkan Islamisasi ilmu, hasil berbeda disuguhkan oleh Alparslan Açikgenç dalam *Islamic Science: Toward a Definition* (1996). Sarjana kelahiran Turki tersebut menyajikan problematika serius yang dihadapi kaum Muslim di era kontemporer. Islamisasi dipandangnya sebagai suatu prosedur perbaikan yang tidak bisa diremehkan. Terlebih lagi, baginya Islamisasi merupakan satu usaha untuk mendapatkan hakikat keilmuan yang sebenarnya. Bagi Açikgenç, Modernisme pemikiran

---

Saprinal Manurung, "Decolonization of Education through Islamization and Dewesternization", Azuar Juliandi (ed.), *Islamisasi Pembangunan* (Medan: UMSU Press, 2014), 129-151.

[49] Bassam Tibi, "Culture and Knowledge: The Politic of Islamization on Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization", *Theory, Culture and Society*, vol. 12, London: Sage, (1995), 1-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan ciri khasnya yang menuntut linieritas keilmuan telah memicu sekularisasi yang berakhir pada pemisahan agama dari pemikiran keagamaan; agama dari sosial; ataupun agama dari ilmu pengetahuan.[50] Terlepas dari pro-kontra, kesemua kontemplasi yang dibukukan tersebut telah menyuguhkan problematika pemikiran yang mempengaruhi cara berpikir secara global, meskipun belum cukup tangguh dalam merepresentasikan pemikiran filosofis Islamisasi ilmu terlebih lagi INSISTS, sebab tiga penulis pertama cenderung melihat aspek konflik dalam sosio kultur, sedangkan Açikgenç dan Salim cenderung berbicara tataran konseptual mengenai permasalahan yang dihadapi dunia Islam secara global dan belum ada satupun yang membincangkan kasus Islamisasi ilmu INSISTS di Indonesia kontemporer.

Karya serupa dengan tulisan sebelumnya disajikan dalam dua karya Ibrahim A. Ragab *On the Methodology of Islamizing the Social Sciences* dan *On The Nature and Scope of The Islalmization Process toward Conceptual Clarification* serta Mughal M.J. dan Ali M.M. berkolaborasi menulis *Methodology of Islamization of Human Knowledge: A Comparative Appraisal of Proposed Approaches*. Bedanya, ketiga artikel ini lebih menekankan arti penting warisan tradisi intelektual Islam dalam pembangunan satu metodologi Islamisasi ilmu. Untuk itu, menurut mereka Islamisasi ilmu mau tidak mau akan memunculkan satu garis demarkasi yang memisahkan antara ilmu yang dapat menyuguhkan kebenaran final dan hanya sebatas spekulasi.[51]

---

[50] Açikgenç, *Islamic Science* 2-5; 101-104.

[51] Ibrahim A. Ragab, "On the Methodology of Islamizing the Social Sciences", *Intellectual Discourse*, vol. 7, no. 1 (1999), 27-52. Ibrahim A. Ragab, "On The Nature and Scope of The Islamization Process toward Conceptual Clarification", *Intellectual Discourse*, vol. 3, no. 2 (1995),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kesimpulan serupa juga disajikan oleh Nasir Omar dalam *Gagasan Islamisasi Ilmu* (2005). Dalam buku ini, Omar sampai pada kesimpulan bahwa Islamisasi ilmu bukanlah satu ideologi dan panutan keagamaan yang *rigid*, sejatinya ia merupakan proses membangun dan membina suatu rangka keilmuan yang berurusan dengan segala macam ilmu dengan dasar al-Qur'ān.[52] Selain itu, analisis serupa juga tersebar dan dapat dijumpai dalam beberapa buku ataupun artikel, baik yang berskala nasional maupun internasional, di antaranya: Abdelaziz Berghout dalam *Toward an Islamic Framework for Worldview Studies: Preliminary Theorization*; Açikgenç, *Holisitic Approach to Scientific Traditions*; karya bersama Ismail Thoib dan Mukhlis, dengan judul *Dari Islamisasi Ilmu Menuju Pengilmuan Islam: Melawan Hegemoni Epistemologi Barat*; Nirwan Syafrin dalam *Kritik Terhadap Paham Liberalisasi Syariat Islam*; Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *al-Risālah al-Quṣayrīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (t.th.); Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turāth* (1983); Charles Kurzman (ed.). *Liberal Islam: A Source Book* (1998); Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (2000).[53]

113-122. Mughal M.J., et al., "Methodology of Islamization of Human Knowledge a Comparative Appraisal of Proposed Approaches", *Arts and Social Sciences Journal*, vol. 6, no. 5 (2015), 1-5.

[52] Mohd. Nasir Omar, *Gagasan Islamisasi Ilmu* (Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors, 2005), 74-76, 81.

[53] Abdelaziz Berghout, "Toward an Islamic Framework for Worldview Studies: Preliminary Theorization", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 24, no. 2 (t.th.), 22-43. Alparslan Açikgenç, "Holisitic Approach to Scientific Traditions", *Islam & Science*, vol. 1, no. 1 (June, 2003), 11-26. Ismail Thoib, et al., "Dari Islamisasi Ilmu Menuju Pengilmuan Islam: Melawan Hegemoni Epistemologi Barat", *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 17 no. 1 (Juni, 2013), 65-96. Nirwan Syafrin, "Kritik Terhadap Paham Liberalisasi Syariat Islam", *Tsaqafah*, vol. 5, no. 1 (Jumadal Ula, 1430), 51-78. Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *al-Risālah al-Quṣayrīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beyrūt: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, t.th.), 50-70. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turāth* (al-Dār al-Baydā': al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabī, 1983), 10-16. Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998), 13-18. Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (New York: Oxford University Press, 2000), 88-89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk mempermudah memahami hasil studi di atas, berikut akan disajikan akumulasi pernyataan di atas dalam tabel berikut:

Tabel 1: Studi tentang Islamisasi ilmu

Penulis dan Judul	Tesis, Teori atau Hasil Penelitian
Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).	Islamisasi adalah *ideologization of Islam* bukan "ayatisasi". Proses menjadikan Islam sebagai satu set peraturan yang mengatur segala aktivitas kenegaraan, bukan hanya kepercayaan spiritual ataupun sekumpulan nilai-nilai.
Saprinal Manurung, *Decolonization of Education through Islamization and Dewesternization* (2014).	Islamisasi adalah pembebasan sistem pemikiran yang berkembang di Indonesia dari warisan kolonialis.
Zainal Abidin Bagir, et al. (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005).	Islamisasi ilmu adalah respons kaum radikal terhadap dinamika pemikiran. Selain itu, otoritas keilmuan hanya sebatas moral sosio-kultural, hal tersebut mengandung unsur situasional yang tidak berlaku terus menerus.
Alparslan Açikgenç, *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996).	Islamisasi ilmu adalah jawaban atas tuntutan Modernisme pemikiran atas linieritas keilmuan yang telah memicu sekularisasi dan berakhir pada pemisahan antara agama dan pengetahuan.
Ibrahim A. Ragab "On the Methodology of Islamizing the Social Sciences" (*Intellectual Discourse*, vol. 7, no. 1, 1999) dan "On The Nature and Scope of The Islamization Process toward Conceptual Clarification" (*Intellectual Discourse*, vol. 3, no. 2, 1995).	Islamisasi bisa dilakukan jika akademisi Muslim memulainya secara faktual dan praktis, bukan sekadar hipotesis-intelektual belaka. Kesalahan umum yang terjadi adalah menyamakan pengertian Islamisasi ilmu dengan Islamisasi kurikulum pendidikan suatu lembaga.
Mughal M.J. dan Ali M.M. "Methodology of Islamization of Human Knowledge a Comparative Appraisal of Proposed Approaches" (*Arts and Social Sciences Journal*, vol. 6, no. 5, 2015).	Islamisasi menuntut reorientasi dan restrukturisasi sistematis dari seluruh pengetahuan manusia sesuai dengan seperangkat kriteria *worldview* Islam tentang kebenaran, kehidupan dan alam semesta.
Mohd. Nasir Omar, *Gagasan Islamisasi Ilmu* (Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors, 2005).	Islamisasi adalah aktor di balik puncak kejayaan cendekiawan Muslim terdahulu, adapun kemunduran peradaban Islam saat ini karena mengimpor ide-ide peradaban lain dan mengingkari gagasan para ulama terdahulu.
Bassam Tibi, "Culture and Knowledge: The Politic of Islamization on Knowledge as a Postmodern project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization" (*Theory, Culture and Society*, vol. 12, Sage, 1995).	Islamisasi ilmu sebagai respons lanjutan atas kegagalan reformasi Islam di bawah bayang-bayang politik sekuler. Selain itu, Islamisasi ilmu merupakan bentuk pribumisasi (*indigenization*) dunia sains modern.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Studi-studi tersebut di atas memiliki kekuatannya masing-masing dan telah memberikan kontribusi terhadap khazanah ilmiah serta metodologi berpikir dari pelbagai dimensi dan sudut pandang. Namun demikian, belum satu pun darinya yang memberikan perhatian pada masalah Islamisasi ilmu di Indonesia yang ditawarkan INSISTS. Karena itu, disertasi ini selain menekankan aspek historis di balik kemunculan gerakan ini, juga hendak menekankan pada aspek konseptual serta analisis prinsip-prinsip metodologis yang ditawarkan oleh mereka. Dari sudut sosio-historis, penelitian ini hendak mengkaji faktor-faktor yang mendorong INSISTS untuk melakukan reorientasi cara pandang dalam membaca fenoma keilmuan. Oleh karena itu, tulisan ini juga melacak nalar konstruktif dan apresiasi mereka terhadap pelbagai varian arus pemikiran yang berkembang. Pembahasan seperti itu belum terungkap dalam kajian-kajian terdahulu. Meskipun berbeda dari studi-studi terdahulu, baik dari segi ruang lingkup kajian dan metodologi yang digunakan, namun disertasi ini akan berpijak di atas temuan-temuan atau teori-teori yang telah dihasilkan oleh studi-studi terdahulu.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Secara operasional penelitian ini masuk dalam kategori kajian pustaka (*literature research*) dengan penekanan data pada teks-teks tertulis. Wawancara yang dilakukan dipergunakan sebagai penguat dari data tertulis. Penyajian data riset ini dilakukan secara kualitatif dan menggunakan pendekatan filosofis. Prosesnya terdiri dari: pengumpulan sumber (*heuristik*), analisis kritis, verifikasi,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

interpretasi dan penulisan. Riset yang dimaksud merupakan proses penelitian yang menyajikan data non-numerik tentang objek secara sistematis. Lebih khusus, disertasi ini bersifat *narrative studies*, di mana medan penelitiannya berupa teks, baik tertulis maupun tidak. Studi ini merupakan cara untuk mengumpulkan data melalui penelitian literatur dan wawancara yang berkaitan dengan pembahasan.[54] Hal ini peneliti lakukan karena selama ini penelitian tentang agama Islam, pemikiran Islam ataupun orang Islam di suatu daerah sering didasarkan pada pernyataan sekelompok orang yang tidak bisa mewakili masyarakat yang diteliti.

2. Sumber Data

Data primer yang diteliti terdiri dari hasil wawancara, buku, jurnal, artikel dan berbagai tulisan lain hasil kontemplasi figur-figur INSISTS, seperti: Syamsuddin Arif, Hamid Fahmy Zarkasyi, Nirwan Syafrin, Adian Husain, dan Ugi Sugiarto. Berbeda dengan perujukan pustaka yang mengkaji seluruh karya mereka, proses wawancara dalam penelitian ini dilakukan utamanya kepada dua nama yang disebut pertama, sebab mereka menduduki posisi direktur eksekutif dan utama dalam susunan pengelola INSISTS sekaligus tokoh yang dinilai senior dan berpengaruh di antara yang lain. Selain itu, majalah *Islamia* juga menjadi sumber penting karena memuat beberapa informasi yang dianggap mewakili pandangan resmi INSISTS. Data tersebut diolah dengan tujuan untuk memahami beberapa hal terkait dengan kultur, latar belakang dan tanggapan para akademisi lain tentang Islamisasi ilmu dari berbagai perspektif.

---

[54] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), 107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Data sekunder dapat dilacak dari literatur dan hasil penelitian terkait, di antaranya: *Knowledge Triumphant* (2007) karya Frans Rosenthal; *Prolegomena to The Metaphisycs of Islam* (1995) karya S.M. Naquib al-Attas; *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger* (1993) karya Alparslan Açikgenç; *Toward Islamic Anthropology* (1986) karya Akbar S. Ahmed; *al-Tawḥīd: Its Implications for Thought and Life* (1992) karya Ismail Raji al-Faruqi; *Islamic Philosophy From Its Origin to The Present* (2006) karya Seyyed Hossein Nasr; *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (1997) karya Majid Fakhri. Sumber-sumber sekunder ini diperlukan terutama dalam mempertajam analisis.

3. Teknik Pengumpulan Data

Sebagai kajian literatur penelitian ini menghimpun data dengan menekankan penggunaan metode kajian pustaka (*library research*). Cara pengumpulannya berasal dari pelbagai sumber, kemudian ditindaklanjuti dengan serangkaian proses pencatatan, pengkajian dan analisa. Ini dirangkai sedemikian rupa hingga menghasilkan satu skema data pembahasan yang sesuai dengan rumusan masalah. Untuk memperkuat data yang diperoleh, kajian ini dilengkapi dengan metode wawancara mendalam terhadap beberapa reponden.[55]

Wawancara dilakukan untuk menggali perspektif *inward experience* dan menjaga kesesuaian penelitian ini dengan konsep *from the native's point of view.* Wawancara dilakukan secara hati-hati kepada koresponden sebagaimana disebut sebelumnya. Semua ini dilakukan guna mencapai jangkauan pemahaman yang hanya dapat diketahui oleh pelaku sendiri. Tahapan ini penting sebab dalam

[55] Robert K. Yin, *Case Study Design and Methods*, terj. M. Djauzi Mudzakir (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

implementasi suatu produk pemikiran, selain terdapat perilaku eksternal sebagai manifestasi agama yang dapat dikomunikasikan, juga terdapat pengalaman internal personal yang tidak mampu dikomunikasikan.[56]

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan pada disertasi ini adalah deskripsi-analitis-kritis dan diperkuat dengan data hasil wawancara. Prosesnya dimulai dari penghimpunan data untuk selanjutnya diklasifikasikan dan dianalisis sesuai dengan sub bahasannya masing-masing. Proses ini disajikan melalui dua tahap; deskriptif dan analitis-kritis.

Deskriptif merupakan satu proses penelitian yang bertujuan untuk menemukan suatu fakta berdasarkan interpretasi.[57] Implementasi Teknik ini didahului oleh kegiatan mengumpulkan dan memilih data, primer dan sekunder, diikuti penyelidikan data secara komprehensif dan pembuatan abstraksi.[58] Pelaksanaan tahap ini diawali dengan *pertama* proses melacak dan menemukan data yang berkorelasi dengan objek, berupa karya tulis dan wawancara. *Kedua*, menemukan data kunci untuk setiap referensi yang digunakan. Setelah sejumlah karya tulis dan data hasil wawancara terkumpul selanjutnya peneliti melakukan seleksi data yang paling relevan. *Ketiga*, menuangkan data ke dalam tulisan. Proses ini diawali dengan *review* untuk melacak bagian menonjol secara substantif maupun teoretik kemudian dikembangkan pada proses selanjutnya. Ini dipakai untuk menjelaskan dan memetakan perkembangan objek kajian.

---

[56] Hammis Syafaq, *Metodologi Studi Islam* (Surabaya: Najma Press, 2005), 56.
[57] Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2011), 89.
[58] Winarno, *Dasar dan Tehnik Research (*Bandung: Tarsito, 1978), 132.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Diharapkan dari proses ini akan memunculkan ciri khas, prinsip, pandangan dasar ataupun gagasan-gagasan lain yang berkaitan.

Analisis merupakan proses mengatur, mengorganisasi data ke dalam pola atau kategori untuk menemukan tema dan merumuskan ataupun menekankan proposisi.[59] Implementasinya secara umum dilakukan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*), yang dinyatakan dalam beberapa cara: *pertama*, interpretasi atau pencapaian kebenaran autentik yang bertumpu pada keberadaan bukti objektif. Tahap ini bertujuan untuk memperoleh definisi, pengertian atau pemahaman (*verstehen*). Dalam praktiknya interpretasi berperan dalam menjelaskan beberapa penjelasan yang berkaitan dengan tema-tema penting dalam Islamisasi ilmu. *Kedua*, induksi yang merupakan proses penyimpulan. Ia berperan menyederhanakan gagasan umum dari beberapa proposisi tentang Islamisasi dan INSISTS.[60] *Ketiga*, koherensi intern atau usaha mendapatkan elemen struktural konsisten. Fokusnya adalah relasi internal (*internal structure*/*relation*) yang terjalin dalam objek kajian. *Keempat*, holistika atau keterhubungan secara utuh yang saling terikat dan mampu ditangkap melalui interaksi, korelasi dan komunikasi dengan komunitas ataupun lingkungan.[61]

---

[59] Teknik ini berperan sebagai rangkaian proses sistematis yang berfungsi menganalisis pesan yang terkandung dari suatu objek dan kemudian mengolahnya sesuai porsinya masing-masing. Pesan yang dimaksud adalah makna yang terkandung baik secara tegas tersurat ataupun tersirat dari satu atau lebih pernyataan. Beni Ahmad Saebani, et al., *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 145. A. Reza Arasteh, *Teaching through Research: A Guide for College Teaching in Developing Countries* (Leiden: E.J. Brill, 1966), 101. Imam Suprayogo, et al., *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 71.

[60] Anton Bakker, "Penelitian pada Bidang Ilmu Filsafat: Perbandingan Usulan Penelitian", Reza A.A Wattimena (ed.), *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2011), 41-56; 68-69.

[61] Meskipun idealisasi kerapkali dibatasi oleh masalah etika, tapi sejatinya juga dikuasai oleh idealisasi filosofis. Ibid., 69-72. Nazir, *Metode Penelitian*, 346.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Guna mendukung proses di atas dilakukan evaluasi secara kritis. Satu jenis penelitian analitik wacana yang utamanya mempelajari penyalahgunaan cara, dominasi ataupun ketidaksetaraan yang berlaku, direproduksi dan atau ditentang oleh teks maupun pembicaraan dalam pelbagai konteks lain.[62] Ini merupakan proses menemukan, menganalisis kritis komprehensif dengan menggunakan teknik "*compare and contrast"*. Proses yang disebut terakhir berperan mengidentifikasi kesamaan dan perbedaan pandangan yang berkaitan dengan elemen-elemen Islamisasi ilmu. hal ini dijalankan melalui cek silang dengan menyelidiki kembali referensi yang digunakan dan membandingkan dengan data lain yang relevan.

5. Teknik Uji Keabsahan Data

Uji keabsahan data pada hakikatnya merupakan rangkaian proses uji validitas sekaligus penyanggahan terhadap tuduhan bahwa penelitian kualitatif dari segi datanya dinilai tidak ilmiah.[63] Dalam penelitian ini uji keabsahan data dijalankan dengan empat tahap: *credibility, transferability, dependability, dan confirmability*.[64]

Pertama, uji *credibility* (kredibilitas), yaitu uji kepercayaan terhadap data yang disuguhkan peneliti. Tahap ini dilakukan dengan melalui beberapa hal: (a) perpanjangan pengamatan. Peneliti melakukan pengecekan kembali data yang diperoleh melalui pelacanakan literatur dan wawancara kepada sumber data yang lebih baru. (b) meningkatkan kecermatan. Proses ini dilakukan dengan jalan

---

[62] Anton Bakker, et al., *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 63.
Teun A. Vandijik, et al. (ed.), *Methods for Critical Discourse Analysis* (London: SAGE, 2009), 62.
[63] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), 320.
[64] Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R. & D.* (Bandung: Elfabeta, 2007), 270.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereview dan membandingkan kembali pelbagai referensi dan hasil penelitian terdahulu serta dokumen lain yang terkait dengan hasil penelitian yang ada. (c) triangulasi. Hal ini dilaksanakan melalui peninjauan data dari beberapa sumber, teknik maupun waktu lain. (d) analisis kasus negatif. Peneliti melacak data lain yang tidak serupa bahkan bertentangan dengan data awal yang ada. (e) menggunakan bahan referensi. Salah satu langkah yang dijalankan adalah dengan mentranskrip hasil wawancara maupun dokumen autentik. Terakhir, (f) mengadakan *member check*.[65]

Kedua, transferability, atau validasi eksternal dalam penelitian ini dilaksanakan dengan melihat sejauh mana gagasan Islamisasi ilmu INSISTS dapat diterapkan atau digunakan dalam situasi lain yaitu situasi yang memiliki karakter yang hampir sama dengan obyek penelitian sebelumnya. *Ketiga, dependability* atau reliabilitas yang dapat dipercaya dilakukan dengan melakukan audit atau membandingkan hasil karya ini dengan penelitian lain yang semisal, seperti disertasi Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia,* dan diskusi langsung dengan beberapa sarjana independen dari disertasi ini. *Keempat, confirmability* atau uji objektivitas dijalankan melalui pengujian terhadap hasil penelitian dengan proses pelaksanaan penelitian.[66]

I. Sistematika Pembahasan

Sebagaimana penelitian lainnya, disertasi ini terdiri dari lima bab dengan masing-masingnya berfokus pada satu variabel yang relevan. Penulisan disertasi

[65] Ibid., 273-279.
[66] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini dimulai dengan pendahuluan yang memuat: latar belakang masalah tentang pertanyaan dan alasan mengapa penelitian ini patut untuk dilakukan. Selain itu yang tidak kalah penting lainnya pada bab pertama ini juga memuat fokus, tujuan, manfaat penelitian, kajian riset sebelumnya, kerangka teori dan sistematika pembahasan yang digunakan untuk melihat seberapa penting penelitian ini dilakukan, sejauh mana penelitian ini telah diteliti dan yang tidak kalah penting; menjelaskan *framework* kajian, lalu problem akademik (*mushkilah akādīmīyah*) sebagaimana yang dikemukakan peneliti.

Bab kedua akan diawali dengan menerangkan sketsa umum integrasi ilmu sebagai bagian dari formasi dan transformasi pemikiran keagamaan yang berkembang di Indonesia utamanya sejak paruh akhir abad ke-20. Kendati fokus kajian disertasi ini bukan pada pemikiran M. Amin Abdullah, Imam Suprayogo, Armahedi Mahzar, Mulyadhi Kartanegara ataupun Kuntowijoyo namun di bab ini disuguhkan pemikiran mereka. Ini dilakukan untuk mendapatkan karakteristik yang membedakan Islamisasi dengan integrasi yang diusung nama-nama tersebut. Selain itu, paparan analisis mengenai gagasan-gagasan tersebut tetap diperlukan sebagai faktor di balik varian kajian Islamisasi ilmu di Indonesia serta posisi INSISTS dalam wacana ini. Selain itu, pada bagian ini juga dihadirkan teori besar dari Islamisasi ilmu dan konsep *worldview*.

Bab ketiga menelaah sketsa profil umum di balik INSISTS dan kultur kesarjanaan para pendirinya. Bab ini juga didahului oleh elaborasi latar belakang kemunculan dan sketsa pengelolaan INSISTS sebagai satu lembaga. Kajian tentang persinggungan INSISTS dan pemikir Islam Liberal akan menjadi pokok

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahasan kedua dalam bab ini. Selain itu, dikaji pula peranan INSISTS dalam kancah intelektualisme Muslim, utamanya melalui penerbitan majalah *Islamia* dan jaring kaderisasi pemikiran mereka.

Bab keempat memuat berbagai hal yang berkenaan dengan rumusan sistematika Islamisasi ilmu. Diskusi tentangnya dituangkan dalam bentuk perumusan perumusan *worldview* Islam yang relevan pada setiap disiplin, yang diikuti dengan rekonstruksi mendasar atas pelbagai proposisi setiap disiplin dan ekstraksi nilai-nilai Islami pada setiap proposisi inti keilmuan. Darinya diekstrak pelbagai proposisi dasar yang berperan sebagai sebagai basis epistemik sekaligus prinsip-prinsip dasar oleh INSISTS. Untuk mencapai tujuan tersebut, bab ini disusun berdasar rancangan konseptual Islamisasi ilmu.

Bab kelima, menganalisis pelbagai hal yang berkenaan dengan operasionalisasi Islamisasi ilmu. Diterangkan bagaimana mengolah prinsip-prinsip dasar, menjadi suatu skema pendekatan dari perspketif ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu pengetahuan. Selain itu disertakan asesmen peneliti tentang INSISTS dan Islamisasi ilmunya.

Bab keenam memuat kesimpulan, serta jawaban dari persoalan yang telah dimunculkan di awal. Bab ini akan diakhiri dengan pelbagai implikasi teoretik dan masukan untuk aktivitas diskursif secara umum, juga untuk para akademisi muslim khususnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

ISLAMISASI ILMU DALAM PELBAGAI PERSPEKTIF

Bab membincangkan gambaran umum perkembangan ide Islamisasi ilmu, khususnya di Indonesia sejak paruh kedua abad ke-20. Persoalan tentang Islamisasi Ilmu secara umum akan menjadi awal dari bagian ini, di samping itu juga akan dikaji beberapa gagasan dari M. Amin Abdullah, Imam Suprayogo, Armahedi Mahzar, Mulyadhi Kartanegara dan Kuntowijoyo. Ini dilakukan sebagai usaha memperolah karakteristik yang membedakan antara Islamisasi INSISTS dengan varian lain yang telah ada, utamanya di Indonesia. Sebelum itu, akan didiskusikan latar belakang dan konkurensi yang terjadi tentang makna Islamisasi ilmu, konsep *worldview* serta teori besar Islamisasi ilmu

A. Konkurensi Makna Islamisasi

1. Latar Belakang

Wacana Islamisasi ilmu telah muncul cukup lama. Meski tidak selalu mempergunakan istilah “Islamisasi”, tapi secara eksplisit, ide mengenai perlunya perpaduan antara agama dan ilmu telah cukup lama populer. Wacana yang beredar utamanya mengenai gagasan bahwa di era keemasan peradaban Islam, ilmu dan agama telah terintegrasi dengan baik. Oleh karena itu, istilah Islamisasi sangat erat hubungannya dengan tema integrasi.

Secara leksikal, integrasi diderivasi dari bahasa Inggris, *integrate* (*integration*), menyatukan, mengkombinasikan maupun menjadikan utuh. Di sini integrasi berdenotasi pembauran atau penyesuaian yang tersusun rapi dalam satu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerangka yang sistematis. Jika disandingkan dengan kata ilmu, maka artinya pun berubah menjadi penyesuaian secara sistematik, terstruktur dari pelbagai unsur dalam ilmu hingga memunculkan satu keserasian fungsi tertentu.[1]

Para sarjana tidak satu kata dalam menyikapi keterhubungan timbal balik antara ilmu dan agama. Umumnya persoalan yang didiskusikan adalah mengenai bentuk keterhubungan tersebut. Apakah integrasi merupakan peleburan sains dan agama menjadi satu entitas tunggal? ataukah usaha simbolis dalam merangkai persamaan dan mengesampingkan perbedaan paradigma keduanya? bahkan malah diartikan sebagai proses mengarahkan ilmu pengetahuan untuk menurut pada agama atau sebaliknya?[2]

Pendapat pertama didukung oleh Fazlur Rahman dan Bassam Tibi. Oleh karena paradigma ilmu dan agama sebagai dua entitas dengan dua kualitas yang tidak sama, maka Rahman menolak adanya usaha penyatuan dua entitas itu. Menurutnya, ilmu bebas nilai dan persoalan yang muncul ada pada oknum yang bermasalah dengan sikapnya dalam mengaplikasikan ilmu tersebut.[3]

Pendapat kedua yang menyatakan integrasi sebagai proses simbolis yang ingin merangkai persamaan dan menjauhkan perbedaan antara paradigma ilmu dan agama didukung oleh seorang teolog *cum* fisikawan Kristen, Ian Barbour.

---

[1] Jan J. Boersema, et al. (ed.), "Integration", *Principles of Environmental Sciences* (United Kingdom: Springer, 2009), 335.

[2] Persoalan ini tampaknya yang mengilhami J. Sudarminta untuk mengajak pada proses integrasi yang menurutnya valid, serta meninggalkan yang naif. Menurutnya kenaifan muncul sebagai dampak dari kecenderungan mencocok-cocokan ayat (ayatisasi) dan temuan sains secara dangkal. Zainal Abidin Bagir, et al., (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), 19.

[3] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Bandung: Pustaka, 1985), 7, 22-23. Bassam Tibi, "Culture and Knowledge: The Politic of Islamization on Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization" *Theory, Culture and Society*, vol. 12, London: Sage, (1995), 1-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Barbour, integrasi semestinya merupakan integrasi-teologis, yaitu: integrasi yang dilakukan dengan mencari implikasi teologis dari teori-teori ilmiah modern untuk kemudian dibangun teologi baru dengan memperhatikan teologi lama sebagai salah satu sumbernya. Apa yang diintroduksi Barbour menghendaki perubahan konseptual dari suatu teologi dengan mengatasnamakan "agama belajar dari sains". Untuk itu, dia memperkenalkan istilah "*Natural theology*", "*Theology of nature*" dan pendekatan sintesis-sistematis sebagai tawaran model integrasinya. Secara singkat, melalui reformasi teologi Barbour ingin menjadikan agama sebagai legitimasi atas termuan sains modern.[4]

Pendapat ketiga yang menilai integrasi sebagai proses mengarahkan ilmu pengetahuan kepada agama didukung oleh Syed M. Naquib al-Attas dan Ismail Raji al-Faruqi. Mereka melihat integrasi sebagai rangkaian proses untuk mengintegrasikan unsur-unsur kunci dalam agama ke dalam proposisi-proposisi inti dalam sains. Elemen-elemen kunci tersebut berperan sebagai ukuran diterima atau tidaknya suatu produk ilmu pengetahuan oleh kaca mata agama. Kelompok terakhir inilah yang menggiatkan usaha Islamisasi cara pandang.[5]

Terlepas dari konkurensi makna integrasi ilmu, keberagaman sudut pandang tersebut setidaknya telah melegitimasi adanya peran penting suatu *framework* berpikir dalam menerjemahkan hubungan antara sains dan agama.

---

[4] *Natural theology* mengajarkan bahwa eksistensi tuhan dapat dilihat pada desain alam, di lain pihak jika *Natural theology* berangkat dari sains, maka *Theology of Nature* berangkat dari asumsi bahwa agama harus dirumuskan ulang dalam bingkai perkembangan sains. Pendekatan sintesis sistematis merupakan pendekatan yang berdasarkan filsafat proses. Sebuah aliran yang menekankan imanensi Tuhan di alam raya (tanpa mengabaikan transendensi) dan mendorong penghormatan yang lebih besar terhadap alam. Ian B. Barbour, *Juru Bicara Tuhan* (Jakarta: Mizan, 2002), 100. Freeman Dyson, *Disturbing the Universe* (New York: Bantam Books, 1988), 251.

[5] Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena*, 2. Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 34-56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Unsur-unsur semacam hakikat, metode, tujuan maupun prinsip-prinsip mendasar dalam suatu cara pandang menjadi sangat penting untuk dielaborasi secara mendalam. Di samping itu, ada pula fakta bahwa setiap masing-masing dari sains dan agama memiliki dimensi yang berbeda. Oleh karena itu, setidaknya akan muncul pula pelbagai kendala dalam mempertemukan keduanya dalam satu wadah.

Berkaitan dengan persolan tersebut setidaknya ada satu faktor lain yang ikut menentukan kualitas integrasi, menjadi valid ataupun tidak, yaitu tujuannya. Tujuan dalam integrasi setidaknya dapat dipetakan menjadi dua: independensi atau menolak dikotomi yang memicu konflik dan menghadirkan nilai-nilai benar yang terkandung dalam dari ilmu dari sudut pandang agama. Kedua tujuan itu, setidaknya telah melegitimasi bahwa memadukan tidak mesti menyatukan atau bahkan mencampuradukkan, namun lebih kepada menghadirkan batasan yang dapat ditoleransi keduanya demi menghasilkan fungsi dan manfaat baik. Artinya, suatu usaha pemaduan akan bernilai baik hanya jika mampu melahirkan satu sikap konstruktif. Jadi integrasi diperlukan guna menjauhkan dampak buruk yang mungkin hadir selama agama dan ilmu pengetahuan berjalan sendiri-sendiri. Permasalahan yang lebih pentig kemudian adalah bagaimana memaknai suatu integrasi yang bermakna toleran nan konstruktif tersebut? Di sinilah konsep toleransi dalam ilmu dan agama menjadi bagian penting dalam diskusi ini, oleh karena itu akan dikaji dibagian tersendir dari disertasi ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Term Integrasi-Islamisasi

Dirunut dari segi kebahasaan Islamisasi tersusun dari dua kata: Islam dan tambahan ”-isasi”. Sebagai agama, Islam secara sederhana dapat diartikan sebagai agama yang diwahyukan Allah. kepada Muḥammad melalui perantara Jibril. Definisi ini tidak akan cukup untuk menggambarkan apa itu Islam [-isasi]. Untuk itu perlu kiranya divisualisasikan apa itu agama, *religion*, *dīn* dan relasinya dengan cara pandang.

Secara sederhana tiga kata pertama memiliki kesamaan arti, meskipun secara filosofis para sarjana memiliki perbedaan pandangan yang cukup signifikan. Émile Durkheim dan Spencer melihat agama (*religion*) sebagai seperangkat sistem kepercayaan dan praktik yang berhubungan dengan elemen-elemen suci. Agak berbeda Dewey lebih tertarik mengartikannya sebagai serangkaian proses pencarian manusia terhadap cita-cita abadi dan umum, meskipun harus mengalami pelbagai cobaan. Jika kedua definisi tersebut dihubungkan akan mendapatkan perngertian agama sebagai serangkaian proses pencarian manusia terhadap suatu kekuatan gaib yang hebat.[6]

Jika ketiga nama tersebut menilai agama dari sudut pandang sosiologi, maka penulis melihat penting untuk mengaitkan pendefinisian Islam dengan istilah *dīn.* Istilah tersebut memiliki asal kata yang sama dengan beberapa istilah

---

[6] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Carol Cosman (New York: Oxford University Press, 2001), 26-27. Agama dalam definisi semacam ini mengandung ciri-ciri: 1. Kepercayaan kepada wujud supranatural (Tuhan) 2. Pembedaan antara yang sakral dan yang profane 3. Melakukan ritual yang berpusat pada obyek sacral. 4. Tuntunan moral yang diyakini ditetapkan oleh Tuhan. 5. Perasaan takjub, misteri, harap, cemas, merasa berdosa, memuja, dsb yang dihubungkan dengan Tuhan. 6. Sembahyang, berdoa atau berkomunikasi dengan Tuhan. 7. Memiliki konsep hidup di dunia yang dihubungkan dengan Tuhan. 8. Membentuk kelompok sosial seagama, seiman atau seaspirasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lain, seperti: keterhutangan (*dayn*), memberi hutang (*dayana*), berhutang (*dāna*), penguasa (*dayyān*), membangun kota, membudayakan dan memanusiakan (*madana*) serta peradaban (*tamaddun*). Dampak logis dari relasi semantik semacam ini akan mengidentifikasikan bahwa agama (*dīn*) merupakan menifestasi pembayaran seorang yang terhutang kepada pemberi hutang. Tempat di mana *dīn* diimplementasikan hingga menjadi tempat beradab dan berbudaya disebut *madīnah*.

Pendapat ini mirip dengan gagasan Seyyed Hossein Nasr, yang membagi Islam menjadi dua. *Pertama*, Islam adalah agama yang diwahyukan dengan perantara al-Qur'ān. *Kedua*, Islam terbagi tiga tingkatan: (1) sikap menerima wahyu Tuhan; (2) sikap menerima hukum Tuhan (hukum alam); (3) sikap yang menunjukkan kepada makna tertinggi dari suatu kebenaran. Bagi Nasr, Tuhan tidak memberikan perbedaan makna kebenaran yang berbeda kepada para Nabi-Nya. Ungkapan terakhir tersebut dapat dirujuk dan menjadikan Islam [-isasi] sebagai [proses] sesuatu yang menuntut ketundukan atas kesatuan struktur kekuasaan, hukum serta segala macam minat manusia guna membangun sosio-kultur yang mampu berjalan beriringan dengan hukum dan pemerintahan yang adil, serta sistem kehidupan yang teratur berdasarkan wahyu.[7] Jadi, Islamisasi merupakan proses penciptaan korelasi antara Islam sebagai *dīn* dengan segala aspeknya.

Secara umum, dalam memahami Islamisasi sarjana Muslim terbagi tiga. *Pertama*, Nasr mengartikan Islamisasi ilmu sebagai proses penyerahdirian kepada

[7] Adnin Armas, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (Diskusi Kelas tidak Dipublikasikan).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tuhan. Caranya dengan membersihkan diri dari dunia sains yang mencoba memonopoli teologi dalam Islam, terlebih dalam hal-hal yang berhubungan dengan interpretasi fakta dan formulasi teori ataupun konsep-konsep tertentu. Nasr juga memandang bahwa jika para sarjana Barat secara tegas melihat paradigma pemikiran seseorang itu diwarnai oleh nilai-nilai yang mereka pegang, maka tentunya demikian halnya dengan Muslim.[8] Mereka harus melakukan hal yang sama, yaitu menjadikan nilai-nilai Islam sebagai warna dominan dalam segala persoalan dalam hidup.

Kedua, al-Faruqi mengartikan Islamisasi sebagai pemfokusan kembali makna ilmu dalam setiap disiplin yang berkembang hingga dapat serasi dengan prinsip-prinsip dasar Islam dalam segala aspek: data, strategi, metodologi serta pelbagai permasalahannya. Dengan pernyataan itu, al-Faruqi juga menolak penyebutan Islamisasi sebagai "ayatisasi" atau menginduksikan pelbagai dalil *naqlī* ke dalam sains. Menurutnya, semua cabang pengetahuan harus ditata ulang hingga menunjukkan relevensinya dengan Islam yang dasarnya adalah *al-tawḥīd*. Islamisasi ilmu adalah segenap untaian panjang yang saling terhubung. Berawal dari proses perumusan kembali definisi setiap cabang ilmu; penyusunan ulang data pendukung; pengkajian kembali segala argumentasi dan rasionalitas yang berkaitan dengan akumulasi data; penilaian ulang segala kesimpulan dan interpretasi; pembentukan ulang tujuan melalui metode yang dapat menjadikan ilmu kaya akan visi, makna dan nilai-nilai lainnya. Produk yang dihasilkan melalui sistem proses itu masih akan diperpadukan dengan elemen-elemen dalam

[8] Seyyed Hossein Nasr, "Religion and Secularism Their Meaning and Manifestation in Islamic History", *The Islamic Quarterly*, vol. 6, no. 1 & 2 (Januari-April, 1961), 125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tradisi Islam melalui rangkaian proses mengeliminasi, reformulasi, analisis, interpretasi dan penyesuaian sesuai nilai-nilai dan cara pandang Islami, serta dilengkapi dengan penyebaran gagasan dalam bentuk manuskrip ilmiah dari proses Islamisasi. Untuk mendukung gagasan tersebut, al-Faruqi menawarkan *al-tawḥīd* sebagai basis metodologi dalam proses Islamisasi ilmu.[9]

Ketiga, Islamisasi diartikan sebagai pengislaman cara pandang, tokohnya adalah al-Attas. Baginya, yang perlu diislamkan bukan hanya sebutan maupun individunya, namun basis filosofis, metode, bangunan pemikiran dan konsep-konsep yang dianggap memarginalkan nilai-nilai metafisika ataupun yang secara jelas telah bertentangan dengan Islam. Islamisasi ilmu digambarkan sebagai rangkaian proses pengujian kritis terhadap asumsi, konsep, metode, ataupun teori-teori dasar dari sains, utamanya yang berkaitan dengan rasionalitas, asal-usul alam semesta, manusia, realitas tampak dan pengklasifikasian ilmu pengetahuan. Rangkaian proses ini bertujuan untuk memperoleh batasan dan kaitan antardisiplin keilmuan. Setelah itu, dilanjutkan dengan proses memasukkan elemen penting dari konsep kunci Islam ke dalam setiap disiplin keilmuan modern yang relevan. Konsep-konsep basis tersebut meliputi kajian tentang manusia, *dīn*, keadilan, ilmu, tindakan yang benar serta konsep perguruan tinggi (universitas: *jāmi'ah*)

[9] Prinsip-prinsip tersebut mencakup; *tawḥīd Allāh*, kesatuan penciptaan, kebenaran, ilmu, kehidupan dan kemanusiaan. selain itu, al-Faruqi juga menggariskan konsep dan kerangka kerja dalam islamisasi, yang tujuan pokoknya adalah; menguasai disiplin ilmu modern, warisan Islam, menentukan relevansi Islam yang tertentu bagi setiap bidang ilmu modern, mencari cara untuk melakukan sintesis yang kreatif antara lain ilmu modern dan ilmu warisan Islam, dan melancarkan pemikiran Islam ke arah jalan yang mampu membawa kepada pemenuhan kehendak Tuhan. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 34-56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang berperan sebagai institusi pendukung manifestasi dari semua mata rantai proses tersebut.[10]

Menyikapi perbedaan definisi tersebut, penulis coba menawarkan pandangan yang diusung oleh Ibrahim Ragab dan Louay M. Safi yang mencoba untuk mendamaikan ketiganya. Mereka menghadirkan Islamisasi ilmu sebagai satu proses yang berkaitan dengan persoalan metodologi dan epistemologi dalam proses penciptaan satu disiplin keilmuan baru. Apa yang ditawarkan berupa proses "penyandingan kreatif" serius (*creative engagement*) antara sumber-sumber pengetahuan dalam Islam dengan sains modern yang mencakup metode-metode ataupun *grand theory* sains yang berkembang. Penyandingan ini bertujuan memperbaiki jalur pertemuan antara wahyu dan observasi empiris.[11]

Dari konkurensi makna Islamisasi di atas tampak jelas bahwa Islamisasi bukanlah sekadar "ayatisasi" fenomena ataupun ekspresi atas ketidakmampuan Muslim dalam mencetuskan suatu konsep keilmuan yang kreatif dan mandiri.[12] Islamisasi tidak hanya sekadar proses pengurangan ataupun penambahan elemen tertentu ke dalam disiplin-disiplin keilmuan yang sudah ada, tapi sebagai rangkaian proses aransemen ulang atau bahkan menciptakan suatu disiplin keilmuan. Hal ini berlangsung melalui riset yang panjang atas ide dasar, wacana ataupun *grand theory* yang telah menjadi fondasi dari perkembangan keilmuan

---

[10] Islamisasi *is liberation of man first from magical, mythological, animistic, national-cultural tradition (opposed to Islam), and then from secular control over his reason and his language*." al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 42-44.

[11] Ibrahim Ragab, ''Creative Engagement of Modern Social Science Scholarship: A Significant Part of the Islamization of Knowledge Effort," *Intellectual Discourse*, vol.5, no.1 (t.th.), 35-49. Louay M. Safi, "The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in its Second Decade," *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 10 no.1 (tth.), 23-48

[12] Zainal Abidin Bagir, et al. (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, 189-190.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tertentu. Media yang digunakan berasal dari sumber autentik dan otoritatif dalam Islam serta dijalankan melalui *saintific method* yang dapat dipertanggungjawabkan.

Proses tersebut masih berlanjut dengan "pemasaran" gagasan. Ini dilakukan karena Islamisasi secara langsung telah bersinggungan dengan dua arus utama dalam dunia keilmuan, yaitu Islam dan non-Islam. Dampaknya, Islamisasi tidak bisa hanya berbincang tentang tradisi dan warisan Islam yang berupa karya klasik (*turāth*), tapi juga harus memperhatikan perkembangan keilmuan kontemporer yang mengedepankan unsur kontinuitas dan diskontinuitas historis. Seluruh rangkaian proses tersebut harus berangkat dengan basis dasar yang jelas, *worldview* Islam. Terlepas dari segala kritik, proses Islamisasi ilmu tidak mungkin terjadi tanpa pemahaman yang benar tentang prinsip epistemologis, sistem, pengorganisasian serta elemen-elemen kunci lain dalam ilmu.[13] Persoalan yang tersisa, apakah yang harus dimurnikan? Apa pula yang harus difokuskan kembali? Jawaban dari keduanya akan dibahas tersendiri dalam bagian lain.

Jadi, jika kita rangkai kata Islamisasi dan ilmu dapat dinyatakan bahwa gabungan kedua terma tersebut memiliki dua pengertian. *Pertama* sebagai rangkaian proses pembentukan ilmu dan nilai-nilai Islam sebagai dasar struktur hukum, kekuasaan dan perangkat lain yang teratur dan saling berkaitan hingga dapat membentuk suatu totalitas kehidupan yang rapi. *Kedua*, Islamisasi adalah satu proses pemurnian (*tazkīyah: purification*) sekaligus pemfokusan kembali

[13] Sebagai contoh menurut Joseph A. Schumpeter tahapan ekonomi modern mencakup; sejarah pemikiran dan praktek perekonomian, statistik, teori dan sosiologi ekonomi. Selain itu ia juga menilai penting atas sosiologi, logika, psikologi dan filsafat yang berkaitan dengan ekonomi. Lihat: Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (London: George Unwin and Allen, 1961).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*taḥdīd: appointment*) segala pandangan dasar, ide, gagasan, pemikiran, asumsi, teori serta orientasi-orientasi besar dalam satu disiplin pengetahuan kepada nilai-nilai yang diajarkan Islam. Pengertian pertama berkonotasi menjadikan sikap toleran sebagai panduan dalam menjembatani perbedaan paradigma yang ada antara sains dan agama, sedangkan perspektif kedua mencoba menempatkan nilai-nilai dasar dalam agama sebagai alat ukur validitas suatu ilmu.

Selain itu, dari sudut pandang filosofis, objek kajian ilmu dalam Islam lebih luas dari lingkup kajian sains modern. Jika sains lebih menitikberatkan persoalan fisik, empiris dan rasional, maka Islam mengikutsertakan metafisika, metaempirik maupun metarasional. Perbedaan ini juga mempengaruhi penerapannya, setidaknya seperti yang diperlihatkan oleh beberapa varian Islamisasi ilmu di Indonesia kontemporer.[14] Dari pelacakan terhadap beberapa literatur penulis menemukan setidaknya ada beberapa model integrasi ilmu: versi al-Attas, al-Faruqi, Sardar maupun para cendekiawan Nusantara seperti Kuntowijoyo dengan integrasi Strukturalisme-transendental; integrasi Bermazhab Pohon Ilmu yang diprakarsai Imam Suprayogo; integrasi-interkoneksi oleh M. Amin Abdullah; Integralisme Islam diusung Armahedi Mahzar; dan Kesatuan Wujud (realitas) digagas Mulyadhi Kartanegara.

B. *Worldview* Islam: Sebagai Cara Pandang

Dalam Islamisasi ilmu, pandangan alam (*worldview*) merupakan istilah yang jamak digunakan. Ninian Smart menyebut *worldview* sebagai ideologi,

[14] Meskipun antara Islamisasi dan integrasi ilmu memiliki perbedaan yang cukup mendalam, namun dalam hal ini untuk melacak klasifikasi Islamisasi ilmu di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari pembahasan tentang tema integrasi ilmu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keyakinan ataupun segala macam hubungan batin seseorang pada yang hakekatnya merupakan motor penggerak perubahan dan keberlangsungan moralitas sosial masyarakat.[15] Tidak jauh berbeda, Thomas F. Wall mensinyalir *worldview* sebagai seperangkat sistem keyakinan integral mengenai realitas hakiki dari eksistensi manusia dan alam.[16] Keduanya tampak sepakat bahwa istilah *worldview* menggambarkan satu cara pandang, bangunan teori pengetahuan dari konsep ataupun berbagai spektrum fenomena yang melatarbelakangi pembentukannya. Dengan kata lain, *worldview* dapat digunakan untuk menggambarkan suatu bangunan sistem berpikir dengan standar tertentu baik itu saintifik, ideologis, sekuleris, animistis ataupun teologis. Jadi, meskipun sejatinya kata *worldview* bersifat netral, namun setiap usaha mengartikan *worldview* dengan tepat tidak akan mungkin terwujud tanpa adanya istilah penegasnya.

Untuk menyebut contoh, jika kita menyebut istilah *worldview* ekonomi kapitalis, maka tidak mungkin untuk mengabaikan unsur-unsur Materialisme, Kapitalisme, Determinisme, Darwinisme atau bahkan pandangan lain yang dominan di era atau tempat dicetuskan suatu gagasan tentang ekonomi. Mari kita amati satu spektrum, yaitu kapitalisme. Peran kapitalisme tampak jelas dengan adanya ide tentang "perdagangan bebas" ataupun "modal minimal dengan keuntungan maksimal".[17] Fakta paling jelas ditunjukkan oleh PBB melalui UNDP yang merumuskan *Human Development Index* dengan indikatornya mencakup

---

[15] Menyikapi hal ini, Smart menyatakan bahwa bahasa Inggris masih belum memiliki satu istilah khusus yang mempu memvisualisasikan gagasan tentang realitas ideologis maupun keagamaan. Ninian Smart, *Worldview, Crosscultural Explorations of Human Belief* (New York: Charles Sribner's Sons, t.th.), 1-2.

[16] Thomas F. Wall, *Thinking Critically About Philosophical Problem, A Modern Introduction* (Australia: Wadsworth, 2001), 532.

[17] Karl Marx, et al., *The Communist Manifesto* (T.t.: The Floating Press, 2009), 146.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendapatan per kapita, panjang usia hidup dan tingkat pendidikan yang dicapai.[18] Ketiga hal tersebut secara gamblang telah memperlihatkan bahwa kesejahteraan menjadi isu yang sangat tergantung pada faktor materialistik, sedangkan segala yang berada di luar capaian indra pasti akan dikesampingkan. Ini mengisyaratkan bahwa *worldview* seorang ekonom kapitaslis setidaknya memfokuskan dirinya dalam unsur-unsur kebudyaan, sosial, keuntungan dan kekuasaan.[19] Tesis Foucault menjadi terverifikasi jelas bahwa prinsip ilmu ekonomi dari seorang ekomon kapitalis akan menuntunnya pada pencapaian kekuasaan dalam bidang materialistik. Bagi seorang kapitalis atau ahli ekonomi segala macam aktivitas ilmiah, sikap ataupun perilaku yang dikerjakan tidak akan terlepas dari prinsip ataupun nilai-nilai Kapitalisme yang melatarbelakangi dirinya. Oleh kerena itu, baginya tanggung jawab sosial sekaligus akademis akan terakumulasi dalam bentuk cara pandangnya yang materialistik, yang tidak langsung telah menggambarkan pola *worldview* dalam dirinya.

Hal berbeda tentunya kita dapati ketika istilah *worldview* disandingkan dengan Islam. *Worldview* tidak lagi terbentuk dari prinsip-prinsip seperti sebelumnya, namun berdasarkan elemen-elemen dasar keislaman. Permasalahan yang muncul adalah bagaimana cara yang sebaiknya untuk menemukan prinsip dasar atau landasan yang Islami. Ini sendiri merupakan dilema yang tidak begitu saja dapat diselesaikan. Untuk melacak jawaban dari permasalahan ini, tampaknya perlu kita tarik ke belakang bagaimana cendekiawan Muslim merumuskan hal ini.

---

[18] Mark McGillivray, "The Human Development Index: Yet Another Redundant Composite Development Indicator?", *World Government*, vol. 19, no. 10 (Great Britain: Pergamon Press, 1991), 1461.
[19] Ninian Smart, *Worldview, Crosscultural*, 2. Alparslan Açikgenç, *Islamic Science*, 30-31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebelum itu perlu kita ingat bahwa istilah *worldview* muncul di era modern, maka tidak mungkin akan kita temukan kata yang sama dalam tradisi Muslim terdahulu. Meskipun demikian, dalam tradisi keilmuan Islam kita dapat menemukan beberapa istilah yang memiliki kesamaan gagasan tentang ini, seperti: *al-Mabda' al-Islāmī* (prinsip Islami) milik al-Nabhani, *al-Taṣawwur al-Islāmī* (pandangan Islam) punya Sayyid Quṭb dan ada juga al-Attas yang menawarkan pengertian *ru'yat al-Islām li al-wujūd* yang secara bebas dapat kita terjemahkan sebagai pandangan Islam tentang realitas.

Secara global, ketiga nama tersebut memiliki satu ide yang sama, yaitu: bangun pemikiran Islam terhadap segala sesuatu dimulai dari pernyataan keimanan (*shahādah*), melalui pernyataan ini pula seorang Muslim telah mendeklarasikan kesediannya untuk menggunakan cara pandang yang telah inheren dalam Islam. Satu cara pandang yang menjelma sebagai bangunan keilmuan rasional yang berangkat dari konsep ketuhanan dan berimplikasi terhadap keseluruhan aktivitas. Keimanan harus dibangun di atas satu keyakinan terhadap hakikat ketuhanan dan kenabian. Keyakinan ini terbentuk dari akumulasi keyakinan dasar yang dibangun menjadi satu pola pikir yang tertanam dalam hati. Ini artinya, iman juga mengatur hubungan manusia dengan segala sesuatu yang diteguhkan oleh satu cara pandang tentang realitas (*wujūd*) dan kebenaran (*ḥaqq*) yang dapat ditangkap oleh hati.[20]

[20] M. Shaykh Aṭif al-Zayn, *al-Islām wa Idulujīyāt al-Insān* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989), 13. Sayyid Qutb, *Muqawwamāt al-Taṣawwur al-Islamī* (T.t.: Dār al-Shurūq, t.th.), 41. Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena*, 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islamic worldview bukan sekadar keterlibatan akal manusia terhadap dunia fisik yang mencakup segala aspek: sosio-historis, politik, ekonomi dan kultur, tetapi melingkupi pula aspek ukhrawi. Dengan kata lain, pandangan alam Islam merupakan *aqīdah fikrīyah*, yaitu satu sistem kepercayaan berlandaskan akal yang dibangun atas asas tanggung jawab dan kepercayaan terhadap keesaan Tuhan (*tawḥīd*). Hal ini kemudian dimanifestasikan dalam pola pikir dan hati setiap Muslim. Manifestasi ini selanjutnya akan mempengaruhi seluruh pola pikir dan cara pandang mereka utamanya mengenai seluruh elemen kehidupan, baik yang berkaitan dengan kebenaran maupun realitas empiris.

Dengan standar *aqīdah fikrīyah* semacam ini seorang akademisi Muslim tidak bisa terlepas dari tanggung jawab sebagai akademisi sekaligus Muslim. Satu beban akademisi yang tidak hanya berbicara mengenai fungsinya sebagai makhluk sosial (*insānīyah*), namun juga memiliki keterhubungan ketuhanan (*ilāhīyah*). Fungsi *insānīyah* tercermin dalam segala problematika kehidupan yang tidak pernah berhenti yang melahirkan satu metodologi yang tidak statis. Untuk itu, usaha untuk mendapatkan satu cara baru yang menjadi watak dasar dalam Islam adakalanya terlahir dari pengalaman diskursif yang kerap kali distimulus oleh pengalaman dunia nyata. Suatu interaksi akan menumbuhkan satu prosedur berpikir tertentu, yang tentunya tetap harus berpegang pada fungsi *ilāhīyah*.

Persoalan selanjutnya adalah perbedaan observasi atas fenomena yang dialami tentunya akan melahirkan beberapa varian prosedur, akurasi, validitas dan beberapa poin penting dalam mencapai satu pengetahuan ilmiah. Dalam menyikapi hal ini cendekiawan Muslim tampaknya terbagi ke dalam dua aliran,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kita sebut saja dualistik (*double standard*) dan integralistik (*tawḥīdī*). Dualistik melahirkan cara pandang yang menyatakan bahwa dalam menyimpulkan satu validitas ataupun problematika keilmuan dapat memunculkan dua kebenaran, yang terkadang saling bertolak belakang. Dawam Rahardjo menilai tipe ini sebagai tipe yang menjunjung hasil kesepakatan yang dinilai sebagai kebenaran.[21] Kebenaran yang dihasilkan adalah kebenaran dalam lingkup pengetahuan yang tentatif dan relatif. Model pertama ini adalah model yang masih menerima dan sangat terbuka terhadap falsifikasi sebagaimana disinggung oleh Carl Popper. Meskipun demikian, seringkali ditemukan data dan fakta penemuan yang berbeda ataupun pertanyaan-pertanyaan yang meragukan validitas kebenaran ini, bahkan tanpa adanya fakta-fakta empiris pun sangat mungkin seseorang akan merasakan keganjilan terhadap kebenaran yang dihasilkan penelitan ini.

Menurut Raharjo perlu dipertanyakan apakah cara yang ditempuh tersebut telah mampu menemukan hakikat realitas yang sebenarnya. Atas dasar pemahaman seperti ini, para cendekiawan kemudian berusaha menelusuri beberapa kemungkinan yang mampu melahirkan cara baru untuk menangkap hakikat realitas. Cara lama menurut Raharjo mungkin hanya mampu menangkap realitas lama, sedangkan cara baru sangat dimungkinkan hanya mampu menyajikan hakikat kekinian. Dengan demikian dualistik menempatkan perubahan sosio-historis dan kesepakatan para peneliti sebagai acuan utamanya.[22]

---

[21] M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1999), 118.
[22] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berbeda dengan model pertama, cara integralistik (*tawḥīdī*) mencoba menangkap prinsip-prinsip dasar dari hakikat suatu realitas dalam Islam sebagai satu pandangan hidup yang saling terkait. Ia tidak terpisah oleh waktu, kondisi, hasil observasi atau hal lainnya. Membincang Islam sebagai pandangan hidup sudah seharusnya juga diikuti dengan pendeklarasian Islam sebagai susunan konsep tentang seluruh aspek dalam lingkup kehidupan. Islam sebagai *worldview* tidak semata-mata mengatur etika beribadat, namun mendiskusikan gagasan-gagasan mendasar tentang Tuhan, manusia, ilmu, iman, kehidupan dan beberapa hal lainnya. Wacana-wacana ini secara epistemologis akan membantu manusia dalam melihat, mengkaji, memaknai dan menghukumi segala *wujūd* (realitas) yang ada.

Wujud yang dimaksud menurut tampaknya telah diinterpretasikan dengan sangat baik oleh al-Ghazāli, Ibn ‘Arabī ataupun Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Nama-nama sufi dan filsuf tersebut menegaskan bahwa segala macam realitas tampak sejatinya merupakan *tajallī* Tuhan di alam semesta ini. Oleh karenanya siapa yang ingin mengetahui Tuhannya, maka ia harus mengenal alam semesta ini.[23] Pandangan inilah yang melatarbelakangi kelahiran konsep *wahdat al-wujūd*. Gagasan semacam ini seakan ingin mengatakan bahwa realitas segala sesuatu menurut sebab adanya merupakan suatu refleksi dari eksistensi satu realitas yang sebenarnya dari *Wujūd* (Tuhan). Pernyataan bahwa kebanaran yang dihasilkan

[23] Ibn ‘Arabī, *Al-Futuhāt al-Makkiyah, al-Ṣafr: 2,* ed. Othman Yahya (T.t.: al-Maktabah al-‘Arabiyah, 1980), 319-320. Ibn ‘Arabī, *Al-Naṣ al-Kāmil li Kitāb al-‘Awāṣim min al-Qawāṣim*, vol. 1 (Mesir: Dār al-Turāth, t.th.), 18, 119.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah kebenaran dalam lingkup pengetahuan yang tentatif dan relatif menurutnya tidaklah ilmiah.

Jadi, *worldview* Islam tampaknya merupakan suatu cara pandang tentang realitas dan kebenaran. Realitas dan kebenaran yang dimaksud bukan hanya kontemplasi akal mengenai dunia fisik ataupun keterlibatan manusia dalam kultur, masyarakat, politik, sejarah serta hal-hal lain dalam kehidupan seperti yang ditawarkan oleh Barat sekuler. Realitas dan kebenaran dimaknai sesuai hasil kajian dalam aspek metafisika tentang dunia empiris dan tidak tampak. Kedua unsur tersebut harus saling terhubung secara mendalam, dengan aspek akhiratnya sebagai signifikansi purna dan final. Ini karena substansi agama yang terdiri dari nama, doktrin, sistem teologi, dasar keimanan, ibadah serta pengamalannya sudah lengkap, sempurna dan autentik. Tidak membutuhkan perubahan dan perkembangan dalam hal-hal yang sudah jelas. Selain itu, *worldview* Islam menolak pendikotomian metodologi menjadi objektif-subjektif ataupun historis-normatif. Realitas dan kebenaran dalam cara pandang Islam harus dilihat secara *tawḥīdī* (integral) dan arsitektonis dari sumber wahyu yang didukung akal dan intuisi walaupun terkadang juga memerlukan pembuktian logis ataupun empiris.[24]

C. Teori Besar tentang Islamisasi Ilmu

Secara umum ketika membincang istilah Islamisasi ilmu kontemporer para akademisi tidak dapat mengesampaingkan dua nama populer, al-Attas dan al-

[24] Intuisi merupakan pemahaman lansung tanpa perantara tentang kebenaran agama, realitas (eksistensi dan esensi) dan wujud Tuhan. Oleh karena itu, intuisi tidak selalu berkaitan dengan pemahaman lansung oleh subjek yang mengetahui tentang sesuatu, baik dirinya ataupun orang lain dalam konsisi sadar. Sayyed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics*, 119.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Faruqi. Mereka mencoba menyuguhkan satu analisis tentang metodologi Islamisasi ilmu, utamanya dalam beberapa karya tulis mereka, seperti *Islam and Secularism* (1993) dan *Islam and The Philosophy of Science* (1989) keduanya buah karya al-Attas dan *Islamization of Knowledge: General Principles and Work-plan* (1982) yang ditulis oleh al-Faruqi.

1. Syed M. Naquib al-Attas

Dalam pandangan al-Attas secara umum Islamisasi merupakan proses pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animisme, nasional-kultural, dan paham sekuler, kemudian memasukkan unsur-unsur konsep dasar Islam ke dalam setiap disiplin. Bagi al-Attas, proses tersebut dimulai dari proses purifikasi ilmu dari unsur-unsur mitologi, magis, fanatisme kultural, serta aksioma dalam bangunan ilmu pengetahuan modern dan kemudian dilanjutkan dengan memasukkan konsep-konsep kunci dalam Islam ke setiap cabang ilmu pengetahuan yang sudah dipurifikasi. Ia juga membuat satu distingsi antara ilmu yang Islami dan non-Islami. Tipe pertama, adalah jenis pengetahuan yang dilahirkan dari satu cara pandang dan pemahaman yang benar mengenai konsep-konsep agama, manusia, ilmu, keadilan, amal yang benar, serta universitas sebagai implementasi semua konsep tersebut dan beberapa konsep lain yang berkaitan. Model kedua bertanggung jawab atas lahirnya marginalisasi unsur-unsur metafisik dan keimanan pada metode, konsep, asumsi dan teori sains tentang alam semesta,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

asal-usulnya, rasionalitas, eksistensi dunia nyata, ataupun klasifikasi tentang ilmu, yang mencakup batasan dan kaitan antar satu ilmu dan hubungan sosialnya.[25]

al-Attas mensinyalir bahwa persoalan yang mendasar dalam Ilmu pengetahuan yang berkembang dalam wacana para cendekiawan Muslim saat ini sangat didominasi oleh nilai Barat modern-sekuler. Peradaban Barat modern yang menurutnya dipenuhi pelbagai problematika telah menjelma sebagai satu cara pandang yang telah menghilangkan maksud dan tujuan sejati dari ilmu. Dalam perspektitif al-Attas Westernisasi ilmu merupakan satu produk yang berasal dari kebingungan dan skeptisisme kompleks dalam peradaban mereka. Westernisasi menjadikan unsur keraguan-raguan dan praduga sebagai inti mendasar dari suatu epistemologi sekaligus metodologi ilmiah. Hal ini menjadikan spekulasi filosofis sekular dan kemampuan rasional manusia sebagai intinya. Dampaknya, ilmu sekaligus nilai-nilai moral, etika dan sangat dikendalikan oleh rasio, selalu berubah dan mengedepankan Konsensus.[26]

Hal-hal tersebut terakumulasi dan menghasilkan cara pandang yang berdiri di atas visi intelektual, psikologis budaya serta peradaban Barat. Lebih lanjut, menurut al-Attas ada lima inti persoalan yang terkandung dalam visi berpikir Barat: (1) akal sebagai satu-satunya petunjuk kehidupan manusia; (2) lahirnya sikap dualistik antara kebenaran dan realitas; (3) menjunjung tinggi cara pandang dan nilai-nilai sekuler; (4) mengedepankan doktrin humanisme; dan (5) menjadikan unsur sejarah sebagai faktor dominan dalam nilai-nilai bawaan dan

---

[25] Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, edisi kedua, 1993), 42-44.
[26] Lihat definisi Syed Muhammad Naquib al-Attas mengenai ‘peradaban Barat’ dalam karyanya *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 133-35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

eksistensi kemanusiaan.[27] Intinya al-Attas ingin mengatakan bahwa Ilmu di Barat merupakan media yang terbaik dalam menyebarkan cara pandang, pandangan hidup sekaligus nilai-nilai dalam kebudayaan mereka. Elemen mendasar yang mereka dakwahkan adalah tidak ada unsur-unsur nilai tertentu (*value-free*) dalam ilmu pengetahuan.[28] tetapi sarat nilai (*value laden*).[29]

Oleh karena itu, al-Attas mengajukan pendefinisian tentang ilmu sebagai elemen mendasar yang harus disepakati. Jika dalam paradigma Barat Modern ilmu biasanya didefinisikan sebagai keyakinan yang benar yang bisa dijustifikasi (*Knowledge is a justified true belief)*, maka baginya *knowledge is the recognition of the proper places of things in the order of creation, such that it leads to the recognition of the proper place of God in the order of being and existence.*[30] Pernyataan ini menggambarkan bahwa dalam pendangan al-Attas ilmu (*knowledge*) ataupun proses pengilmuan (*knowing*) merupakan satu ketibaan makna ke dalam jiwa sekaligus sampainya jiwa kepada makna. Dalam definisi tersebut mengidentifikasikan bahwa ilmu adalah makna yang bersemayam dalam diri manusia.[31]

al-Attas menambahkan bahwa kemampuan intelektual manusia dapat dan mampu mencapai ilmu mengenai *noumena* sekaligus *phenomena*. Manusia menurutnya merupakan makhluk berakal. Akal adalah media yang menjembatani hakikat dari dunia fisika dan metafisika, *phenomena* dan *noumena*, makna dan

---

[27] Al-Attas, *Islam and Secularism*, 38-43, 137. Al-Attas, *Prolegomena*, 88; 99-108.
[28] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 49, 134.
[29] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, 134.
[30] Ibid., 26.
[31] Syed M. Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), 16-17. al-Attas, *Prolegomena*, 14-15; 133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

simbol, *makhlūq* dan *Khāliq*, *dalīl* dan *madlul*, mutlak dan nisbi, *baqa'* dan fana, jiwa dan fisik. Jadi akal merelasikan dunia inderawi dengan alam rohani. Melalui akal, manusia dapat mengalami (*experience*) alam wujud yang lebih tinggi serta bisa memadukan unsur jasmani dan rohani. [32]

Dengan pendefinisian ilmu sebagaimana disebut di atas, maka al-Attas menolak pelbagai anggapana yang menyatakan bahwa ilmu hanya melingkupi aspek-aspek fenomena (empiris) dan tidak noumena (metaempiris) atau anggapan bahwa mustahil bagi akal untuk mengetahui hakikat kebenaran. Penolakan ini dilatarbelakangi oleh anggapan al-Attas bahwa manusia adalah makhluk yang berbicara sekaligus berpikir. Ungkapan pada saat berbicara menurutnya merupakan cerminan akal, atau bentuk objektivikasi akal ke dalam dunia empiris (bahasa). Oleh karena itu, akal dan bahasa merupakan dua hal yang menggambarkan keterhubungan antara kandungan akal (batin) dab dunia empiris. Dengan ini relasi antara akal dan kenyataan dapat digambarkan sebagai akal merupakan cerminan realitas, adapun bahasa merupakan gambaran akal. Realitas metaempiris dalam Islam diterangkan oleh wahyu. Al-Attas melihat bahwa tanpa wahyu, ilmu akan dianggap sebagai satu-satunya pengetahuan yang otentik (*science is the sole authentic knowledge*).[33] Oleh karena itu, dalam Islam ada relasi antara akal, realitas dan wahyu. Jadi seluruh ilmu pengetahuan yang tidak dibangun dari ketiga hal tersebut adalah ilmu yang salah.

Media untuk mengobati persoalan ini menurut al-Attas adalah Islamisasi ilmu. Alasan yang dikemukakannya bahwa ilmu pengetahuan modern yang tidak

---

[32] Al-Attas, *Prolegomena*, 16; 123.
[33] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

netral, yang berasal dari refleksi kesadaran dan pengalaman orang Barat, telah dimasukkan ke dalam proposisi-proposisi filosofis, agama dan budaya.[34] Al-Attas menolak anggapan bahwa Islamisasi adalah satu proses labelisasi. Baginya, tidak seluruh hal yang berasal dari Barat harus ditolak, sebab ada pelbagai persamaan di samping perbedaan yang ada.

Al-Attas mewartakan Islamisai ilmu sebagai Islamisasi cara pandang. Oleh karenanya, individu yang ingin mengislamkan ilmu harus memenuhi beberapa persyaratan: *pertama*, dia harus mampu mengidentifikasi *Islamic worldview*. *Kedua*, harus mengerti dan memahami secara baik segala unsur-unsur kebudayaan dan peradaban Barat. Adapun proses Islamisasi yang dicanangkan al-Attas mencakup dua tahap. Tahap (1) mengisolasu segala aspek dan konsep kunci yang membentuk peradaban dan budaya Barat.[35] Tahap (2) memasukkan nilai-nilai Islam dan seluruh konsep kunci di Islam ke dalam setiap disiplin ilmu saat ini yang relevan.[36] Singkat dalam perspektif al-Attas, segala fakta yang tidak bersesuaian dengan cara pandang Islam merupakan fakta yang tidak benar.

Singkatnya, dalam pandangan al-Attas secara umum Islamisasi merupakan proses pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animisme, nasional-kultural, dan paham sekuler, kemudian memasukkan unsur-unsur konsep dasar Islam ke dalam setiap disiplin. Bagi al-Attas, proses tersebut dimulai dari proses purifikasi ilmu dari unsur-unsur mitologi, magis, fanatisme kultural, serta aksioma dalam bangunan ilmu pengetahuan modern dan kemudian dilanjutkan dengan

---

[34] Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas - An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), 237, 291.
[35] Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy*, 313.
[36] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memasukkan konsep-konsep kunci dalam Islam ke setiap cabang ilmu pengetahuan yang sudah dipurifikasi. Ia juga membuat satu distingsi antara ilmu yang Islami dan non-Islami. Tipe pertama, adalah jenis pengetahuan yang dilahirkan dari satu cara pandang dan pemahaman yang benar mengenai konsep-konsep agama, manusia, ilmu, keadilan, amal yang benar, serta universitas sebagai implementasi semua konsep tersebut dan beberapa konsep lain yang berkaitan. Model kedua bertanggung jawab atas lahirnya marginalisasi unsur-unsur metafisik dan keimanan pada metode, konsep, asumsi dan teori sains tentang alam semesta, asal-usulnya, rasionalitas, eksistensi dunia nyata, ataupun klasifikasi tentang ilmu, yang mencakup batasan dan kaitan antar satu ilmu dan hubungan sosialnya.[37]

2. Ismail Raji al-Faruqi

Secara umum konsep Islamisasi ilmu yang didakwahkan oleh al-Faruqi berkisaran pada usahanya dalam memfokuskan ilmu agar dapat selaras dengan prinsip-prinsip Islam. Menurutnya, seluruh disiplin harus ditata ulang hingga menunjukkan relevansinya dengan Islam yang dasarnya *tawḥīd*. Langkahnya mencakup tiga fase; penguasaan warisan ilmu Islam, penguasaan disiplin ilmu modern dan pembentukan awal ilmu-ilmu modern sesuai dengan kerangka kerja Islam.[38]

Dalam karyanya *Islamization of Knowledge*, al-Faruqi menekankan bahwa Islamisasi bukan sekadar induksi bukti-bukti *naqlī* ke dalam sains modern. Islamisasi merupakan satu rangkaian proses pemfokuskan kembali ilmu. Caranya

[37] Al-Attas, *Islam and Secularism*, 42-44.
[38] Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 30, 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan menyusun atau membangun kembali sains baik itu sastra maupun sains-sains sosial, humaniora maupun ilmu-ilmu pasti sambal menyuguhkan tujuan dan prinsip dasar yang konsisten dalam Islam. Sasarannya berkisar antara data, metodologi, strategi dan problematika lain dalam ilmu pengetahuan. Setiap objek kajian (disiplin ilmu) akan dikaji kembali sehingga menghasilkan korelasi yang baik dengan prinsip-prinsip dasar dalam Islam terutama yang berkaitan dengan metodologi, strateginya, data-data serta pelbagai problematikanya. Keseluruhan hal tersebut akan direformulasi ulang hingga mampu mengungkapkan relevensinya dengan Islam yang bersumberkan pada *tawḥīd*. Dengan demikian Islamisasi ilmu merupakan aktivitas keilmuan yang kegiatannya berisi rangkaian proses mengungkap kembali, mengorelasikan serta menyebarluaskan produknya kepada seluruh masyarakat.[39]

Islamisai ilmu merupakan satu *ijtihād* untuk meredefinisi dan merumuskan kembali batasan ilmu dengan melihatnya dari sudut lain, Islam. Sasaran proses ini berkisaran pada pemaknaan ulang ilmu, rekonstruksi kembali seluruh data yang terkait, mengkaji ulang segala argumentasi dan rasionalisasi yang berhubungan dengan data-data penelitian, untuk kemudian menilai kesimpulan dan penafsiran yang dihasilkan. Ini dilakukan guna memformulasikan kembali segala tujuan dari ilmu.[40]

Reformulasi ini dilakukan memperkaya nilai-nilai dan visi Islam dalam objek kajian. Proses ini dilakukan dengan cara menata ulang seluruh proposisi yang mendasar dalam ilmu pengetahuan dan menjaga keserasiannya denan nilai

[39] Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid It's Implications for Thought and Life* (Virginia: IIIT, 1992), 53-54.
[40] Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 30, 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dasar Islam, *tawḥīd*. Ide tentang *tawḥīd* tersebut dituangkan ke dalam proses yang oleh al-Faruqi sebut sebagai proses penyatuan antara disiplin ilmu kontemporer dan khazanah warisan Islam. Implementasinya dilakukan dengan menganalisa, menata dan menafsir ulang serta menyingkirkan beberapa aspek kemudian menyesuaikannya dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Islam (*Islamic values*).[41]

Secara konseptual al-Faruqi mengemukakan beberapa prinsip dalam Islamisasi ilmu yang semuanya berangkat dari prinsip *tawḥid*. Prinsip-prinsip tersebut mencakup: (a) prinsip keesaan (*tawḥīd*) Allāh; (b) penciptaan; (c) kebenaran; (d) ilmu; (e) kehidupan dan (e) kemanusiaan. Secara umum gagasan al-Faruqi tentang *tawḥīd* tidak seperti Murji'ah yang berhasil memisahkan antara Iman dan amal. *Tawḥīd* memang berarti pemisahan ontologis unsur-unsur ketuhanan dari seluruh alam, namun hal tersebut juga merupakan identitas yang menghubungkan semua elemen yang ada di alam, hal ini pula yang menjadikannya sebagai unsur dasar bagi integrasi mendasar dalam Islam sebagai agama dan peradaban. Gagasan ini menegaskan bahwa tidak ada di alam (ciptaan) ini yang mampu berperan sebagai Tuhan dalam arti apa pun. Tuhan adalah sepenuhnya selain ciptaan, alam dan, karenanya transenden, Dia adalah satu-satunya Wujud Transenden. Tidak ada yang seperti Dia. Tidak ada dalam dunia ciptaan yang dapat menjadi simbol bagi Tuhan, tidak ada yang dapat mewakili-Nya. *Tawḥīd* melihat keindahan mutlak hanya ada pada Tuhan dan di dalam

[41] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kehendak Yang diungkapkan-Nya dalam al-Qur'ān. Karenanya cara pandang harus dibangun dan disesuaikan dengan prinsip mendasar tersebut.[42]

Al-Faruqi menegaskan bahwa ilmu pengetahuan dan proses pencapaiannya harus berjalan atas dasar *ijtihād* rasio dengan memegang prinsip di atas. Rasio merupakan prinsip metodis, konstitutid dan esensi peradaban Islam, meskipun demikian rasio yang dimaksud tidak berarti memprioritaskan akal atas wahyu namun lebih sebagai penolakan terhadap setiap kontradiksi utama di antara kedua hal itu.[43] Pernyataan al-Faruqi tersebut menyiratkan bahwa setiap orang memiliki pola pikir yang berbeda dengan yang lain. Perbedaan ini terjadi karena perbedaan cara pandangan. Kualitas orang-orang yang mendeklarasikan *tawḥīd* Allāh tidak sama dengan mereka yang mengingkari-Nya.

Lebih jauh al-Faruqi dalam karyanya *al-Tawhid It's Implications for Thought and Life* menyebutkan bahwa *tawḥīd* merupakan prinsip utama dalam cara pandang sekaligus prinsip metafisika. *Tawḥīd* merupakan cara pandang umum mengenai realitas, kebenaran, dunia, waktu dan pelbagai unsur lain.[44] Dalam perspektif ini, *tawḥīd* merupakan prinsip teologis, sempurna dan teratur.

Prinsip *tawḥīd* tersebut kemudian dituangkan ke dalam dua belas kerangka kerja Islamisasi ilmu. Rangkaian langkah tersebut berupa: (1) penguasaan disiplin modern yang meliputi persoalan, prinsip-prinsip mendasar, pemilihan sekaligus penggunaan metodologi kajian, tema yang diusung beserta perkembangannya. Proses ini dilanjutkan dengan (2) peninjauan kembali disiplin ilmu yang berkaitan

---

[42] Al-Faruqi, *Al-Tawhid*, 18-21.
[43] Ismail Raji al-Faruqi, et al., *Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), 78-79.
[44] Abdul Rozak, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), 230.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan objek kajian. Dari kajian tersebut kemudian diperkuat dengan (3) penguasaan ilmu warisan Islam yang mendasar, yang berisi pelbagai prinsip ontologi dalam khazanah Islam. (4) penguasaan ilmu analisis yang berasal dari warisan para pemikir Muslim terdahulu. (5) mencari relevansi sekaligus hubungan yang mungkin dibentuk antara satu disiplin keilmuan modern (objek kajian) dengan disiplin ilmu serupa dalam Islam. Tahap kelima menggambarkan urgensi penentuan relevansi Islam yang spesifik untuk setiap disiplin ilmu.[45]

Untuk menemukan relevansi tersebut al-Faruqi memberikan tiga pertanyaan yang harus dijawab dengan benar. *Pertama*, pertanyaan tentang apa wujud peran dan sumbangsih yang disumbangkan Islam bagi pelbagai persoalan dalam disiplin-disiplin ilmu modern yang berasal dari al-Qur'ān maupun sumber-sumber lain termasuk gagasan-gagasan yang dihasilkan oleh para pemikir salaf dan modern dalam Islam. *Kedua*, pertanyaan mengenai seberapa dalam sumbangsih yang diberikan oleh Muslim dalam dunia keilmuan dibandingkan dengan apa yang telah dicapai oleh disiplin keilmuan serupa di era modern. *Ketiga*, apabila seorang Muslim tidak mendapatkan rujukan keilmuan yang ia butuhkan dalam tradisi keilmuan Islam, lantas ke mana ia harus merejuk? Persoalan disebut terakhir menggambarkan keadaan mayoritas sarjana Muslim di era ini. Mereka mengalami pelbagai kendala dalam merujuk khazanah disiplin keilmuan dalam Islam yang patut untuk dijadikan referensi, kendala tersebut adalah terbatasnya karya tulis cendekiawan Muslim yang dapat mereka rujuk. Khususnya dibandingkan dengan banyaknya referensi yang mampu mereka

[45] Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 28, 57-113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapatkan dari Barat modern. Perujukan memainkan peran vital dalam pembentukan pola pikir utamanya dalam usahanya dalam mengisi kekosongan dan memperluas visi seorang Muslim tentang disiplin keilmuan tersebut.

Langkah selanjutnya (6) pengujian disiplin ilmu modern yang menjadi objek kajian demi mendapatkan posisi yang jelas dan menentukan langkah selanjutnya yang harus diambil untuk menjadikan ilmu tersebut lebih Islami. (7) pengujian dan penilaian secara kritis disiplin keilmuan warisan Islam, dan mengkajia relevansinya dengan pemahaman terhadap, sebagai contoh, kandungan al-Qur'ān dan ḥadīth. Darinya akan diperoleh analisis atas kemungkinan terjadinya kesalahan dalam pemaknaan. (8) pengkajian segala persoalan yang melingkupi umat Islam dan mencari relevansinya dengan disiplin keilmuan yang sedang dikaji. Selain itu juga dilakukan (9) kajian mengenai persolan-persoalan yang membelit persoalan umat manusia keseluruhan. Lengkah kedua langkah terakhir ini dilakukan guna mendapatkan relevansi atau pengkontekstualisasian persoalan yang dihadapi dan menghadirkan inti-inti pokok persoalan yang membelit seluruh umat manusia secara umum maupun umat Islam khususnya. (10) melahirkan analisis dan sintesis yang kreatif. (11) pengacuan kembali disiplin dalam kerangka Islam, seperti kitab-kitab utama teks dalam universitas. Terakhir (12) melakukan pemasaran dan sosialisasi produk berupa disiplin pengetahuan yang sudah diislamisasi ke pelbagai penjuru dunia, khususnya melalui Lembaga-lembaga pendidikan terlebih lagi melalui karya tulis.[46]

[46] al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 57-113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari ke-12 langkah tersebut setidaknya dapat kita lihat gambaran dasar proses Islamisasi ilmu yang diinginkan oleh al-Faruqi. Kerangka bangunan Islamisasi al-Faruqi tampak jelas berawal dari konsep *tawḥīd* kemudian direlasikan dengan tiga fase Islamisasi. *Pertama*, fase ideologi. Fase ini berkaitan dengan pelbagai proses penggalian konsep-konsep dasar yang terkandung dalam al-Qur'an dan sunnah serta pelbagai disiplin keilmuan yang dikaji. *Kedua*, fase konseptual. Fase ini dikhususkan dalam memperdalami beraneka konsep yang terkandung dalam disiplin ilmu pengetahuan dan Islam. *Ketiga*, fase operasional. Tahap ini merupakan tahapan terakhir yang berupa proses implementasi rumusan konsep yang telah dipersiapkan dalam tahap sebelumnya. Pada tahap ini seluruh konsep-konsep yang dihasilkan akan coba direalisasikan dalam pengamalan secara nyata.[47] Sampai di sini tampak jelas bahwa ke-12 rangkaian Islamisasi yang diajukan al-Faruqi menggambarkan suatu usaha perumusan iman dalam hal ini *tawḥīd*, menjadi satu bentuk aktivitas, sikap dan perilaku ilmiah.

Sikap, aktivitas dan perilaku ilmiah semacam ini akan berimplikasi terhadap terbentuknya sistem epistemologis dalam satu disiplin keilmuan. Hal ini akan menjadikan terbukanya *tawḥīd* dan relevansinya terhadap pelbagai bidang kegiatan manusia baik secara individu maupun sosial kemasyarakatan. Singkatnya al-Faruqi ingin menjadikan *tawḥīd* sebagai satu tujuan sekaligus nilai kunci yang memberi makna terhadap seluruh bentuk disiplin keilmuan sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan, yang dimanivestasikan dalam bentuk aktivitas personal

[47] Ibid, 207-208.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan kemasyarakatan.[48] Ini dilakukan karena al-Faruqi menilai bahwa metodologi keilmuan tradisional penuh akan kelemahan dan tidak bisa menjawab pelbagai persoalan kontemporer. Kelemahan tersebut di antaranya: (1) terjadinya penyempitan makna konsep fikih, *faqīh*, *ijtihād* dan *mujtahid*. (2) metodologi tradisional disinyalir telah menjauhkan dan memisahkan antara gagasan dan tindakan, pikiran dan perbuatan serta puncaknya akal dan wahyu yang muaranya akan sampai pada dikotomi. Terakhir (3) metodologi tradisional memberikan ruang untuk terjadinya dualisme antara agama dan pemikiran. Untuk menghindari inilah konsep *tawḥīd* dikemukakan oleh al-Faruqi.[49]

Berdasarkan uraian yang telah dipaparkan, maka dapat disimpulkan bahwa: *pertama*, jika al-Attas lebih mengutamakan subjek Islamisasi ilmu maka al- Faruqi lebih mengutamakan objeknya. *Kedua*, jika al-Attas hanya membatasi pada ilmu kontemporer untuk objek Islamisasi ilmu-nya, maka al-Faruqi meyakini bahwa semua ilmu harus diislamkan. *Ketiga*, jika al-Attas mengawali dengan melihat dan menganalisa permasalahan yang muncul di dunia Islam sekarang ini adalah pengaruh eksternal (luar Islam) yang datang dari Barat, maka al-Faruqi mengawalinya dari masalah internal (tubuh umat Islam).

Terlepas dari perbedaan di atas, sejatinya ada beberapa kesamaan antara pemikiran al-Attas dan al-Faruqi mengenai ide Islamisasi ini. Di antara persamaan pemikiran kedua tokoh tersebut yaitu kesamaan pemikiran tentang ilmu. Menurut mereka ilmu itu tidak bebas nilai (*value-free*) akan tetapi syarat akan nilai (*value laten*). Keduanya juga meyakini bahwa peradaban yang dibawa oleh Barat adalah

---

[48] Moh. Roqib, *Ilmu Pendidikan Islam* (Yogyakarta: LKIS Pelangi Angkasa, 2009), 9.
[49] Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 34-36, 39-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

peradaban yang menjunjung tinggi nilai dikotomisme. Nilai ini tentunya bertentangan dengan nilai yang ada dalam ajaran Islam yaitu *tawḥīd*. Konsep ilmu menurut mereka harus berlandaskan pada metode ketauhidan yang diajarkan oleh al-Qur'ān. Mereka juga meyakini bahwa sumber dari semua masalah umat adalah sistem pendidikan terutama dalam problematika ilmu yang berkembang saat ini. Mereka melihat bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan satu solusi untuk mengatasi problematika umat tersebut.

D. Varian "Islamsiasi" Ilmu di Indonesia

Di Indonesia wacana tentang Islamisasi ilmu juga mengalami perkembangan. Meskipun penggunaan istilah ini juga masih menyisakan perdebatan tersendiri, namun dalam bagian ini peneliti mencoba menghadirkan beberapa pemikiran cendekiawan Muslim di Indonesia tentang wacana tersebut, di antaranya:

1. Strukturalisme-transendental: Kuntowijoyo

Integrasi Strukturalisme-transendental atau yang dikenal sebagai integrasi berparadigma sosial-profetik diintroduksi oleh Kuntowijoyo, seorang akademisi Muslim asal Yogyakarta. Istilah paradigma profetik sendiri sejatinya tidak lahir dari Kuntowijoyo secara langsung, namun dicetuskan oleh murid ideologisnya, Ahimsa-Putra. Kuntowijoyo sendiri lebih sering menyebut gagasannya sebagai pengilmuan Islam.[50]

[50] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 105.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam karyanya *Paradigma Profetik Islam*, Ahimsa tampak berusaha mereformulasi gagasan Kunto.[51] Ia memulai penjelasannya dengan menghadirkan definisi profetik, yang dalam bahasa Inggris sangat berkorelasi dengan fungsi kenabian yang sifatnya prediktif.[52] Oleh karena kenabian sebagai dasarnya, maka sumber utama ilmu adalah wahyu dan rasio manusia. Hubungan kedua hal tersebut menurut Kuntowijoyo mencakup tiga dimensi, yaitu: Humanisasi (*ta'murūn bi al-ma'rūf*), liberalisasi (*tanhawn 'an al-munkar*) dan transendensi (*tu'minūn bi Allāh*).[53] Dalam *Islam sebagai Ilmu*, tokoh kelahiran Yogyakarta, 18 September 1943 tersebut mengartikan humanisasi sebagai rangkain proses memanusiakan manusia seutuhnya.

Ide tentang humanisasi berawal dari penyelidikannya terhadap struktur kemasyarakatan yang sangat bergantung pada unsur-unsur materialistik dan sering melahirkan kekerasan serta kebencian. Humanisasi yang dimaksud tidak merujuk pada humanisme antroposentris, yang menurutnya, lahir dari kebudayaan dengan latar belakang nilai-nilai non-Islami dan menjadikan manusia sebagai penilai tunggal, tapi merujuk pada Humanisme teosentris yang dinilai lahir dari kepedulian Islam dalam menjaga harkat martabat manusia dan kemanusiaan. Oleh karena itu, Humanisme teosentris bagi Kuntowijoyo akan mendukung perkembangan struktur kebudayaan modern.[54]

---

[51] Menurut Ahimsa ide ini lahir karena Kuntowijoyo melihat adanya usaha menyamakan Islamisasi sebagai aktivitas intelektual yang sarat akan nilai-nilai keagamaan dengan aktivitas bisnis pragmatis. Lihat: Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos dan Model* (Yogyakarta: UGM Press, 2016).
[52] Robert B. Costello, et al. (eds.), *Random House Webster's College Distionary* (New York: Mc Graw-Hill, 1990), 1082.
[53] Gagasan ini terinspirasi dari Q.S. Āli 'Imrān: 110. Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, vii-ix, 100-103.
[54] Ibid., vii-ix.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam karyanya *Muslim tanpa Masjid*, Kuntowijoyo menjelaskan asumsi di balik kelahiran metode ini, yaitu: kesenjangan jarak sosio-historis antara masyarakat masa kini dengan kondisi Muslim di era Nabi. Muslim kala itu dipandang Kuntowijoyo sebagai masyarakat pra-industrial, homogen dan kesukuan (*tribal society*). Saat ini kondisi mereka telah menjelama sebagai masyarakat heterogen, kenegaraan (*civic society*) dan industrial bahkan pascaindustrial.[55] Oleh karenanya tujuan dari Strukturalisme-transendental tidak lain adalah mendekatkan jarak tersebut, hingga struktur dan prinsip sosial era Nabi mampu diterapkan pada konteks kekinian dan kedisinian.

Masih dalam karya yang sama, Kuntowijoyo menyinggung humanisme teosentris sebagai usaha untuk memusatkan diri kepada Tuhan, dengan maksud mencapai tujuan manusia itu sendiri. Humanisme teosentris dinilai perlu karena masyarakat sedang dalam tiga dilema besar, yaitu: dehumanisasi, agresivitas dan keterasingan. Dehumanisasi telah membawa sosial-masyarakat kepada objektivikasi teknologi, ekonomi dan politik, sedangkan, agresivitas sering memunculkan kriminalitas dan sikap lain yang memicu permusuhan secara fisik maupun psikis, adapun keterasingan (*loneliness*) telah memisahkan manusia dari kehidupan sosialnya dengan mementingkan individualitasnya (privatisasi) masing-masing. Apa yang dijelaskan Kuntowijoyo ingin menyatakan bahwa humanisme teosentris ingin menjunjung nilai-nilai emansipatoris pada

[55] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat. Oleh karenanya, humanisme teosentris yang dimaksud Kuntowijoyo lebih tepat kalau disebut humanisme teosentris emansipatoris.[56]

Untuk menjaga keberlangsungan nilai-nilai humanisme tersebut, menurut Kuntowijoyo diperlukan peran liberalisasi. Liberalisasi yang dimaksud adalah satu proses pembebasan manusia dari segala unsur-unsur yang menindas, menganiaya serta menyebabkan ketidakadilan. Sasarannya melingkupi empat area: struktur pengetahuan, sosial, ekonomi dan politik. Oleh karena itu liberalisasi juga harus digalakkan dalam usahanya membebaskan manusia dari jerat kemiskinan dan kesengsaraan dalam hidup bersosial masyarakat. Liberalisasi semacam ini menurutnya merupakan liberalisasi dengan menjunjung tinggi prinsip dan tanggung jawab profetik seorang manusia.[57]

Tujuan yang diinginkan Kuntowijoyo melalui liberalisasi adalah menyuguhkan makna yang lebih kreatif dari ayat *nahy munkar*. Bagi Kuntowijoyo, prinsip liberalisasi pada dasarnya identik dengan prinsip-prinsip dalam Sosialisme Barat, tapi tidak menjadikannya sebagai ideologi seperti yang terjadi pada Komunisme. Dia menjunjung semangat teologi pembebasan. Satu teologi yang dalam konteks ilmu berdasar nilai-nilai transendental. Menurutnya, jika nilai-nilai Sosialisme dipahami dalam konteks sosio-teologis maka akan melahirkan tanggung jawab profetik yang membebaskan manusia dari hegemoni struktural yang menindas. Bahkan, ilmu sosial profetik menempatkan nilai-nilai

[56] Ibid., 366-369.
[57] Kuntowijoyo, "Menuju Ilmu Sosial Profetik", *Republika* (19 Agustus 1997).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

profetik sebagai fondasi bangunan keilmuan, yang pada akhirnya akan melahirkan satu keilmuan yang objektif dan faktual.[58]

Terakhir, elemen yang tidak kalah pentingnya adalah transendensi, yaitu: perilaku yang meletakkan Tuhan dan agama dalam posisi sentral tertinggi. Elemen ini berperan sebagai panduan bagi nilai-nilai profetik kemanusian dalam Islam.[59] Kuntowijoyo memposisikan Humanisme teosentris yang dihasilkan dari pemahaman transendensi manusia sebagai elemen dasar yang pelaksanaan didukung oleh prinsip-prinsip liberalisasi dari ketidakadilan (kezaliman). Sampai di sini, elaborasi di atas mengidentifikasikan bahwa strukturalisme-transendental memiliki empat cabang integrasi: ilmu, sosial, ekonomi dan politik.

Selain itu, Kuntowijoyo juga ingin mengatakan bahwa dia tidak sependapat dengan positivisme, yang menurutnya, berusaha mengabsolutkan kebenaran realitas empiris dengan ciri khasnya penelitian kuantitatif. Meskipun Kuntowijoyo tidak mengingkari adanya kemampuan intrepretatif yang ada pada ilmu sosial interpretatif, namun dia menolak ilmu tersebut. Alasannya adalah terlalu menjunjung tinggi kemampuan mengelaborasi realitas untuk kemudian membiarkan apa adanya; tidak berpihak dan berpegang kepada prinsip bebas nilai. Di sinilah letak apa yang ditawarkannya: mencoba merekonstruksi ilmu sosial kritis yang tidak mengakui nilai-nilai agama pada bangunan teorinya. Caranya

[58] Kuntowijoyo, "Paradigma Baru Ilmu-ilmu Islam: Ilmu Sosial Profetik sebagai Gerakan Intelektual", *Jurnal Mukaddimah*, vol. 5, no. 7 (1999), 104.
[59] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 100-103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui penggabungan paradigma ilmu dengan nilai-nilai emansipatoris dalam Islam.[60]

Untuk mensinergikan ketiga komponen humanisasi, liberalisasi dan transendensi diperlukan metode gabungan yang telah diintroduksi oleh Muhammad Iqbal melalui integralisasinya dan Roger Garaudy melalui objektivikasinya. Pendapat ini diutarakan oleh Ahimsa setelah menelaah karya Kuntowijoyo yang berjudul *Paradigma Islam* yang muncul kepermukaan sekitar awal tahun 2000-an.[61] Pendekatan yang dimaksud adalah pendekatan strukturalis-transendental. Pendekatan ini merupakan pendekatan yang menjunjung ide tentang struktur nilai yang mandiri dan transendental dari eksternal diri manusia.[62]

Strukturalis-transendental menurut Kuntowijoyo dibangun melalui dua metode, integralisasi dan objektivikasi. *Pertama*, integralisasi atau penyatuan antara kazanah keilmuan, temuan kontemplasi akal manusia serta wahyu yang menjunjung tinggi manusia dan Tuhan. *Kedua*, objektivikasi, merupakan ide yang ingin memvisualkan Islam sebagai nilai universal, akomadatif dan dapat diterima oleh rasio manusia. Objektivikasi dijalankan dengan prinsip nilai-nilai Islam yang diimplementasikan secara objektif. Suatu tindakan dapat dikatakan objektif hanya apabila dilakukan seorang Mulim dan dirasa oleh selainnya sebagai hal yang alami dan bukan sebagai tindakan keagamaan, demikian juga sebaliknya manakala dilakukan oleh non-Muslim dan dinilai orang Islam sebagai objektif meskipun bernilai subjektif bagi agama selain Islam. Singkatnya, objektivikasi

---

[60] Lihat: Husnul Muttaqin, "Menuju Sosiologi Profetik", *Sosiologi Reflektif*, vol. 10, no. 1 (Oktober, 2015), 223.
[61] Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik*, 6.
[62] Ibid., 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah netralisasi. Netralisasi dalam artian penghadiran nilai-nilai agama secara substantif-ilmiah bukan sekadar normatif-ideologis. Akumulasi nilai dari seluruh agama, ideologi, kepercayaan ataupun aliran filsafat tertentu dapat saling bersinergi dan berdialog dengan menanggalkan segala macam egosentrisme ideologis masing-masing.[63]

Sejauh ini apa yang dimaksud sebagai Strukturalisme-transendental oleh Kuntowijoyo tampaknya merupakan gagasan untuk mengimplementasikan ajaran sosial Islam ke dalam permasalahan umat. Gagasan ini berawal dari pembacaannya bahwa pendekatan hermeneutika selama ini hanya berbicara sekitar persoalan memahami teks, namun melupakan elemen-elemen empiris yang seharusnya diterapkan dalam realitas sosial. Selain itu, strukturalisme-transendental tampaknya merupakan satu tawaran Kuntowijoyo bagi umat Islam untuk merekayasa transformasi sosial dengan menghindari bias sejarah dalam produk penafsiran para ulama terdahulu.[64]

Yang perlu mendapat catatan, hemat penulis, tampaknya Kuntowijoyo belum mampu menghindari bias ideologisasi teks, padahal ia berkeinginan untuk menjadikan agama sebagai sebuah diskursus yang dapat diterima secara objektif oleh masyarakat dan pemeluk agama lain. Ini dapat dimaklumi sebab seperti halnya Fazlur Rahman, tawaran metode strukturalisme-transendental Kuntowijoyo

---

[63] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 55-61. Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, 373. Tentang objektivikasi lihat: Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam.*

[64] Untuk permasalahan ini tampak dari pernyataannya bahwa sulit kiranya seseorang untuk menerapkan ajaran agama jika tidak mengenal sejarah di mana wahyu itu diturunkan. Ini mengidentifikasikan bahwa penggunaan Strukturalisme-transndental sejatinya juga menggunakan pendekatan Hermeneutika dengan mengajarkan adanya bias kepentingan di balik aksi. Baca juga: Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an menurut Hassan Hanafi* (Bandung: Teraju, 2002), 115-182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ingin mengimplementasikan metode gerakan ganda (*double movement*) ke dalam kajian sosio-historis. Langkahnya pun cenderung sama: *pertama*, kondisi kekinian dibawa ke masa Nabi. Dengan segala problematikannya, al-Qur'ān dijadikan dasar acuan guna merespons persoalan kekinian. Syaratnya, makna ayat harus mampu dipahami dari segi kebahasaan maupun konteks sosio-historis yang melatarbelakanginya. Untuk kemudian digeneralisasi dalam bentuk statemen-statemen mengenai moralitas yang bersifat umum. *Kedua*, pesan moralitas tersebut harus dibawa dan diaplikasikan ke dalam situasi kekinian dan kedisinian.[65]

Hemat penulis, setidaknya ada dua persoalan yang tersisa. *Pertama*, penulis tidak mendapati bagaimana Kuntowijoyo menyuguhkan penjelasan yang sistematis mengenai aplikasi penerapan integrasi sebagai metode integrasi ilmu. Dalam hal ini, Kuntowijoyo hanya menyertakan keterangan bahwa integrasi merupakan penyatuan antara ilmu manusia dan wahyu Tuhan tanpa memarginalkan salah satunya. *Kedua*, mengenai objektivikasi. Kuntowijoyo tidak memberikan pernyataan apakah objektivikasi bermakna eksistensi atau esensi. Keduanya melahirkan dua konsekuensi logis yang saling bertolakbelakang. Sebagai eksistensi, objektivikasi akan melahirkan gerakan epistemik yang menjadikan nilai-nilai Islam sebagai prinsip dasar dalam rasio berpikir dan bertindak. Dampaknya, objektivikasi akan menjelma sebagai metode berkontemplasi dan bertindak (baca: sakralisasi). Ini melahirkan dilema karena gagasan tersebut akan menjustifikasi Islamisasi yang oleh Kuntowijoyo disebut

[65] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah mengalami pergeseran makna menjadi penyamaan antara gerakan intelektual dan praktis (bisnis pragmatis).[66] Sedangkan objektivikasi sebagai esensi akan melahirkan cara berpikir yang hanya memvisualkan Islam sebagai nilai-nilai yang universal tanpa disertai identitas praktis keislaman. Poin kedua ini akan melahirkan dualisme antara agama sebagai keyakinan dan agama sebagai elemen sosial.

Kekuatan gagasan yang diintroduksi Kuntowijoyo terletak pada dua hal. *Pertama*, jika dikembangkan dalam penelitian kualitatif, maka apa yang diintroduksi Kuntowijoyo mengandalkan keberadaan peneliti sebagai instrumen penting dalam berdialog, ia harus mampu "hadir" di tengah fenomena yang dikaji serta diharuskan mampu melakukan transformasi kesadaran (penyadaran kritis) diri sendiri. Penyadaran bahwa seorang peneliti harus bisa mentrasformasi kondisi dirinya sebagai subjek dengan segala persoalan yang dialami. Poin terakhir ini menuntut seorang peneliti untuk jujur menggambarkan kondisi mental dirinya.

Kedua, tawaran perumusan paradigma epistemik dalam Islam. Kuntowijoyo mewartakan bahwa Islam merupakan struktur; struktur tersebut bersifat transenden yang dalam perkembangannya menjelma sebagai satu metodologi kajian; Islam memiliki kualitas untuk bertransformasi dari dalam dirinya tanpa menghilangkan unsur-unsur ketuhanannya; pekerjaan rumah seorang Muslim adalah mampu bermuamalat dengan jalan menyadari, menangkap dan merespons perubahan fenomena di sekitarnya; Islam tidak kaku, kuno maupun anti-perubahan selama itu tidak berkaitan dengan unsur ketuhanan; mengenai

[66] Ibid., vii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diskursus dalam persoalan kontemporer seperti sosial, kemanusiaan, filsafat, seni dan tasawuf telah menghilangkan kesan egosentris, dan legalistik dalam Islam.[67]

2. Pohon Ilmu: Imam Suprayogo

Integrasi keilmuan yang diintroduksi Imam Suprayogo mengambil bentuk metaforis pohon ilmu. Gerakan ini diangkat sebagai implementasi ide Suprayogo yang memandang kesamaan fungsi antara ilmu dan agama. Fungsi tersebut dia gambarkan sebagai kontemplasi dalam membaca dan memahami alam dan kehidupan. Berangkat dari pemahaman ini, Suprayogo mulai memformulasikan satu gagasan yang dipandang bukan sebagai pencampuran, tapi pemaduan antara ilmu dan agama. Perbedaan keduanya terletak pada sumber masing-masing. Ilmu menurut Suprayogo, diperoleh dari kegiatan penelitian ilmiah yang dilakukan, adapun agama berpangkal dari wahyu.[68] Ketidaksamaan ini melahirkan stratifikasi validitas kebenaran yang dihasilkan. Ilmu yang merupakan produk kontemplasi dan penelitian memunculkan konsep kebenaran relatif sesuai perkembangan tingkat kualitas rasio penelitinya, di lain pihak agama menyuguhkan satu kebenaran yang universal dan tidak berubah sesuai perkembangan zaman.[69]

Dalam metafora pohon keilmuan ini, Suprayogo memposisikan setiap jenis keilmuan sesuai bagian pada pohon. Ibarat pohon yang memiliki akar kukuh, batang yang kuat, cabang subur, berdaun rindang serta menghasilkan buah yang nikmat. Menurutnya, posisi akar pohon yang kukuh ditempati ilmu-ilmu alat,

---

[67] Ibid.
[68] Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam Perspektif UIN Malang* (Malang: UIN-Malang Press, 2006), 57, 165-167.
[69] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti bahasa Arab dan Inggris yang didukung oleh ilmu logika berpikir (*manṭiq*), ilmu alam dan sosial. Batang yang kuat ditempati oleh ilmu keislaman, seperti al-Qur'ān dan ḥadīth yang dilengkapi dengan kajian sejarah kenabian, sejarah peradaban serta perkembangan pemikiran Islam. Cabang atau ranting yang subur berkembang dan menumbuhkan daun-daunan diinterpretasikan sebagai produk dihasilkan, seperti ilmu sosia-humaniora dan ilmu alam.[70]

Suprayogo merinci metafora tersebut menjadi tiga proses integrasi: al-Qur'ān dan ḥadīth sebagai sumber ilmu; pemaduan kurikulum atau konsep-konsep dalam lembaga perguruan tinggi dan pesantren (*ma'had*); serta pembentukan iklim dan kebudayaan kampus yang kondusif.[71]

Pertama, menjadikan al-Qur'ān dan sunnah sebagai sumber pengembangan ilmu. Langkah ini dilakukan melalui dua proses. 1). Proses penempatan keduanya sebagai sumber inspirasi (konsep dasar) yang kemudian dibuktikan melalui riset ilmiah atas fenomena sejarah. Pada tahapan ini, inspirasi atau pengertian yang diperoleh dari *naṣṣ* akan dijadikan pedoman dan dicarikan pembuktiannya melalui riset dan diskusi ilmiah. 2). al-Qur'ān, sunnah dan alam diposisikan sebagai sumber yang sejajar dalam bingkai ilmu pengetahuan. Tahapan ini lebih merupakan satu usah untuk memposisikan *naṣṣ* dan alam sebagai dua objek kajian yang sama-sama valid. Apa yang dihasilkan dari kedua objek tersebut memiliki peran, fungsi dan dampaknya masing-masing yang harus saling menghormati.[72]

---

[70] Ibid.
[71] Ibid., 49-55, 100-101. Suprayogo, *Hubungan antara Perguruan Tinggi*, 45.
[72] Bagir, et al., (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 49-50, 189.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, integrasi kurikulum perguruan tinggi dan pesantren diterapkan oleh Imam Suprayogo melalui penempatan unsur-unsur semacam kedalaman spiritualitas, akhlak luhur, keluasan ilmu pengetahuan dan kematangan profesionalitas sebagai visi sekaligus misi yang harus diperhatikan oleh kedua lembaga itu. Implementasinya berpegang pada prinsip *tarbīyat ūlī al-albāb*, yaitu satu sistem pendidikan yang mengedepankan kolaborasi zikir, pikir dan amal saleh. Dalam proses ini pesantren divisualkan sebagai lembaga dengan zikir sebagai basis dan amal soleh sebagai misi, sedangkan kemampuan oleh pikir dihadirkan oleh perguruan tinggi. Kesinergian antara pesantren dan perguruan tinggi menurut Suprayogo merupakan satu keharusan. Proses pada akhirnya akan melahirkan satu lingkungan masyarakat yang edukatif dan menjunjung tinggi nilai-nilai religiositas.[73]

Ketiga, pembentukan iklim dan kebudayaan kampus. Suprayogo memandang bahwa pendidikan Islam sangat membutuhkan satu kekuatan kultural. Ini karena Islam melihat ilmu pengetahuan harus dimanifestasikan dalam perbuatan yang baik. Oleh karena itu, hadirnya kebudayaan kampus yang mendukung proses pendidikan akan sangat membantu dalam meningkatkan gairah keilmuan penghuninya. Kultur yang dimaksud adalah kecintaan terhadap ilmu dan usaha menanamkannya dalam bentuk perbuatan. Jika keserasian ini terwujud, maka seluruh elemen dalam lembaga pendidikan akan mempunyai etos kerja yang

[73] Suprayogo, *Perubahan Pendidikan Tinggi Islam*, 94-95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tinggi karena mendapat dukungan berupa profesionalitas keilmuan dan kebudayaan Islami yang telah terbentuk.[74]

Dari perjelasan di atas, integrasi Pohon Ilmu oleh Imam Suprayogo menyisakan beberapa pertanyaan, di antaranya: *Pertama*, peneliti tidak menemukan definisi jelas tentang apa yang dimaksud ilmu dan agama oleh Suprayogo. Terlebih lagi, Suprayogo juga tidak menyertakan batasan dan ruang lingkup keduanya. Batasan ini penulis lihat penting, sebab tidak semua ilmu itu relatif, seperti hasil dua tambah empat adalah enam, atau satu lebih dulu dari dua. Ini juga mengidentifikasikan bahwa integrasi pohon ilmu telah menegasikan Islam sebagai paradigma keilmuan, atau setidaknya sebagai paradigma dalam pelbagai ilmu.

Kedua, melalui pemisahan sumber antara ilmu dan agama tampaknya Suprayogo termasuk cendekiawan yang membenarkan adanya dikotomi ilmu dan agama. Agama disebut sebagai produk wahyu sedangkan ilmu hasil persepsi atas fakta sejarah yang didapat melalui penelitian. Persoalannya, Suprayogo tidak menyinggung di mana letak intuisi dalam kajian keilmuan. Ini artinya, agama dianggap keluar dari definisi dan ruang lingkup ilmu pengetahuan, begitu pula sebaliknya.

Ketiga, dalam ranah metodologis meskipun Suprayogo tidak secara implisit menyebut, namun tampaknya integrasi pohon ilmu cenderung menggunakan pendekatan kebutuhan sosial (*social demand approach*) yang diajukan Abraham Maslow. Teori yang intinya mengedepankan pemenuhan

[74] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebutuhan sosial masyarakat terhadap faktor fisiologis, keamanan, sosial, penghargaan dan aktualisasi diri (agama).[75]

Selain itu, apa yang digagas Suprayogo, mirip dengan teori Bilgrami tentang konsep Universitas Islam. Teori ini mengajarkan bahwa Universitas Islam bukan sekadar penyelenggara pendidikan tinggi, namun menghasilkan sarjana yang kompeten dalam ilmu keislaman dan mau mendakwahkan ilmu tersebut dalam ranah keilmuan kontemporer, seperti: teknik, sosial-budaya dan sains lainnya.[76] Ini tiada lain karena pesantren adalah laboratorium integrasi kultur dan agama.

3. Interkoneksi: M. Amin Andullah

Ide integrasi-interkoneksi digulirkan M. Amin Abdullah, rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta periode 2001-2010. Berangkat dari kekawatiran akademis atas perkembangan pemikiran dikotomis-atomistis yang diperkenalkan oleh Abid al-Jabīrī dengan model *bayānī*, ‘*irfānī* dan *burhānī* di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) yang menurutnya telah menutup ruang dialog satu sama lain. Abdullah melihat banyak cela dalam ketiga pendekatan tersebut. *Bayānī* menurutnya telah menegasikan unsur-unsur logika *manṭiq* terutama premis-premis dalam silogisme pada *burhānī* dan aspek intuitif ‘*irfānī*, dengan mengedepankan *fiqh* dan *kalām*. Selain itu, ketiga pendekatan tersebut memiliki standar uji validitas yang beragam. *Bayānī* meletakkan tingkat kemiripan antara *naṣṣ* dan realitas sebagai barometer dalam *qiyās*-nya, di lain pihak ‘*irfānī* lebih

[75] Lihat: Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being* (USA: Start Publishing, 2012).
[76] Untuk konsep Universitas lihat: Hamid Hasan Bilgrami, et al., *Konsep Universitas Islam*, terj. Mahnun Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, t.th.), 60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mementingkan unsur-unsur kejiwaan seperti simpati, empati ataupun segala usaha untuk memahami makna di balik suatu realitas kemasyarakatan sebagai puncak uji validitas. Berbeda dengan keduanya, *burhānī* muncul dengan membawa semangat koherensi dalam bangunan berpikir dan kontinuitas berkontemplasi dalam keilmuan demi menemukan hal-hal baru yang saling berkorespondensi satu sama lain.[77]

Oleh karena itu Abdullah mencoba menawarkan satu gagasan untuk meleburkan dikotomi nomatif-historis ini. Melalui *Rekonstruksi Metodologi Studi Ilmu-ilmu Keislaman*, Abdullah mencoba mengelaborasi dan memisahkan aspek-aspek substantif dalam agama dan elemen-elemen historis-kultural. Ini dia lakukan karena menurutnya ilmu pengetahuan sarat akan misi-misi historis, sosio-kultural dan politis, di lain pihak seluruh ilmu agama, termasuk Islam, merupakan bagian dari sains tersebut. Oleh karena itu, bagi Abdullah, studi Islam harus melibatkan metodologi filosofis kontemporer yang telah lebih dulu diintroduksi oleh akademisi semisal Nasr Hāmid Abū Zayd, Fazlur Rahman dan Ḥasan Ḥanafī.[78] Tidak cukup dengan meleburkan pandangan-pandangan normatif-historis, bagi Abdullah, diperlukan satu sikap yang melihat adanya persinggungan (interkoneksitas) antara pelbagai unsur kompleks sosio-humaniora dan agama, khususnya dalam fenomena perkembangan keilmuan. Kedua unsur tersebut tidak mungkin sanggup untuk berjalan mandiri tanpa lainnya. Berbekal keterangan

---

[77] M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integrasi-Interkonektif", Fahrudin Faiz (ed.), *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi* (Yogyakarta: SUKA press, 2007), 9-24.

[78] M. Amin Abdullah, et al., *Rekonstruksi Metodologi Studi Ilmu-ilmu Keislaman (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2003),* 7. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut, oleh Waryani Fajar Riyanto, ide dasar dari integrasi-interkoneksi dinyatakan sebagai keserasian unsur-unsur yang tidak mungkin dipisahkan (integrasi) namun dapat dibedakan (interkoneksi).[79]

Untuk menerapkan gagasan tersebut Abdullah mencoba meminjam pendekatan yang telah diintroduksi oleh Ian G. Barbour dan Holmes Rolston III. Dari mereka ia mengadopsi tiga hal: prinsip *semipermeable* yaitu saling tembus (*are penetrating*) antara paradigma saintifik dan agama dari Rolston dan *intersubjective testability* dan *creative imagination* dari Barbour.[80] Ketiga hal itu dihadirkannya dalam satu jaringan proyek besar yang disebut "Horizon Jaring Laba-laba Keilmuan Teoantroposentik-integralistik".[81]

Dalam *Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN*, Abdullah menjelaskan bagaimana "jaring laba-laba" tersebut diterapkan. Ibarat jarring laba-laba, al-Qur'ān dan sunnah berada pada titik sentral. Pendekatan hermeneutika berperan sebagai jaring pertama yang melingkari pusat tersebut. Pendekatan ini diharapkan mampu mengekstrak titik pusat sehingga memunculkan fondasi moral-etika keagamaan yang objektif. Jaring kedua ditempati oleh kajian ilmu-ilmu keislaman, seperti: *fiqh*, *ḥadīth*, filsafat, bahasa, kalam, tafsīr dan sebagainya. Jaring selanjutnya diisi oleh ilmu sosial. Landasan dasar ini kemudian dikomunikasikan dan disesuaikan dengan jaring terakhir, studi diskursif mengenai hukum internasional, politik dan ekonomi serta beberapa isu-isu penting lainnya

---

[79] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), vii-ix. Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Keilmuan M. Amin Abdullah*, vol. 2 (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2013), xlix.
[80] M. Amin Abdullah, "Religion, Science and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 52, no. 1 (2014), 181-182.
[81] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti gender, studi kebudayaan, HAM dan Pluralisme agama. Abdullah juga menekankan bahwa hermeneutika yang ia maksud tidaklah sama dengan tafsir ataupun takwil sebagaimana berkembang di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) umumnya, namun satu pembacaan produktif (*qirā'ah muntijah*) yang diprakarsai Nasr Ḥāmid Abū Zayd. Ide utamanya terletak pada hubungan antara teks dan konteks yang selalui diwarnai oleh elemen-elemen sosio-historis, politik dan ekonomi.[82]

Oleh Waryani, metode implementasi konsep integrasi-interkoneksi Amin Abdullah diklasifikasikan ke dalam empat ranah kajian. *Triple Haḍārah* dalam diskursus ontologis, *Spider Web* dalam aspek epistemologis, *Spheres and Models* pada segi aksiologi dan delapan kacamata poin diterapkan di dalam kajian metodologis.[83]

Pertama, kajian dalam ranah ontologi menggunakan pendekatan tiga peradaban (*triple haḍārah*). Ketiga peradaban tersebut merupakan gabungan dari peradaban teks (*haḍārat al-naṣṣ*), ilmu (*haḍārat al-'ilm*) dan filsafat (*haḍārat al-falsafah*). Oleh karena pendekatan tiga peradaban hanya difokuskan pada kajian ontologi, maka tujuan yang ingin dicapai dengannya pun tergolong normatif, yaitu: mengawinkan antara diskursus keislaman dan [*post*-]modern. Idenya menghadirkan *worldview* yang menurut Abdullah lebih terbuka, transparan, bertanggungjawab secara publik, mampu menerima dialog, dapat kerjasama dan memiliki pandangan yang berorientasi ke depan serta dapat menembus batas-batas

---

[82] Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN", 29-30.
[83] Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian Tiga Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Lemlit UIN Suka, 2012), 48-69. Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*, 1190-1210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebudayaan yang terbentuk dari teks (*haḍārat al-naṣṣ*), budaya faktual historis-empiris (*haḍārat al-'ilm*) dan kebudayaan pendukung etika-filosofis (*haḍārat al-falsafah*).[84]

Ini dilakukan karena Abdullah melihat bahwa meskipun ketiga peradaban tersebut dapat saling menembus, namun distingsi masing-masing tetap dapat ditangkap ilmu pengetahuan. Jadi melalui akumulasi ketiga kebudayaan tersebut meskipun persamaannya dapat terlebur menjadi satu, namun ciri khas masing-masing elemennya tetap bertahan dan saling menghargai satu sama lainnya. Artinya, Abdullah ingin mengedepankan pernyataan bahwa pemahaman yang baik seorang akademisi mengenai suatu kebudayaan akan menuntunnya untuk memahami kebudayaan lain dengan baik.[85]

Kedua, diskusi pada ranah epistemologi memerlukan pendekatan jaring laba-laba (*spider web*). Sebagaimana maklum adanya, jaring laba-laba memiliki satu titik pusat dengan lapisan-lapisan jaring lain yang mengelilingi sekaligus saling terkoneksi pada satu titik tertentu. Bagi Abdullah pusat jaring ini ditempati *tawḥīd* yang dikelilingi oleh lapisan pertama yang ditempati al-Qur'ān dan Sunnah. Lapisan kedua diisi oleh metode, perspektif, pendekatan, mentalitas keilmuan serta teori-teori dalam keilmuan bermain. Peran lapisan ini adalah mengekstrak nilai-nilai normatif universal dari sumbernya (al-Qur'ān dan sunnah) untuk kemudian ditransmisikan kepada lapisan selanjutnya.[86]

Lapisan ketiga ditempati oleh ilmu-ilmu agama dengan variannya yang berupa ilmu fikih, tafsir, ḥadīth, kalam, tasawuf, bahasa, sejarah dan filsafat.

[84] Ibid.
[85] Ibid.
[86] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Peran bagian ini berperan dalam penterjemahan nilai-nilai normatif universal tadi ke dalam pemikiran keagamaan yang termanifestasi dalam *religious knowledge* (*'ulūm al-dīn*). Artinya, pada lapisan ini nilai-nilai agama telah diwujudkan dalam bentuk pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan kemudian diolah kembali oleh lapisan keempat yang berupa studi keislaman kontemporer (*contemporary Islamic studies*) dalam bentuk studi-studi kekinian tentang al-Qur'ān, sunnah, pemikiran hukum, teologi, mistisime, filsafat, politik dan pemikiran-pemikiran [*post*-]modern lain dalam Islam. Pemikiran keagamaan dalam bentuknya studi keislaman kontemporer kembali diproses dan disesuaikan oleh lapisan kelima, yaitu: isu-isu global yang berkembang. Hasil studi keislaman tersebut akan disandingkan, diselaraskan agar mampu bersikap toleran terhadap isu-isu global semacam gender, hukum internasional, pluralisme agama, masyarakat global, studi kebudayaan internasional dan HAM.[87]

Ketiga, kajian dalam wilayah aksiologi menggunakan pendekatan kawasan dan teladan (*spheres and models*). 1), pendekatan kawasan melingkupi kajian dalam empat area, yaitu: filosofis, materi, metodologis dan strategi. Pada bagian filosofis, setiap diskursus keilmuan akan dipandang secara fundamental dan eksistensial. Maksudnya setiap bentuk penelaahan diskursif akan dinilai secara tegas, mendasar dan ketat khususnya yang berhubungan dengan misi dan nilai-nilai yang terkandung dalam kajian itu, untuk kemudian disesuaikan dengan nilai-nilai humanistis yang berlaku di masyarakat. Di sini satu kajian keilmuan akan dikaitkan dengan bahasan lain. Untuk menyebut contoh, dalam kajian fikih

[87] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seorang peneliti akan dihadapkan dengan pernyataan bahwa eksistensi fikih tidak secara mandiri lahir dan hadir sebagai satu bentuk keilmun tanpa bersinergi dengan disiplin lain, seperti: filsafat, psikologi, sosiologi, sejarah dan sebagainya. Meskipun demikian, fikih secara filosofis tetaplah merupakan kajian yang mengatur relasi antara manusia, alam dan Tuhan. Jadi, meskipun menjunjung tinggi nilai-nilai filosofis awal dari bangun keilmuan tertentu, namun sejatinya tidak boleh ada satu aspek pun dalam kajian itu yang menegasikan lainnya. [88]

Mengenai materi kajian, pendekatan kawasan mencoba mensinergikan nilai-nilai kebenaran universal dan Islam. Nilai dalam Islam dan masyarakat universal harus disinambungkan satu sama lain demi menciptakan kajian keilmuan yang dapat diterima oleh segala macam realita sosio-historis. Artinya, dalam ranah metodologi, pendekatan *Spheres* menuntut seorang peneliti untuk menggunakan satu cara pandang yang dapat menghindari bias-bias, seperti anti-agama, anti-pemerintahan dan sebagainya. Terakhir ranah strategi, pendekatan ini akan menuntut peneliti untuk dapat menyajikan satu model atau teladan yang dapat menutupi segala kendala dan kekurangan yang mungkin lahir dalam proses pengkajian. Contohnya, penelitian dapat dilakukan secara berkelompok untuk menghindari kelemahan-kelemahan yang mungkin luput jika dilakukan secara individual.[89]

2), pendekatan teladan (*Model*) melingkupi dua tingkatan, yaitu: kelas pemula dan lanjutan. a), tingkat pemula yang terdiri dari mahasiswa S-1 memiliki prinsip informatif, konfirmatif dan kolektif. Prinsip informatif memicu peneliti

[88] Ibid.
[89] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk memperkaya informasi yang dimilikinya dari pelbagai macam sumber lain tentang objek kajian, terutama unsur historis. Prinsip konfirmatif mendorong peneliti untuk melacak penegasan atas suatu gagasan. Prinsip terakhir, prinsip korektif, maksudnya suatu teori harus diceksilang (dikonfrontasikan) satu sama lain.

b), tingkat lanjutan, yang terdiri dari mahasiswa S-2 dan S-3, mempunyai enam prinsip: similarisasi, paralelisasi, komplementasi, komparasi, induktivikasi dan klarifikasi. Prinsip similarisasi bertujuan menyamakan konsep-konsep dalam sains dengan konsep dalam agama. Prinsip paralelisasi mencoba memparalelkan prinsip dalam sains yang memiliki keidentikan konotasi dengan prinsip keagamaan tanpa disertai penyamaan. Prinsip komplementasi mengajarkan prinsip saling menguatkan antara sains dan agama, walaupun tetap berpegang pada ide dasar "saling menembus" dan "mempertahankan eksistensi" masing-masing. Prinsip komparasi mengajak pembandingan antara konsep dalam sains dan agama. Prinsip induktifikasi memperkenalkan pembahasan lebih lanjut dari konsep sains empiris menuju bahasan teoretis abstrak, seperti metafisika dalam agama. Prinsip terakhir, verifikasi. Prinsip ini mempekuat konsep-konsep agama dengan mengangkat temuan-temuan ilmiah. [90]

Keempat, kajian dalam ranah metodologis menggunakan pendekatan delapan kacamata poin. Kajian yang dimaksud adalah bahasan tentang cara atau metode seorang peneliti untuk menangkap, meneliti dan membahasakan informasinya dalam penelitian. Pendekatan dalam ranah ini meliputi delapan poin

[90] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penting, yaitu: *summary, sense of academic crisis, importance of topic, prior research on topic, approach and methodology, limitation and key assumtions, contribution to knowledge* dan *logical sequence*. Singkatnya, dalam ranah metodologis Amin Abdullah mengingatkan peneliti bagaimana tata cara membuat suatu proposal penelitian baik itu skripsi, tesis, disertasi ataupun penelitian lain dengan baik dan benar.[91]

Dari elaborasi di atas tampaknya apa yang diintroduksi oleh Amin Abdullah melalui integrasi-interkoneksi meninggalkan beberapa kesan. *Pertama*, dari sudut pandang metodologis, integrasi-interkoneksi menawarkan empat macam pendekatan, yaitu: pendekatan hermeneutika,[92] ilmu sosial, filsafat kritis dan fungsional-budaya. Praktik dialog tanpa dikotomi dan intervensi antara pendekatan Barat modern dan Islam dalam integrasi-interkoneksi terkesan kurang kreatif, selektif dan inovatif, khususnya dalam mengadopsi pendekatan Barat modern serta menghasilkan satu metode baru.[93]

Dari sisi ontologis, hal ini tampaknya menimbulkan satu dikotomi baru. Jika ilmu dalam agama tidak diperkenankan mengintervensi sains umum, maka di mana letak perbedaan antara kajian diskursif yang dibangun dari cara pandang sekuler dan Islam atau agama lain? Selain itu, ungkapan tidak boleh saling mengintervensi itu sendiri merupakan bentuk "pemapanan" suatu teori keilmuan yang telah dikritisi secara mendalam oleh hermeneutika dan filsafat kritis.

---

[91] Ibid.

[92] Khusus tantang hermeneutika Abdullah menulis "yang menentang hermeneutika hanyalah mereka yang kolot dan gemar mengklaim kebenaran". M. Amin Abdullah, Pengantar buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), xviii.

[93] Ini tampak dari adopsi atas prinsip *semipermeable*, *intersubjective testability* dan *creative imagination* dari Holmes Rolston III dan Ian G. Barbour. Abdullah, "Religion, Science and Culture", 181-182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun demikian, ini tampaknya dapat dimaklumi, sebab Abdullah termasuk kalangan cendekiawan Muslim yang berpegang pada gagasan bahwa ilmu itu netral dan ilmu dalam Islam diterjemahkan sama dengan istilah sains dalam peradaban Barat modern.

Selain itu, secara konseptual integrasi-interkoneksi yang ingin meleburkan unsur-unsur normatif dan historis telah menimbulkan kesan bahwa ada kepentingan di balik setiap unsur tersebut.[94] Kepentingan ini tidak lain adalah usaha untuk mengangkat sikap toleran terhadap temuan orang lain. Persoalananya, seperti apa konsep toleransi yang dimaui oleh Abdullah? Sejauh bacaan penulis tidak menemukan konsep yang jelas mengenai persoalan toleransi yang digagas Abdullah, selain konsep toleransi Agama. Terlepas dari itu, ungkapan tentang toleransi tampaknya merupakan generalisasi dari prinsip-prinsip ilmu sosial yang menekankan motif di balik tindakan, dan ingin menerapkannya pada keilmuan dalam Islam.[95]

4. Kesatuan Wujud (Realitas): Mulyadhi Kartanegara

Ide integrasi ilmu melalui prinsip kesatuan wujud pertama kali dikenalkan oleh Mulyadhi Kartanegara. Sarjana kelahiran Tangerang, 11 Juni 1959 silam tersebut memperoleh inspirasi tentang perlunya integrasi dari pengamatannya terhadap fenomena dikotomistis yang berkembang di kalangan sarjana Muslim. Ia

---

[94] Lihat: M. Amin Abdullah, et al., *Rekonstruksi Metodologi Studi Ilmu*, 7. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, 124. Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*, xlix.

[95] Lebih jauh dalam bahasan ini lihat: Amin Nasir, "Sintesis Pemikiran M. Amin Abdullah dan Adian Husaini: Pendekatan dalam Pengkajian Islam", *Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan Fikrah*, vol. 2, no. 1 (Juni, 2014), 147-151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melihat dikotomi ilmu dan agama merupakan produk dari dominannya positivisme dalam sains modern. Pemisahan antara ilmu dan agama, bagi Mulyadhi, telah memicu pengingkaran validitas satu disiplin keilmuan dengan disiplin lainnya. Ini kemudian melahirkan permasalahan serius dalam menentukan sumber keilmuan, klasifikasi, metode serta ragam dan posisi pengalaman manusia. Dikotomi mendorong pemisahan ilmu agama dari sains umum, sedangkan objek diskursif menjadi sah hanya jika memenuhi unsur-unsur riil yang dapat dioberservasi sebagaimana disyaratkan oleh positivisme. Oleh karena itu, pengalaman manusia di luar fakta yang dapat diobeservasi secara posistif (metafisika, *pseudo* atau quasi ilmiah, seperti: pengalaman intelektual, intuitif, mistik dan religius) dinilai sangat rentan terhadap subjektivitas dan terkucilkan. Hal ini, menurut Kartanegara, telah menegasikan unsur ontologis yang akan melahirkan dampak lain pada aspek epistemologis dan metodologis.[96]

Problematika tersebut menurut Mulyadhi perlu ditanggulangi dengan satu integrasi yang mencakup aspek ontologis, epistemologis dan metodologis dalam ilmu. Bagi Mulyadhi, meskipun pada dasarnya basis teori dan cara pandang antara agama dan sains berbeda, namun integrasi harus diusahakan. Caranya, melalui perumusan satu cara pandang yang melihat inti dari seluruh realitas adalah satu dan sama, yaitu konsep kesatuan realitas atau *wujūd*. Atas dasar tersebutlah Mulyadhi menyebut idenya sebagai integrasi kesatuan realitas atau *wujūd*.

Secara konseptual, munculnya ide ini diilhami oleh konsep *wahdat al-wujūd*. Ide dasar dari gagasan ini adalah segala sesuatu pada hakikatnya berasal

---

[96] Kartanegara, *MengIslamkan Nalar*, 21. Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, bab 4-6. Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi*, 29-30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari satu realitas yang sama. Faktor pembedanya terletak pada adanya gradasi (*tashkīk*) realitas, yaitu tindakan meragukan esensi setiap realitas yang memicu perbedaan pemaknaan. Dari perbedaan inilah kemudian muncul dikotomi antara ilmu spiritual dan material. Mulyadhi melihat perlu ada upaya mengembalikan basis kedua model keilmuan tersebut kepada satu ide kesatuan hakikat dari segala realitas.[97]

Melalui karyanya *Integrasi Ilmu,* Mulyadhi memperkenalkan tujuh sistematika integrasi, meliputi: Integrasi objek, bidang, sumber, pengalaman manusia, metode, penjelasan ilmiah serta ilmu teoretis dan praktis. *Pertama*, integrasi objek ilmu, yaitu: perluasan cakupan kajian dari setiap objek keilmuan. Objek ilmu harus mencakup dan berangkat dari unsur-unsur metafisika, namun tetap memperhatikan perkara fisika (*observable object*s) secara cermat dan teliti. Mulyadhi mencontohkan bagaimana para sarjana Muslim terdahulu mengkaji secara mendalam objek empiris yang tersusun dari elemen-elemen air, api, udara dan tahan, serta objek-objek langit seperti bulan, bintang, matahari dan planet-planet namun tetap menjadikan al-Qur'ān dan sunnah sebagai sumber inspirasi. Oleh karena itu, Mulyadhi tidak menolak objek yang dapat diobservasi menjadi fokus sains modern karena sejatinya hal tersebut merupakan bagian integral dari realitas lain, fisik ataupun metafisika.[98]

Kedua, integrasi bidang ilmu. Mulyadhi membagi bidang keilmuan ke dalam tiga kelompok besar, yaitu: fisika, metafisika dan matematika. Fisika merupakan kajian ilmu dengan objek kerjanya berkisar pada materi dan gerak.

---

[97] Ibid., 35.
[98] Ibid., 58-71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metafisika adalah wilayah diskursus keilmuan terhadap hal-hal yang berkaitan dengan unsur-unsur non-materiil ataupun gerak. Berbeda dengan kedua hal tersebut, bidang kajian Matematika berada pada segala hal immateriil namun kerap kali terlibat kontak langsung dengan dunia materi dan gerak.[99]

Persoalannya, bagaimana cara mengintegrasikan bidang fisik, metafisika dan matematika? Untuk menjawab pertanyaan ini, peneliti menelusuri beberapa tulisan Mulyadhi, namun tidak menemukan jawaban secara eksplisit yang disuguhkan. Meskipun demikian, dalam *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi*, Mulyadhi secara implisit menyatakan bahwa hasil kajian sains fisika dengan pendekatan empiris-eksperimentalnya akan diperluas hinga menyentuh aspek metafisika, kemudian produknya dikaji ulang menggunakan pendekatan demonstratif-filososfis.[100] Artinya, Mulyadhi tidak menampik bahwa integrasi objek keilmuan merupakan perluasan dan penambahan wilayah kajian (baca: metafisika) yang dipinggirkan dalam kajian sains modern. Jadi integrasi bidang kelimuan tampaknya merupakan persoalan penggunaan pendekatan yang berbeda dalam dua ranah yang berbeda pula.

Ketiga, integrasi sumber ilmu. Jika dalam perspektif sains modern sumber ilmu berkisar pada objek positif dan menolak kajian *pseudo* ilmiah, maka dalam epistemologi Islam elemen-elemen tersebut justru menempati posisi vital. Selain mengelaborasi objek indrawi, ada tiga sumber lain, yaitu: akal, intuisi dan wahyu.[101] Keempat sumber tersebut dalam kelanjutannya akan menghasilkan produknya masing-masing. Produk empiris menghasilkan pengalaman indrawi,

[99] Ibid., 72-99.
[100] Ibid., 72-99.
[101] Ibid., 100-115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akal menghasilkan ide, intuisi menghasilkan pandangan-pandangan mistik sedangkan wahyu menghasilkan kebenaran yang hakiki. Setiap sumber ilmu menghasilkan pengalamannya masing-masing.

Keempat, integrasi pengalaman manusia. Akumulasi pengalaman sebagai produk perbedaan sumber keilmuan harus diselaraskan satu sama lain. Secanggih apapun pendekatan indrawi tetap saja tidak akan mampu menembus objek intuitif, mistik ataupun religiositas seseorang. Mulyadhi menawarkan sebuah pendekatan yang disebut sebagai metode intelektual melalui penyelidikan akal dan spiritual lewat jalan mimpi dan intuisi.[102] Mengenai bagaimana penerapannya? Mulyadhi menawarkan apa yang ia sebut integrasi metode ilmiah.

Kelima, integrasi metode ilmiah adalah integrasi pengalaman *tajrībī*, *bayānī*, *burhānī* dan *'irfānī* sebagai produk sumber keilmuan. Bagi Mulyadhi diperlukan satu metode yang mampu menaungi kesemuanya, yaitu: metode gabungan antara demonstratif-rasional dengan *'irfānī*. Demostratif berfungsi dalam pembacaan objek positif, sedangkan metode yang disebut terakhir berperan sebagai pembuktian melalui pengalaman mistik.[103]

Keenam, integrasi penjelasan ilmiah. Dalam menjelaskan proses integrasi penjelasan ilmiah, Mulyadhi meminjam konsep kausalitas Aristoteles. Nama yang disebut terakhir menggolongkan sebab-musabab terjadinya suatu fenomena tersusun ada empat hal: material, efisien, formal dan final.[104] Ibarat tukang kayu yang membuat meja, kausa material merupakan bahan penyusun dasar eksistensi, yaitu: kayu, kausa efisien adalah tukang kayu, desain atau bentuk meja adalah

[102] Ibid., 116-131.
[103] Ibid., 132-147.
[104] Kartanegara, *Secularization of Science*, 5. Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre*, 90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kausa formal, sedangkan kausa final terletak pada tujuan dari penciptaan meja. Mulyadhi melihat bahwa sains modern tidak menganggap penting tujuan dan aktor di balik eksistensi. Oleh karena itu yang tersisa hanyalah sebab material dan bentuknya. Penghapusan dua kausa inilah yang menurut Mulyadhi perlu dikaji ulang. Keempat aspek kausa tersebut menempati posisinya masing-masing dalam menjawab persoalan yang mendasar tentang eksistensi (*wujūd*), jenis, perbedaan dan tujuan dari keberadaan itu sendiri.[105] Masing-masing persoalan tersebut diwakili oleh kata tanya apakah (persoalan eksistensi), apa (jenis), yang mana (perbedaan) dan mengapa (tujuan). Jadi menurut Mulyadhi, menegasikan salah satu dari keempat elemen tersebut telah secara tidak langsung telah menghilangkan unsur-unsur vital dalam sebuah diskursus keilmuan dan pastinya akan meninggalkan cela dalam penyajian suatu penjelasan tentang ilmu.

Ketujuh, integrasi ilmu teoretis dan praktis. Mulyadhi terinpirasi ide ini dari filsuf Muslim yang membagi akal menjadi teoretis dan praktis. Akal praktis berurusan dengan objek-objek kajian yang dapat diobservasi melalui pancaindra, sedangkan akal teoretis lebih berperan dalam kaitannya dengan objek-objek non-fisik. Akal praktis berurusan dengan hal-hal semacam ekonomi, politik dan etika, di lain pihak akal teoretis menghimpun persoalan fisika, matematika dan metafisika. Oleh karena akal praktis berhubungan dengan fenomena tampak, maka tugasnya adalah membangun struktur sikap dan perilaku berdasar paradigma

[105] Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, 148-161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

positivistik. Sedangkan akal teoretis bergerak dalam membangun satu kerangka berpikir ilmiah yang komprehensif.[106]

Dari penjelasan di atas Mulyadhi Kartanegara ingin menegaskan bahwa pendekatan rasional dan eksperimental tidak mempunyai perbedaan paradigma yang berarti dalam konteks keilmuan Islam. Apapun macam kajian yang digeluti hakikat objek merupakan satu hal yang sama dan satu. Kesan yang timbul adalah bahwa integrasi kesatuan realitas ingin menambahkan pendekatan non-positivistik dalam diskusi ilmiah modern. Singkatnya, Mulyadhi menolak anggapan bahwa asumsi paradigma dalam pendekatan rasional dan eksperimental tidaklah sama dengan *bayānī*, *burhānī*, *'irfānī* serta *tajrībī*. Selain itu, pernyataan Mulyadhi untuk menjadikan al-Qur'ān dan Sunnah sebagai inspirasi dari ilmu pengetahuan tampaknya masih memerlukan penjelasan lebih lanjut. Jika ilmu yang terinspirasi dari keduanya dinyatakan Islami, sejauh pelakacan peneliti Mulyadhi tidak menyuguhkan keterangan jelas mengenai standar atau ukuran bagi satu ilmu untuk dapat dikatakan Islami ataupun non-Islami.

5. Integralisme Islam: Armahedi Mahzar

Armahedi Mahzar menawarkan satu metode integrasi ilmu yang disebut sebagai integrasi pentadik. Disebut demikian karena jumlah komponen dasar yang terakumulasi sebagai basis integrasi ini ada lima. Di lain kesempatan, Mahzar juga menyebut integrasi miliknya sebagai Integralisme Islam. Ide ini terinspirasi dari Integralisme universal milik Ken Wilber. Berbeda dengan Wilber yang

[106] Ibi., 162-176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengenalkan integralismenya dengan menyebut empat kategori: subjektivitas, intersubjektivitas, objektivitas dan interobjektivitas, Mahzar menilai Islam memiliki lima elemen yang saling berkaitan, yaitu: konsep materi, energi, informasi, nilai dan sumber. Selain itu, jika Wilber meletakkan keempat elemen tersebut dalam satu tingkat yang sama, maka Mahzar menyusun kelima hal itu dalam satu hierarki beringkat dengan urutan terendah tersusun dari materi, energi, informasi, nilai dan sumber.[107]

Selain itu, distingsi lain yang membedakannya dengan Wilber terletak pada proses penyatupaduan unsur-unsur kesadaran dan kemanusiaan. Jika Wilber berusaha memadukan kesadaran dan kemanusiaan dengan jalan memasukan semua elemen kemanusiaan dan tingkat kesadaran manusia dengan kearifan agama tradisional Timur serta sains modern Barat, maka Armahedi menilai proses ini sebagai sesuatu yang belum lengkap. Baginya apa yang dilakukan Wilber tidak lebih hanya sebatas penggabungan antara pendekatan Strukturalisme Prances Claude Levi Strauss dan cara pandang dalam Holisme Barat. Oleh karena itu, Wilber dinilainya telah menegasikan dimensi transendental dalam segala produk pemikirannya. Ini menurut Mahzar tidak tepat, sebab Holisme senjatinya merupakan gagasan yang ingin melihat satu kesatuan dari pelbagai unsur fisik, kimiawi, hayati, sosial, ekonomi, mental-psikis, kebahasaan dan segala kelengkapannya. Untuk itu Mahzar berusaha menyempurnakan Integraslime tersebut dengan menambahkan unsur-unsur Islam. Atas alasan inilah barangkali kenapa dalam beberapa kesempatan Mahzar menyebut integrasinya sebagai

[107] Armahedi Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 94-105.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Integralisme Islam. Sebuah integrasi yang memadukan unsur-unsur diri, manusia, alam dan Tuhan dalam perspektif Islam.[108]

Secara konseptual, Armahedi Mahzar menyuguhkan hierarki struktur pemikiran Islam ke dalam persoalan *taṣawwuf*, *fiqh*, *kalām* dan *ḥikmah* (filsafat). Menurutnya paradigma dalam tasawuf dapat menggantikan posisi epistemologi dalam sains modern, begitu pula dengan *fiqh* yang menempati posisi aksiologi, *kalām* menggantikan teologi dan kosmologi diambil alih oleh *ḥikmah*.[109]

Cara kerjanya, dalam kajian tasawuf terdapat lima kategori berpikir yang sekaligus menggambarkan tingkatan keilmuan, yaitu: *jism* (materi), *nafs* (jiwa), *'aql* (rasio), *qalb* (intuisi: hati), dan *rūḥ* (roh). Kelima hal tersebut menyuguhkan tingkat validitas informasi yang berbeda satu sama lain, meskipun pada hakikatnya merupakan satu hal yang sama dan padu. Dalam diskursus fikih juga dikenal istilah-istilah semacam *'urf* (kebiasaan), *ijmā'* (kesepakatan), *ijtihad* (kontemplasi), *sunnah* (tuntunan Nabi), dan al-Qur'ān (wahyu) sebagai satu hierarki validitas dalam rujukan hukum. Sedangkan dalam tradisi *kalām*, kelima hierarki tersebut dapat dijumpai dalam bahasan tentang *khalq Allāh* (ciptaan), *sunnat Allāh* (hukum), *amr Allāh* (perintah), *ṣifat Allāh* (sifat), *dan dhāt Allāh* (dzat). Terakhir dalam tradisi filsuf Muslim dikenal sebab-sebab atas segala sesuatu yang terdiri dari *'illah māddīyah* (kausa material), *'illah fā'ilīyah* (kausa efisien), *'illah ṣūrīyah* (kausa formal), *'illah ghāyyah* (kausa final) dan *'illah tāmmah* (kausa integral).[110]

---

[108] Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains*, xi-xliv, 215. Lihat Armahedi Mahzar, Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi*, 1-2.
[109] Armahedi Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama", 100-101.
[110] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara konseptual, mengenai bagaimana sistematika pengintegrasian integralisme Islam disinggung Mahzar dalam karyanya *Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi.* Akademisi kelahiran Genteng, Jawa Timur 1943 tersebut memperkenalkan empat tahap integrasi ilmu, yaitu: tahap konseptual, institusional, operasional dan tahap arsitektural.[111]

Pertama, tahap konseptual. Secara teoretis Mahzar memulai langkah integrasi ilmu melalui perumusan kembali tujuan perguruan tinggi dalam perspektif Islam. Langkah ini dinilai penting sebab tidak memungkinkan kiranya kalau seorang sarjana Muslim akan dapat dipisahkan dari dunia pendidikan. Menurutnya, sebagai lembaga pengkader cendekiawan, perguruan tinggi harus menanamkan prinsip-prinsip *al-insān al-kāmil* ke dalam jiwa setiap peserta didik. *al-Insān al-kāmil* sebagai perwujudan konsep manusia ideal yang diinginkan Islam akan melahirkan cara pandang yang menjunjung tinggi sifat-sifat Ketuhanan. Pemahaman akan prinsip-prinsip ketuhanan dalam semesta ini menurutnya akan memberikan gambaran bagaimana seharusnya suatu ilmu pengetahuan diimplementasikan dalam segala bentuknya. Bentuk ekspresif dari suatu kesyukuran seorang hamba atas segala yang ia miliki. Sampai di sini, apa yang dimaksud Mahzar sebagai integralisme Islam dalam tataran konseptual merupakan satu integrasi yang berusaha menyelaraskan nilai-nilai keislaman dan implementasi ilmu dalam kehidupan.[112]

Kedua, tahap institusional. Pada tahapan ini Armahedi Mahzar tidak bebicara banyak. Dia hanya mengenalkan perguruan tinggi sebagai institusi

---

[111] Ibid., 108-109.
[112] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengejahwantahan konsep-konsep yang telah dihasilkan. Melalui pelbagai macam fakultas, program studi dan satuan kerja lainnya, perguruan tinggi dinilai merupakan laboratorium uji gagasan-gagasan yang telah dihasilkan. Segala macam ilmu, nilai-nilai kemanusian dan ajaran agama diintegrasikan menjadi satu kesatuan utuh. Singkatnya, perguruan tinggi merupakan institusi pencetak para sainstis yang mengerti dan paham akan Universalisme ajaran Islam.[113]

Ketiga, tahap operasional. Pembentukan perguruan tinggi sebagai institusi penerapan konsep-konsep dilakukan melalui integrasi kurikulum. Proses ini dilakukan melalui pengajaran konsep atau gagasan-gagasan fundamental dalam ilmu kalam, fikih, tasawuf dan filsafat kepada mahasiswa tingkat pertama. Artinya, mahasiswa baru di suatu perguruan tinggi tidak langsung diajarkan disiplin keilmuan yang menjadi konsen jurusannya, namun menurut Mahzar seharusnya terlebih dulu diajarkan ide-ide dasar dari perkembangan keilmuan dalam Islam, yang meliputi: kalam, fikih, tasawuf dan filsafat.[114]

Keempat, tahap arsitektural. Jika pada tahap sebelumnya telah terjadi proses ekstraksi gagasan-gagasan pokok dalam berbagai disiplin keilmuan Islam dan dituangkan dalam bentuk perguruan tinggi beserta seluruh rangkaian kurikulumnya, maka pada tahap ini diperlukan masjid dan perpustakaan. Kenapa masjid? Sebab sebagaimana perkembangan sejarah dalam Islam yang tidak lepas dari lingkungan masjid sebagai pusat aktivitas sosio-kultural. Aktivitas, ini akan terkendali penerapannya selama ada masjid sebagai pusat kegiatan beragama. Perpustakaan merupakan sumber non-personal yang mampu menyediakan bahan-

[113] Ibid.
[114] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahan kajian bagi mahasiswa. Oleh karena itu, perpustakaan harus menyediakan sumber-sumber otoritatif tentang tiga disiplin keilmuan utama: ilmu alam, humaniora dan keagamaan. [115]

Dari penjelasan di atas apa yang diintroduksi oleh Armahedi Mahzar jelas merupakan adopsi sekaligus rekonstruksi gagasan Integralisme universal milik Ken Wilber. Melalui integrasi konsep kalam, fikih, tasawuf dan filsafat, Mahzar seakan ingin mengatakan bahwa paradigma yang dipegang dalam setiap disiplin keilmuan berbeda dan selalu berubah. Oleh karena itu, perlu diadakan pemetaan perkembang sains modern menjadi materialistik, mekanik, atomistik dan Integralisme Islam.[116]

Tahap *materialistik,* disebut demikian karena pada tahap ini sains berkutat pada dua hal. *Pertama*, asal-usul alam semesta yang akhirnya diuraikan ke dalam tiga elemen utama: materi, ruang dan waktu. Materi dipandang sebagai keterikatan atom satu dengan lainnya sedangkan ruang dan waktu dihukumi sebagai sesuatu yang absolut, tidak terbatas, berlaku universal dan tidak mungkin berubah. *Kedua*, mengenai pemisahan, penggabungan, pergerakan dan perubahan pelbagai variasi partikel materi. Pergerakan inilah yang merupakan inti dari adanya sekian banyak variasi realitas yang hadir di alam. Ini pulalah yang melatarbelakangi kelahiran hukum-hukum fisika. Singkatnya, subjek kajian diposisikan sebagai penonton terjadinya fenomena alam. Oleh karena itu, meskipun di era ini religiositas hadir dan berkembang di masyarakat, namun cara pandang seperti ini hanya melahirkan paham Sekularisme.

---

[115] Ibid.
[116] Moh. Dahlan, "Relasi Sains Modern dan Sains Islam: Suatu Upaya Pencarian Paradigma Baru", *Salam: Jurnal Studi Masyarakat Islam*, vol. 12 , no. 2 (Juli – Desember, 2009), 70-73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tahap *mekanik*, pada tahapan ini sistem berpikir yang berkembang adalah mekanis. Satu sistem berpikir yang berbasis pada pernyataan bahwa ketersediaan materi dan lingkungan yang memadai akan melahirkan proses yang saling berkesinambungan (kausalitas). Jika ada sebab, maka akan ada akibat. Dalam kasus manusia sebab yang paling utama adalah adanya insting. Oleh karena itu, dalam tahap ini penilaian menjadi bertumpu pada anggapan adanya misi tertentu yang melatarbelakangi terjadinya suatu aktivitas ilmiah maupun fenomena sosial. Oleh karena di era ini sains modern merupakan produk dari pemenuhan tujuan, maka implikasinya yang muncul menyatakan bahwa semua realitas yang ada akan dikaji dengan ukuran realitas independen yang didukung oleh bukti-bukti riil. Ilmu-ilmu humaniora menjadi sangat kuantitatif dan matematis.[117]

Tahap *atomistik*, pada tahap ini berkembang suatu tuntutan akan adanya upaya untuk mendialogkan suatu fenomena secara prinsipil. Sains saat ini mulai berkembang ke arah pemisahan antarelemen yang mendasar. Segala macam pengetahuan yang tidak berdasarkan eksperimentasi dinilai tidak memenuhi standar ilmiah. Dampaknya, pendekatan dan proses analisis yang berkembang juga melahirkan reduksi nilai-nilai yang terkandung dalam sains yang dihasilkan. Oleh karenanya, sains di era ini menjadi sangat terkooptasi oleh permasalahan-permasalahan manusia, dengan unit penekanannya kelompok ataupun populasi tertentu. Suatu gagasan dalam satu masyarakat tertentu hanya dapat dinilai objektif selama tidak bercampur dengan nilai-nilai populasi di lain tempat. Bukan karena tidak ada fenomena lain, namun lebih kepada suatu populasi hanya

[117] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyeleksi satu fenomena yang disaksikan melalui kacamatanya sendiri-sendiri.[118]

Tahap terakhir, *Integralisme Islam*. Tahap ini memerankan fungsi induksi. Suatu fungsi yang ingin memasukkan nilai-nilai Islam yang tercermin dalam prinsip-prinsip pokok keilmuan, seperti: kalam, fikih, tasawuf dan filsafat ke dalam sains modern. Proses ini tampaknya merupakan proses penambahan dimensi-dimensi keislaman ke dalam prinsip-prinsip dasar sain modern. Mahzar tidak menyuguhkan kritikan terhadap pandangan Wilber dalam Integralisme universalnya, kecuali mengatakan ada penyingkiran elemen-elemen transendental dari dunia sains.[119]

Melalui integralisme Islam, Mahzar ingin merekonstruksi pendekatan Integralisme universal milik Ken Wilber dan mendesain ulang agar lebih sesuai dengan nilai-nilai dasar dalam Islam. Usaha pendesainan ulang ini dilakukan melalui induksi konsep-konsep dasar dalam Islam ke dalam sains modern yang berkembang. Kendati demikian, catatan yang paling menonjol atas ide Mahzar tampaknya ditujukan pada minimnya sikap kritis Mahzar terhadap Integralisme universal Wilber. Mahzar tidak mencoba untuk melacak, mengkaji dan memfilter secara kritis ide-ide yang dikembangkan Wilber. Usaha yang dilakukan berkisar pada penambahan elemen-elemen keislaman terhadap pendekatan integralisme unviersal, sehingga akhirnya berubah menjadi integralisme Islam. Oleh karena itu, tidak berlebihan kiranya kalau dikatakan bahwa secara konseptual meskipun integralisme Islam mengusung lima elemen dasar (pentadik) sebagai inti dasar

[118] Ibid.
[119] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

integrasinya, tapi sejatinya secara praktis ia mirip dengan integrasi Pohon Ilmu yang lebih menekankan aspek-aspek manajerial-struktural dengan nilai-nilai Islam sebagai ajarannya dan tidak banyak menyentuh unsur-unsur epistemologis. Ini setidaknya ditunjukkan oleh Mahzar melalui minimnya, untuk menghindari penyebutan kata tidak ada, penjelasan dan batasan konsep yang fundamental dari ilmu kalam, fikih, tasawuf dan filsafat. Di samping ketiadaan penyebutan jenjang pengajaran konsep-konsep tersebut.

Selain kelima model Integrasi di atas sebenarnya ada beberapa model lain yang belum disebut, seperti: model pohon ilmu yang berkembang di Universitas Islam Negeri (UIN) Makassar; model roda ilmu UIN Bandung dan Islamisasi nalar di UIN Sunan Ampel Surabaya atau biasa disebut *integrated twin towers*.[120] Berangkat dari pelacakan sumber yang sangat terbatas, untuk sekilas peneliti melihat Islamisasi nalar merupakan model yang paling mendekati Islamisasi yang dikaji dalam bab sejanjutnya dari penelitian ini. Meskipun demikian peneliti belum mampu menghadirkan analisis komprehensif berkenaan dengan model tersebut karena belum ada satu karya komprehensif yang berbicara tentangnya. Terlebih lagi, dari data yang mampu dihimpun, peneliti mendapati bahwa model ini masih belum disepakati secara serentak oleh internal pihak pengusung.[121]

---

[120] Lihat: Nanat Fatah Natsir (ed.), *Pandangan Keilmuan UIN Wahyu Memandu Ilmu* (Bandung: Gunung Jati Press, 2008). Tim UIN Sunan Ampel, "Konsep *Integrated Twin Towers* UINSA Surabaya", *Pembentukan Konsorsium Dosen UINSA* (Lawang, Malang: 10 Nopember 2014). Juga: "Paradigma Keilmuan UINSA", dalam http://www.uinsby.ac.id/id/251/paradigma-keilmuan.html (27 September 2018).

[121] Ini dapat dilihat dari beberapa perbedaan tanggapan mengenai konsep maupun penggunaan beberapa Istilah, seperti: Islamisasi dan nilai dalam ilmu. Lihat: Husniyatus Salamah Zainiyati, "Membangun Keilmuan UIN Sunan Ampel Surabaya dengan Paradigma *Integrated Twin Towers:* Model Pentadik Integralisme Monistik Islam", *UINSA Emas Menuju World Class University* (Surabaya: UINSA Press, 2016), 139-152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

E. Variasi Model Islamisasi Ilmu: Sebuah Asesmen

Secara umum apa yang diintroduksi Mulyadhi Kartanegara, Kuntowijoyo, Imam Suprayogo, Armahedi Mahzar dan Amin Abdullah secara implisit mirip dengan pemikiran Horkheimer. Max Horkheimer merupakan akademisi mazhab Frankfurt berjuang menawarkan suatu teori yang menempatkan emansipasi dalam kebudayaan sosial-masyarakat modern. Kritik yang ia lontarkan utamanya ditujukan pada beberapa elemen dasar dalam masyarakat yang menurutnya telah menimbulkan bias sebagai dampak interaksi dengan indeologi yang berkembang di tengah masyarakat mereka.[122] Masyarakat yang dimaksud adalah individu-individu tertentu yang menurutnya telah mengasingkan diri sendiri di tengah keramaian perkembangan sosio-kultural. Oleh karena itu, penulis mendapati beberapa aspek yang perlu mendapatkan perhatian, di antaranya:

1. Hubungan antara Agama dan Sains sebagai Logika Makna dan Logika Kausalitas

Secara umum integrasi-interkoneksi dibangun di atas asumsi bahwa agama dan sains menggunakan logika yang berbeda. Agama menggunakan logika makna dan sains menggunakan logika kausalitas. Di saat sains mengganggap segala sesuatu memiliki sebab, agama menjadikan asumsi bahwa segala sesuatu memendam makna tertentu sebagai basis logikanya. Untuk itu saat sains mengajarkan segala kausal akan berpengaruh terhadap hal lainnya, di sisi lain agama mendakwahkan bahwa sesuatu yang paling tinggi nilainyalah yang paling

[122] Bandingkan pemikiran mereka dengan gagasan Horkheimer dalam Max Horkheime, et al., *Dialektika Pencerahan*, terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Ircisod, 2002).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berpengaruh atas segalanya. Oleh karena itu, tidak mengherankan kalu muncul pernyataan bahwa sains merupakan jawaban dari persoalan "bagaimana" sedangkan agama menjawab "mengapa".[123] Ringkasnya, gagasan Amin Abdullah menyatakan bahwa sains dan agama membantu manusia dalam menyediakan suatu metode, karena masing-masing memiliki caranya sendiri dalam memproyeksikan dunia dengan relatif.

Pendapat berbeda dihadirkan Mohd Farid Mohd Shahran, dalam *Akidah dan Pemikiran Islam.* Shahran melihat bahwa dalam ilmu logika para cendekiawan Muslim tidak menempatkan logika sebab akibat maupun pertentangan antara agama dan sains sebagai kajian utama. Menurut Sharan kajian yang paling intens dilakukan adalah mengenai bagaimana langkah memperhalus prinsip, cara, Teknik maupun aksioma logika agar dapat memantapkan suatu alasan. Contoh yang paling jelas menakala Imam al-Ghazālī menyanggah 20 persoalan filsafat Yunani, beliau tidak mengikutsertakan kritik terhadap ilmu logika. Al-Ghazālī menilai bahwa ilmu logika berperan penting dalam memperhalus keterangan sekaligus bukti yang dipakai untuk menguatkan pendapat.[124]

Sharan bahkan menyimpulkan bahwa jasa cendekiawan Muslim dalam memperhalus ilmu logika ini, setidaknya terbagi dua. *Pertama*, mereka mampu menguraikan sekaligus mengembangkan disiplin tersebut diikuti dengan jelas dan tidak berseberangan dengan nilai-nilai keislaman. *Kedua*, mereka mampu

---

[123] Holmes Rolston III, *Sains dan Agama: Sebuah Survey Kritis* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), 33.
[124] Mohd Farid Mohd Shahran, *Akidan dan Pemikiran Islam: Isu dan Cabaran* (Kuala Lumpur: ITBM, 2015), 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menganalisis, menyeleksi, menyaring dan menyesuaikan pelbagai kajian dalam ilmu logika dengan disiplin keilmuan lain.[125]

Al-Ghazālī menyimpulkan bahwa dalam Islam, hukum kausalitas sebagaimana berlaku pada sains modern tidak berlaku mutlak. Baginya pondasi dasar dari kausalitas dalam Islam dibangun dari al-Qur'ān, utamanya yang berkaitan dengan konsep ketuhanan, manusia dan alam. Kausalitas terbagi tiga: Ilahi, berkenaan dengan peristiwa alam dan manusia. Untuk inilah tokoh semacam Ibn Sīnā dan al-Farābī menyebut Tuhan sebagai *Musabbib al asbāb* (Sebab dari segala sebab). Oleh karena itulah, kausalitas ketuhanan (Ilahi) berkedudukan sebagai pusat seluruh ide tentang konsep kausalitas alam dan manusia.

2. Hubungan antara Agama dan Sains sebagai Model, Pola dan Paradigma

Thomas S. Kuhn melihat paradigma sebagai satu system keyakinan seorang ilmuwan dalam memandang realitas dan bagaimana cara mengamati, memahami dan menyusun pelbagai hipotesa. Paradigma dibangun dari permufakatan ilmuwan dalam merespon anomali dan menghadirkan solusi bagi suatu teori.[126] Di lain pihak, paradigma juga merupakan model dominan yang menentukan penjelasan suatu hal. Teori hasil mufakat para ilmuwan dipergunakan dalam menafsirkan realitas baru. Caranya dengan menghadirkan pelbagai hipotesis tambahan yang memungkinkan terjadinya penyesuaian suatu teori.[127] Sehingga suatu teori dapat berfungsi dominan karena mampu menghadirkan

---

[125] Ibid.
[126] Thomas S. Kuhn, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* (Bandung: Rosdakarya, 2005), 141-144.
[127] Rolston III, *Sains dan Agama*, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks yang lebih luas sekaligus menyuguhkan banyak ruang dalam menyelesaikan problem keilmuan.

Persoalannya adalah apakah pergeseran paradigma juga terjadi pada agama? Rolston melihat pergeseran peradigma juga terjadi pada agama. Dia mencontohkan pergeseran paradigma dalam agama, seperti: Yesus adalah manusia sekaligus tuhan seutuhnya; tuhan adalah cinta dan kasih sayang; tuhan mengendalikan seluruh takdir manusia; Tuhan itu ada; dunia tidak nyata; manusia diciptakan dalam bayang-bayang tuhan, manusia bereinkarnasi berulang kali dan sebagainya. Selain itu, adapula paradigma yang dipersoalkan secara serius, seperti Animisme, Ateisme, Dinamisme, Politheisme dan selanjutnya.[128] Untuk itu, Rolston menilai bahwa paradigma bersifat arogan dan cenderung menjadi semacam ideologi untuk membaca fenomena apapun, kapanpun dan di manapun.[129]

Pendapat semacam ini hemat penulis perlu mendapatkan beberapa catatan. Penjelasan Kuhn dan Rolston di atas tampak jelas ingin menyatakan bahwa bahwa paradigma tidak tetap dan selalu berubah-ubah. Jika dibawa ke dalam Islam, maka akan ditemukan aspek-aspke *thābit* (*Hardcore*: inti yang tidak berubah) dan *mutaghayyir* (*protective belt:* hal-hal yang mengakomodir perubahan). Persoalan pokok agama tidak menerima perubahan sebaliknya perkara cabang dapat menerimanya. Persoalannya, di manakah posisi konsep kunci, teori dasar, cara pandang atau pola pikir berada, pokok atau cabang?

---

[128] Ibid., 14.
[129] Rolston menyubut hal ini sebagai “blik”, yaitu teori yang berkembang secara arogan dan sulit untuk dibantah oleh pengalaman empiris. Ibid., 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika berbicara tentang konsep kunci dalam Islam, maka tidak sulit untuk mengatakan bahwa persoalan *i'tiqād* (akidah dasar) adalah sebagai basis *mother of science* dalam Islam. Secara umum, konsep kunci dalam Islam terdiri dari gagasan tentang Tuhan, alam dan manusia, secara fisik maupun metafisik. Artinya sesuatu yang berkenaan dengan hakikat dari ketiga hal tersebut, pastinya secara tidak langsung telah menyangkut kajian tentang *mother of science* dalam Islam. Sebagai basis yang paling mendasar dari keilmuan dalam Islam, pastinya ia berbicara tentang cara pandang (*worldview*) yang paling mendasar dalam Islam.

Jika kita bandingkan dengan pendapat Roslton dan Kuhn, maka akan tampak perbedaan perspektif yang cukup signifikan. *Pertama*, Roslton dan Kuhn tampak secara jelas menjadikan kajian humuniora sebagai dasar filosofisnya, sedangkan Islam menempatkan kajian fisika dan metafisika tengang Tuhan, alam dan manusia sebagai basisnya. *Kedua*, dalam pandangan Roslton dan Kuhn, selama komunitas ilmiah sepakat, maka persoalan selesai, di lain pihak, Islam lebih ketat dengan mensyaratkan keselarasan antara kesepakatan yang diambil dengan konsep-konsep kunci. *Ketiga*, dalam Islam prinsip otoritas dipegang erat. Artinya, komunitas ilmiah dalam perspektif Roslton dan Kuhn menjadi semacam pemegang otoritas yang dapat dibatalkan oleh otoritas lain, dalam Islam otoritas dipegang *ijmā'*. Meskipun demikian *ijmā'* para sahabat maupun para imam empat mazhab tidak serta merta dapat dibatalkan oleh komunitas yang baru. Dengan demikian, cara pandang atau *Islamic worldview* lebih tepat dikatakan sebagai "model dominan" yang menentukan penjelasan dan kejelasan suatu teori ilmu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Relasi Subjektivitas, Objektivitas dan Proses

Secara umum apa yang diformulasikan kelima tokoh di atas ingin menegaskan kesaaman karakter antara agama dan sains. Karakter tersebut adalah peran subjektivkitas dalam kajian atau setidaknya tidak mutlak objektif. Meskipun dalam pelbagai kesempatan, suatu konsep, gagasan maupun teori pengetahuan dibangun berdasar pengamatan atas fakta yang terjadi di dunia nyata, namun sudah dimaklumi bahwa ada asumsi yang tidak terbantahkan yang menyatakan bahwa penelitian objektif pun sejatinya tetap mengandung bagian-bagian tertentu yang berkaitan dengan kontemplatif subjektif. Realitas yang mewakili dunia nyata tidak mungkin dengan sendirinya menjadi sebuah sistematika konsep yang rapi dan terorganisasi dengan baik tanpa bantuan proses subjektif peneliti. Persoalannya, manakah yang lebih memahami tentang suatu kajian, apakah subjek ataukah objek itu sendiri?

Dalam pandangan penulis, meminjam pernyataan Rolston, satu-satunya jawaban yang paling dapat diterima adalah ungkapan bahwa memahami adalah suatu rangkaian proses yang saling terkait dengan banyak hal, oleh karena itu subjek tidak akan mengetahui sesuatu lebih baik dari objek yang dikaji itu sendiri.[130] Jadi, ilmu pengetahuan sebagai hasil kajian tidak mungkin untuk dikomunikasikan kepada individu yang tidak memiliki persiapan secara subjektif untuk mampu menerimanya. Penerimaan ilmu oleh seorang subjek hanya akan terjadi hanya jika subjek tersebut terhubung oleh komunitas yang terdidik. Terdidik dalam artian memiliki keterikatan yang baik dengan ilmu logika. Oleh

[130] Holmes Rolston III, *Sains dan Agama*, 23-26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena itu keterlibatan ilmu logika menjadi kentara dalam situasi semacam ini. Logika memiliki sistematika yang sangat ketat, dan akan terus berkembang secara kritis dan radikal melalui interaksi yang terus menerus dengan pelbagai kondisi psikis, sosiologis dan nilai-nilai lain yang terkandung di dalamnya.

Interaksi antara subjektivitas, objektivitas dan ilmu logika dalam proses pencapaian ilmu pengatahuan tersebut mengidentifikasikan bahwa ilmu sejatinya mengandung suatu nilai tertentu. Suatu proses pencarian pasti memiliki tujuan (dorongan), dorongan inilah yang akan memotivasi subjek untuk meningkatkan tingkat keterlibatannya dalam proses itu guna mencapai objek yang dituju. Artinya, nilai yang terkandung dalam diri subjek akan meningkatkan kapasitas subjek tersebut. Kapasitas ini dapat berupa keterlibatan, intensitas maupun kualitas pendapat, asumsi dan dorongan lain.

Dalam perkembangannya, wujud dorongan ini bervariasi. Ia dapat menjadi suatu motif pribadi, semangat, faktor ekonomi, sosial, politik maupun ideologi. Oleh karena itu, setinggi apapun tingkat objektivitas yang diklaim dalam suatu produk penelitian, pada dasarnya tetap mengandung sekian persen dari unsur subjektivitas penelitinya. Sekali lagi, unsur subjektif sendiri merupakan dorongan-dorongan yang ada dalam diri subjek. Dorongan ini akan menjadi suatu nilai yang memicu seorang subjek untuk mencapai apa yang ditujuannya dalam penelitian. Jadi, dalam suatu objektivitas tetap terkandung unsur-unsur subjektif yang didukung oleh nilai-nilai lain yang melatarbelakangi subjek penelitian itu.

Persoalannya menjadi, jika suatu konsep, pemahaman ataupun pengalaman seorang subjek akan menentukan nilai-nilai yang melatarbelakanginya yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian akan menjadi stimulus dalam penelitian, maka bagaimanakan jadinya jika pemahaman yang dimiliki subjek penelitian salah? Contohnya, jika seorang sarjana ateis melalui *basic believe*-nya menyatakan bahwa tidak ada peran Tuhan dalam keberadaan alam semesta, kemudian suatu ketika mengakui konsep ketuhanan dalam Islam yang mengatakan bahwa Tuhan berperan dalam segala hal maka tentunya dia akan merubah pemahamannya tersebut. Contoh lain yang lebih sederhana, anak kecil yang belum mengetahui apap-apa melihat debu beterbangan akan beranggapan bahwa debu bisa bergerak dengan sendirinya. Suatu ketika, di saat dia mengetahui ada pergerakan angin yang membuat debunya bergerakan pasti tidak akan lagi mengatakan bahwa debu dapat bergerak dengan sendiri. Kedua contoh tersebut setidaknya melegitimasi anggapan, bahwa akumulasi nilai dan pemahaman seorang subjek ikut berperan besar dalam suatu kajian. Penyangkalan terhadap peran unsur-unsur tersebut sama artinya akan merusak pemahamannya sendiri tentang objek yang dikaji. Selain itu, pemahaman yang keliru tentang suatu konsep dan nilai-nilai tertentu berimplikasi terhadap struktur epistemik dalam diri subjek.

4. Kritik terhadap Paradigma Tradisionalis

Selain itu, gagasan mereka tampaknya ingin mengkritisi sikap beberapa cendekiawan lain yang menurut mereka terjebak dalam utopia ideologi tradisionalis. Di antara kritik mereka adalah: *pertama*, anggapan bahwa mereka telah menegasikan fakta historis yang sudah ada dan cenderung tidak netral. Pada poin ini, tokoh tersebut secara kompak menyatakan bahwa sikap menerima dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membenarkan prinsip-prinsip umum sebagai ideologi adalah suatu kesalahan, sebab hal itu telah menelantarkan unsur masyarakat dan tujuan mereka dalam proses historis ilmu pengetahuan.

Kedua, gagasan yang diusung kelompok tradisionalis telah memisahkan agama secara teoretis dan praktis. Maksudnya, peran sosio-historis masyarakat dikesampingkan dan tidak memikirkan implikasi sosial dalam perumusan suatu gagasan atau teori.[131] Oleh karena pertimbangan inilah tampaknya yang melatarbelakangi nama-nama tersebut untuk setuju dengan penggunaan teori-teori sosial kritis sebagai pendekatan dalam diskursus Islam.

Berbeda dengan paradigma tradisional yang menganggap teori sebagai satu keseluruhan proposisi yang cara kerjanya menjunjung prinsip-prinsip kerja deduktif. Sikap adaptif nama-nama tersebut terhadap metodologi Barat dapat dimaklumi, sebab mereka memang tokoh yang "dibesarkan" berdasar bimbingan metodologi semacam ini. Hal ini setidaknya apa yang ingin disampaikan oleh Kunwowijoyo dengan menyatakan bahwa:

> Ilmu-ilmu sekuler tersebut adalah produk bersama seluruh manusia, sedangkan ilmu-ilmu integralistik (nantinya) adalah produk bersama seluruh manusia beriman. Karenanya, sekarang ini kami semua adalah produk, partisipan, dan konsumen ilmu-ilmu sekuler. Maka kami tidak akan gegabah memandang rendah dan menistakan ilmu-ilmu sekuler, tempat kami lahir. Sebaliknya, kami ingin menghormatinya dengan mengkritisi dan meneruskan perjalannya.[132]

Sedikit berbeda dengan keempat nama sebelumnya yang lebih mengutamakan penggunaan metodologi ilmu sosial, seperti hermeneutika, kebutuhan sosial, *intersubjective testability* dan *creative imagination*, Kartanegara

---

[131] Lihat: Ben Agger, *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), 1-18. Listiyono Santoso, et al., *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar Ruzz, 2006), 100.

[132] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai ilmu, Epistemologi*, 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tampak ingin membangun basis filosofisnya berdasar atas kajian para cendekiawan Muslim terdahulu, utamanya para filsuf paripatetik. Ia berpendapat bahwa semua objek kajian ilmu pengetahuan pada hakikatnya merupakan satu kesatuan yang padu. Secara esensi objek tersebut merupakan satu hakikat tunggal, namun mengalami perbedaan dalam memandang elemen-elemen yang melingkupi. Ini disebabkan bahwa segala eksistensi pada hakikatnya mencakup empat hal: material, efisisen, formal dan final. Secara umum dari seluruh variasi model integrase ilmu di atas dapat kita peroleh tabel berikut:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tabel 2: Variasi model Islamisasi ilmu

No	Tema / Model	Strukturalisme-transendental (Pengilmuan Islam)	Pohon Ilmu	Interkoneksi	Kesatuan Wujud	Integralisme Islam
1	**Tokoh**	Kuntowijoyo	Imam Suprayogo	M. Amin Abdullah	Mulyadhi Kartanegara	Armahedi Mahzar
2	**Latar Belakang**	Kesenjangan sosio-historis antara masyarakat masa kini dengan era Nabi.	Perbedaan sumber ilmu (wahyu dan penelitian) melahirkan stratifikasi kebenaran. Paradigma ilmu relatif, sedangkan agama universal dan tidak.	Dikotomi dikotomis-atomistis dalam paradigma Bayānī, Burhānī, dan Irfānī model Abid al-Jabīrī.	Perkembangan fenomena dikotomistis di kalangan sarjana Muslim, sebagai produk dominannya positivisme dalam sains modern	Islam memiliki lima elemen yang saling berkaitan, yaitu: konsep materi, energi, informasi, nilai dan sumber
3	**Tesis Integrasi**	Mensinergikan sumber ilmu: wahyu dan rasio.	Bukan pencampuran, tapi pemaduan antara ilmu dan agama.	Persinggungan (interkoneksitas) antara unsur sosio-humaniora dan agama dalam fenomena perkembangan ilmu	Mengembalikan hakikat segala sesuatu kepada asalnya, yaitu: dari satu realitas yang sama (*wahdat al-wujūd*)	Proses memadukan unsur-unsur diri, manusia, alam dan Tuhan dalam perspektif Islam
4	**Konsep Dasar dan Implementasi**	Humanisasi, liberalisasi dan transendensi ilmu dan wahyu.	Integrasi sumber ilmu (agama sebagai inspirasi), kurikulum (*tarbīyat ūlī al-albāb*), iklim dan kebudayaan kampus (teori Bilgrami tentang Universitas Islam).	Horizon Jaring Laba-laba Keilmuan Teoantroposentik-integralistik.	Satu kesatuan objek, bidang, sumber, pengalaman manusia, metode, penjelasan ilmiah serta ilmu teoretis dan praktis.	Holisme Islam (Ilmu tidaklah sejajar, namun memiliki herarki atau tingkatan).
5	**Pendekatan**	Muhammad Iqbal	Kebutuhan sosial	Teori sosial Ian G.	Menambahkan	Menambahkan unsur-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		(Integralisasi: penyatuan keilmuan) dan Roger Garaudy (objektivikasi: netralisasi)	(*social demand approach*) Abraham Maslow.	Barbour (integrasi ilmu, *intersubjective, testability* dan *creative imagination*) dan Rolston III (*semipermeable* (saling tembus)).	pendekatan non-positivistik dalam diskusi ilmiah modern.	unsur Islami ke dalam integralisme tetradik Ken Wilber.
6	**Tujuan**	Mensinergikan komponen humanisasi, liberalisasi dan transendensi Mendekatkan struktur dan prinsip sosial era Nabi dengan konteks kekinian dan kedisinian. Menjunjung nilai-nilai emansipatoris.	Menghadirkan Lembaga Pendidikan tinggi yang mensinergikan sumber ilmu, kurikulum, iklim dan kebudayaan kampus yang Islami.	Manjaga keserasian unsur-unsur yang tidak dapat dipisahkan (integrasi) namun dapat dibedakan (interkoneksi) antara ilmu dan agama.	Menyatakan bahwa asumsi paradigma dalam pendekatan rasional dan eksperimental sama dengan asumsi-asumsi pada *bayānī*, *burhānī*, *'irfānī* serta *tajrībī*	Menghadirkan aspek-aspek manajerial-struktural dengan nilai-nilai Islam sebagai basis konseptual dalam lembaga pendidikan Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

LATAR BELAKANG INSISTS DAN ISLAMISASI ILMU

Bab ini selain menelaah latar belakang dan kultur epistemik kesarjanaan pendiri INSISTS, juga akan didahului oleh kajian tentang latar belakang kemunculan dan sketsa pengelolaan INSISTS sebagai suatu lembaga. Kajian tentang persinggungan antara INSISTS dan pemikiran Islam Liberal di Indoensia, akan menjadi pokok bahasan kedua dalam bab ini. Diskusi mengenai pemikiran Islam Liberal akan disertakan pada bahasan pandangan dasar INSISTS mengenai dampak teologis dari gagasan tersebut. Selain itu, dalam bab ini juga akan dikaji peranan INSISTS dalam kancah intelektualisme Muslim, utamanya melalui penerbitan jurnal *Islamia* dan jaring kaderisasi pemikiran mereka.

A. Profil INSISTS

1. Awal Kemunculan

INSISTS atau *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* adalah sebuah lembaga kajian pemikiran yang kehadirannya diinisiasi oleh beberapa akademisi Muslim asal Indonesia. Meskipun para pendiri INSISTS tidak menyebutkan tanggal pasti yang menjelaskan kapan lembaga ini lahir, namun menurut data yang tercantum di situs resmi INSISTS lembaga ini berdiri pada kamis 4 Maret 2003 di Kuala Lumpur Malaysia. Tepatnya di Desa Segambut, Kuala Lumpur di sebuah rumah kontrakan. Rumah tersebut dipilih karena mayoritas pendiri INSISTS saat itu merupakan mahasiswa dan dosen yang masih menempuh jenjang pendidikan tinggi di *International Institute of Islamic Thought*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

and Civilization, International Islamic University Malaysia (ISTAC-IIUM). Mereka merupakan mahasiwa aktif dengan beberapa telah menyelesaikan program magister dan doctor, seperti Ugi Suharto yang telah lebih dulu menamatkan program Ph.D. Nama yang disebut terakhir yang merupakan pakar ekonomi Islam lulusan ISTAC saat itu sudah menjadi dosen dan mengampu mata kuliah sejarah ekonomi dan metodologi ḥadīth di perguruan tinggi tersebut.[1]

INSISTS merupakan babak lanjutan dari kajian internal sesama nama tersebut di atas. Misi awalnya pun tergolong tinggi, "membangun kembali peradaban Islam". Caranya, dengan menghadirkan ide-ide dasar dalam Islam ke dalam sistematika yang lebih konseptual-akademis. Fondasi ide tersebut meliputi: pandangan hidup Islam, tradisi intelektual Muslim, otoritas para ulama dan komitmen pada kebenaran dengan tetap memperhatikan persoalan-persoalan kontemporer. INSISTS menilai bahwa membangun kembali peradaban merupakan rangkaian proses yang panjang dan harus dimulai dari pemahaman tentang ilmu yang benar. Proses ini tidak hanya berwujud persoalan ekonomi, sosial, budaya ataupun politik, namun sejatinya merupakan dampak lanjutan dari akumulasi pemikiran.[2]

Oleh karena akar permasalahan yang muncul dalam segala lini kehidupan manusia pada hakikatnya berawal dari pemikiran, maka membahas peradaban Islam berarti membincangkan tentang ilmu dan Islam. Di antara pelbagai persoalan yang paling serius dikaji adalah bidang pemikiran yang berkaitan dengan keagamaan. Sumber tantangan pemikiran tersebut termanifestasi dalam

[1] https://insists.id/latar-belakang/ (Rabu, 7 Maret 2018, 09:30).
[2] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dua hal, internal dan eksternal. Faktor internal didominasi oleh sikap statis, fanatik, taklid, bidah dan khurafat, dan faktor eksternal disebabkan oleh masuknya paham liberalisme, sekularisme, relativisme dan pluralisme agama ke dalam wacana pemikiran keagamaan di Indonesia. Ide ini digulirkan sebagai respons terhadap perkembangan pelbagai tantangan yang dihadapi umat Islam.[3]

2. Sketsa Biografis Ringkas Para Pendiri

Pada awal berdirinya INSISTS beranggotakan para akademisi yang mayoritasnya masih menempuh jenjang pendidikan M.A, ataupun Ph.D. Di antara mereka ada nama-nama semisal: Hamid Fahmy Zarkasyi, Syamsuddin Arif, Ugi Suharto, Adian Husaini, Adnin Armas, Anis Malik Thoha, Nirwan Syafrin Manurung, Henry Sholahuddin dan Malki Ahmad Nasir. Pada bagian ini penulis hanya menyertakan beberapa biografi singkat nama-nama tersebut yang dinilai telah mewakili beberapa nama lain. Berikut beberapa biografi singkat anggota INSISTS.

a. Hamid Fahmy Zarkasyi

Hamid Fahmy Zarkasyi selaku Direktur Utama INSISTS lahir di Ponorogo, 13 September 1958. Ia merupakan putra ke-9 dari KH Imam Zarkasyi, pendiri Pesantren Modern Gontor Ponorogo. Pendidikan tinggi S-1 ia selesaikan di Institut Studi Islam Darussalam, mendapatkan M.A.Ed. dalam bidang Pendidikan di The University of Punjab, Lahore, Pakistan tahun 1986. Titel magister keduanya dalam bidang Studi Islam (M.Phil) dari University of

[3] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Birmingham, United Kingdom tahun 1998, dan memperoleh Ph.D dalam bidang Pemikiran Islam dari *International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia* (ISTAC-IIUM), Malaysia 2006.

Sebagai murid langsung dari Syed M. Naquib al-Attas, Zarkasyi banyak melakukan dahwah akademik dengan mengusung pemikiran gurunya tersebut ke pelbagai negara Eropa dan Asia, baik dalam seminar, studi banding ataupun melalui tulisan-tulisan di media massa dan beberapa jurnal. Aktivitas kesehariannya adalah mengajar dan memimpin Program Kaderisasi Ulama (PKU); serta Direktur Pascasarjana Univesitas Darussalam Gontor sekaligus wakil rektor satu di lembaga pendidikan tinggi yang sama. Selain itu, saat ini ia juga merangkap posisi pimpinan redaksi majalah *Islamia*; dan direktur *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS); serta Pimpinan Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI).

Disertasinya dengan judul *al-Ghazali's Concept of Causality* tampak sangat berpengaruh terhadap pemikiran Zarkasyi. Ini tertuang dari aktivitas yang dilakukannya sepulang dari Malaysia. Zarkasyi memilih Gontor sebagai habitat keilmuan yang ingin ia kembangkan. Di Gontor, tepatnya di Univesitas Darussalam Gontor dia mendirikan *Center for Islamic and Oriental Studies* (CIOS). Lembaga ini dimaksudkan sebagai pusat pengembangan ide Islamisasi Ilmu yang diterima dari gurunya, al-Attas. Melalui lembagai ini pula Zarkasyi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menginisiasi berdirinya Program Kaderisasi ulama (PKU) dan pelbagai riset khususnya tentang Orientalisme dan kebudayaan ilmu dalam Islam.[4]

b. Syamsuddin Arif

Syamsuddin Arif saat ini memangku posisi Direktur Eksekutif INSISTS menamatkan magister dan doktor yang pertamanya di ISTAC. Ia mengangkat *Ibn Sina's Theory of Intuition* dan *Ibn Sina's Cosmology: A Study of the Appropriation of Greek Philosophical Ideas in 11th Century Islam* (2004) masing-masing sebagai judul tesis dan disertasi, sebelum kembali menyelesaikan disertasi keduanya di *Orientalisches Seminar, Johann Wolfgang Goethe Universitas Frankfurt*, Jerman. Akademisi kelahiran Jakarta, 19 Agustus 1971 tersebut pernah menjabat sebagai staf Publications Unit di ISTAC, dan kemudian diutus ke Instanbul, Turki sebagai delegasi ISTAC untuk memperdalam seni kaligrafi Arab secara langsung kepada Hasan Celebi seorang ahli *khaṭ*. Meskipun ia tidak pernah mengajar di ISTAC namun Arif pernah mengampu salah satu mata kuliah di *Matriculation Centre* IIUM selama dua semester, mengajar di *International Islamic University* (IIU), Malaysia dan sebagai Assosiate Profesor di *Center for Advance Studies on Science and Civilization* (CASIS) di bawah manajemen Universitas Teknologi Malaysia (UTM).

Masa kuliahnya di ISTAC, yang kala itu dipimpin oleh al-Attas, tampaknya memberikan dampak besar terhadap antusiasmenya tentang pemikiran Islam. Dengan kurikulum yang mewajibkan mahasiswanya untuk mempelajari

[4] Hasil kajiannya ia tuangkan dalam bentuk tulisan, seperti: Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis; Tantangan sekularisasi dan liberalisasi di dunia Islam; Peradaban Islam: Makna dan Strategi Pembangunannya; Misykat: refleksi tentang Islam, westernisasi & liberalisasi dan beberapa tulisan lainnya. Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan menguasai minimal dua bahasa: Arab dan Persi, minat linguistik Arif mulai terpacu kembali. Faktor ini pulalah yang tampaknya mendorong Arif untuk mendalami hingga mampu menguasai bahasa lain selain Arab dan Inggris, seperti Yunani, Latin, Perancis, Jerman, Hebrew dan Syriac.

Pada awal keberangkatannya ke Jerman Arif sedikit banyak diragukan oleh beberapa koleganya, termasuk gurunya Prof. Wan Daud. Tapi keraguan itu berhasil ia tepis dengan memperlihatkan sikap kritisnya terhadap pemikiran para orientalis. Dosen Arif yang merupakan orientalis menurutnya telah meragukan agama dan kitab suci mereka, oleh karena itu "mana mungkin saya ikut orang seperti itu" tegasnya. Bahkan dengan berani Arif pernah memvisualkan orientalis sebagai orang yang cemburu dengan otoritas dan autentisitas dalam tradisi Islam yang tidak dapat ditemukan dalam sejarah Yahudi dan Kristen. Sewaktu di Jerman jiwa pergerakan Arif juga tetap membara, ini ditunjukkannya dengan mengisi pelbagai kajian keislaman di radio dan komunitas Muslim Eropa di sana.[5]

c. Ugi Suharto

Suharto merupakan cendekiawan Muslim kelahiran Jakarta, 27 Februari 1966 yang banyak menekuni kajian bidang ekonomi. Saat INSISTS didirikan ia sudah menempati posisi sebagai dosen di ISTAC semenjak tahun 2000. Karir akademik dalam pemikiran Islam dimulai dari menyelesaikan S-1 dan S-2 di International Islamic University Malaysia. Kemudian bermodal disertasinya yang berjudul *Kitab al-Amwal: Abu 'Ubayd's Concept of Public Finance* pada tahun 2000 ia berhasil memperoleh gelar Ph.D dalam bidang Peradaban Islam dengan

[5] Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekhususan Ekonomi Islam. Di ISTAC Suharto pernah menjabat sebagai Research Fellow dan Assistant Professor. Selepas itu ia juga menjabat Senior Lecturer in Islamic Economics, Banking and Finance di the Markfield Institute of Higher Education (MIHE), United Kingdom dan saat ini berposisi sebagai Associate Professor di University College of Bahrain (UCB) dengan diamanhi posisi Direktur Program Keuangan Islam.[6]

Sebagai seorang akademisi, Suharto masyhur sebagai "dosen lintas sektoral" tidak hanya mendalami satu rumpun ilmu, namun juga memiliki kemampuan mendalam dalam pelbagai diskursus. Meskipun secara formal ia mendapatkan penghargaan sebagai mahasiswa ekonomi terbaik IIUM tahun 1990, dan magister dan Ph.D-nya pun masih dalam bidang yang sama, namun ia dipercaya dalam mengampu mata kuliah *History and Methodology of Ḥadīth* di ISTAC selain *History of Islamic Economic Thought*. Konsekuensi lanjutan darinya memaksa Suharto menerima tantangan untuk mengisi pelbagai kajian keilmuan selain ekonomi, seperti: "Tafsir dan Hermeneutika" di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Universitas Airlangga (UNAIR) Surabaya dan Universitas Sultan Agung (Unissula), Semarang; Struktur Epistemologi Islam di INPAS, Surabaya dan beberapa kajian lain seputar ḥadīth, tasawuf, filsafat dan lain sebagainya.

d. Adian Husaini

Berbeda dengan nama-nama tersebut sebelumnya yang cenderung bertipe akademisi, Adian Husaini termasuk anggota INSISTS yang memiliki latar

[6] Disarikan dari penjelasan Ugi Suharto pada seminar "Struktur Pemikiran Islam" (Surabaya: 5 Agustus 2017).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belakang aktivis. Aktivis kelahiran desa Kuncen, Padangan, Bojonegoro, 17 Desember 1965 tersebut termasuk mereka yang tidak nyaman dalam satu bidang kajian saja. Ini ia buktikan dengan menamatkan pendidikan tingginya pada bidang Kedokteran Hewan, Institut Pertanian Bogor (IPB) tahun 1989. Dari kedokteran hewan ia mulai merambah dunia perpolitikan saat menempuh magister dalam bidang Hubungan Internasional dengan konsentrasi studi Politik Timur Tengah di Universitas Jayabaya, untuk kemudian mengambil bidang Peradaban Islam di ISTAC. Ph.D didapatkannya dengan menyuguhkan disertasi berjudul *Exclusivism and Evangelism in the Second Vatican Council: A Critical Reading of The Second Vatican Council's Documents in The Light of the Ad Gentes and the Nostra Aetate*.[7]

Dunia pemikiran yang ia geluti tampaknya sudah dirintis sejak sekolah di IPB. Sebagai mahasiswa kedokteran hewan, Husaini sering berinteraksi dengan beberapa nama cukup terkenal, seperti: Didin Hafidhuddin, Abdurrahman al-Baghdadi, Tubagus Hasan Basri, Abdullah bin Nuh, Anwar Harjono, Abdul Hanan, Abbas Aula, Musthafa Abdullah bin Nuh dan lain sebagainya. Kemampuan linguistiknya ia kembangkan lebih lanjut dengan menempuh pendidikan Bahasa Arab di LIPIA Jakarta tahun 1988.[8]

Pelbagai aktivitas pernah ia geluti, seperti Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia (DDII), Husaini pernah menjabat sebagai ketua dari tahun 2005 sampai 2010. Selain itu ia juga aktif sebagai pengurus Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2005-2010). Di saat bersamaan ia juga

[7] Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017), 161-162.
[8] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjabat sebagai Wakil Ketua Komisi Kerukunan Umat Beragama MUI Pusat tahun 2005-2011. Dari tahun 2011 inilah tampaknya Husaini mulai memfokuskan dirinya dalam dunia pendidikan. Ia disibukan dengan aktivitas mengajar di pelbagai perguruan tinggi, seperti: Program Pascasarjana Universitas Ibn Khaldun Bogor, PKU UNIDA Gontor dan Universitas Muhammadiyah Surakarta.[9]

Sebagai seorang yang pernah menekuni profesi jurnalis Harian *Berita Buana*, *Republika* dan analis berita di Radio Muslim FM Jakarta, Husaini telah melahirkan pelbagai karya tulis: *Membandung Arus Liberalisme di Indonesia* yang diterbitkan Pustaka al-Kautsar tahun 2009. Sesuai judulnya buku yang merupakan kompilasi tulisannya dalam *Catatan Akhir Pekan Adian Husaini* untuk Radio Dakta 107 FM dan www.hidayatullah.com tersebut secara tegas mengkritik sikap sarjana Muslim liberal di Indonesia. Selain itu ada pula karyanya *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* dan *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, keduanya diterbitkan oleh Gema Insani Press tahun 2005 dan 2006. Ada juga trilogi *Novel Kemi* yang berisi ulasan tentang Liberalisme di Indonesia yang ia visualkan dalam bentuk cerita novel.[10]

Selain nama-nama tersebut ada juga Adnin Armas, Anis Malik Thoha, Nirwan Syafrin Manurung, Henry Sholahuddin dan Malki Ahmad Nasir. Apa yang menarik dari latar belakang keilmuan mereka adalah hadirnya al-Attas sebagai guru ideologis dari gagasan yang mereka usung. Paling kentara adalah munculnya istilah Islamisasi ilmu yang merupakan gagasan yang telah disung

[9] Ibid.
[10] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

oleh al-Attas sejak tahun 1960-an silam. Ini dapat dipahami karena sejak awal kemunculannya para aktivis INSISTS memang merupakan mahasiswa yang tengah menuntut ilmu di IIUM Malaysia, khususnya di ISTAC yang saat itu berada di bawah kendali al-Attas dengan Islamisasi ilmunya.

Meskipun tidak semua anggota INSISTS juga murid langsung dari al-Attas, namun mayoritas pemikiran yang diusung oleh mereka tampaknya berafilisasi pada pemikiran al-Attas. Bahkan jurnal *Islamia* yang merupakan garda terdepan INSISTS dalam menyebarkan gasan pernah mengangkat pemikiran al-Attas sebagai tema utama: *Tafsir-tafsir Pemikiran Al-Attas: Metafisika, Epistemologi, Bahasa, Pendidikan, Sejarah Alam Melayu.*[11] Melihat kenyataan semacam ini tampaknya tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa secara ideologis, pemikiran yang diusung oleh INSISTS merupakan adopsi dan rekonstruksi pemikiran guru mereka al-Attas.

3. Pengorganisasian Lembaga

Sejak awal kemunculannya, INSISTS memang belum memiliki tempat permanen sebagai *base camp*. Rumah kontrakan di Desa Segambut, Kuala Lumpur, Malaysia yang disebut-sebut sebagai tempat awal kelahiran INSISTS pun hanyalah sebatas tempat singgang sementara, mengingat waktu itu mayoritas pendiri INSISTS merupakan mahasiswa Indonesia yang masih belajar di Malaysia. Peralihan markas dari Segambut menuju Indonesia dimulai dengan kembalinya Henry Sholahuddin ke Indonesia setelah menyelesaikan studi

[11] Lihat: Jurnal *Islamia*, vol. 11, no. 2 (2017).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

magisternya. Menurut Armas saat mendeklarasikan berdirinya INSISTS, mereka berseloroh bahwa dari Segambut mereka akan merubah Indonesia. Kembalinya Sholahuddin ke tanah air tampaknya juga mengusung semangat ini. Untuk menjaga intensitas kajian dan semangat keilmuan yang mereka bina di Segambut para alumni yang telah lulus pun berkomitmen untuk tetap menjaga komunikasi mereka seperti halnya saat masih kuliah. Untuk itu diperlukan satu tempat baru yang dapat menggantikan posisi Segambut.

Sekembalinya dari Malaysia Sholahuddin diamanati untuk mengelola segala macam kesekretariatan INSISTS di Indonesia. Usaha yang mula-mula dilakukan adalah mencari tempast permanen sebagai pusat berteduh INSISTS di Indonesia. Akhirnya pilihan mereka jatuh pada satu tempat di kawasan Kelapa Dua Depok. Munculnya Depok sebagai pilihan sejatinya dilatarbelakangi oleh hadirnya Muhammad Iqbal, seorang pengusaha Muslim, yang bersedia memberikan pinjaman tempat untuk singgah. Dengan adanya bantuan dari Iqbal INSISTS mulai memusatkan aktivitasnya di Jl. Lafran Pane (RTM) Depok.

Seperti halnya Segambut, Depok pun hanyalah tempat singgah sementara bagi INSISTS. Di Depok INSISTS hanya bertahan beberapa bulan, untuk kemudian pindah ke Jakarta, tepatnya di Jl. Kalibata Utara II no. 84 Jakarta Selatan. Di Kalibata lagi-lagi INSISTS menempati gedung pinjaman, namun kali ini pinjaman secara permanen dari Umar Basyarahil, seorang pengusaha Muslim pemilik penerbitan Gema Insani Press (GIP). Selain sebagai seorang aktivis yang ikut tergabung dalam al-Irsyad al-Islamīyah, Umar Basyarahil juga ikut terjun mengurusi segala macam persoalan yang berkaitan dengan *legal formal* berdirinya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

INSISTS. Dengan bantuannya, INSISTS di Indonesia tidak lagi dipandang sebagai organisasi liar. Akhirnya, di bawah naungan Yayasan Bina Tamaddun Islam, INSISTS secara resmi hadir dan mendeklarasikan kiprahnya di Indonesia.[12]

Sampai saat penelitian ini dilaksanakan INSISTS belum juga memiliki komplek kampusnya sendiri, namun semenjak didirikan tahun 2003 dan khususnya sejak tahun 2006 di mana mayoriyas para pendiri telah kembali ke Indonesia, INSISTS telah menyelenggarakan pelbagai seminar, *workshop* ataupun kajian-kajian lain dalam dunia pemikiran Islam. Pesertanya pun berasal dari beberapa lapisan masyarakat. Selain dihadiri beberapa kalangan akademisi, kegiatan INSISTS juga tampaknya diminati oleh beberapa pimpinan pesantren, dai dan kalangan profesional. Cakupan wilayah peserta kajiannya pun beragam, baik dari dalam Negeri ataupun beberapa negara lain semisal Malaysia, Mesir dan Saudi.

Saat ini INSISTS memiliki kantor di Jl Kalibata Utara II, no. 84, Jakarta Selatan. Secara struktural saat penelitian ini dibuat INSISTS dikelola oleh beberapa nama, seperti: Hamid Fahmy Zarkasyi dan Syamsuddin Arif masing-masing sebagai direktur utama dan direktur eksekutif INSISTS. Manajeman operasional INSISTS dikelola oleh Indra Supono dan persoalan penerbitan dipegang oleh Budi Handrianto yang sekaligus merangkat posisi manajer sumber daya manusia INSISTS. Selain itu, untuk mengatur sirkulasi keuangan yang beradar INSISTS menunjuk Tetrawati S. sebagai manajer keuangan. Kemudian salah satu posisi pilar yang mengatur persebaran gagasan dan ide-ide INSISTS

[12] Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran*, 168-171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui penerbitan jurnal *Islamia* dipegang oleh Syafrin Syafrin sebagai koordinator majalah *Islamia* dan Adian Husaini yang mengatur seluk-beluk *Islamia Republika* yang muncul di harian Republika baik itu daring ataupun cetak. Selain mereka ada juga Akmal Sjafril yang memegang amanah sebagai koordinator kegiatan INSISTS, posisi koordinator riset ditempati oleh Dinar Dewi Kania dan terakhir hadir Yuda Hidayat serta Yusuf Ramdhani yang berkolaborasi sebagai pembantu umum. Adapun secara struktural INSISTS berdiri di bawah Yayasan Bina Tamaddun Islam.[13]

Meskipun menggunakan istilah institut INSISTS belum memiliki kampusnya sendiri. Sepak terjang INSISTS sejak berkantor di Kalibata mulai dilirik dan diperhitungkan oleh beberapa akademisi ataupun organisasi lain. Dampaknya beberapa tokoh penggerak INSISTS pun mulai dilirik dan ditarik masuk ke dalam beberapa lembaga. Sebut saja Adian Husaini dipercaya untuk memangku posisi ketua di salah satu kepengurusan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) Pusat. Selain itu ia juga tergabung dalam kepengurusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat untuk komisi kerukunan antarumat beragama. Adnin Armas, ketua Yayasan INSISTS Bina Tamaddun Islam, juga pernah diminta bergabung dalam jajaran kepengurusan PP. Muhammadiyah. Mulai tahun 2009 Armas juga mendapatkan tambahan aktivitas sebagai pimpinan redaksi majalah Gontor. Sholahuddin sendiri semenjak tahun 2008 disibukkan dengan

[13] Yayasan tersebut diketuai oleh Adnin Armas dan Nirwan Syafrin Manurung. Selain itu ada beberapa nama lain dalam yayasan ini, seperti: Umar Basyarahil, Edy Setiawan, Hamid Fahmy Zarkasyi, Ugi Suharto, Adian Husaini, Indra Supono, Henri Shalahudin, Raikaty Panylie, Rita Soebagyo dan Abdul Ghofir. Lima nama disebut pertama bertanggungjawab sebagai pembina, sedangkan masing-masing nama berikutnya menempati jabatan sekretaris, wakil sekretaris, bendahara, wakil bendahara dan pengawas di yayasan tersebut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aktivitas mendampingi istrinya yang bertugas keliling pelbagai Negara sebagai diplomat di Kementrian Luar Negeri Indonesia. Bahkan kesimbukannya semakin bertambah dengan keputusannya meneruskan studi Ph.D di Universtitas Malaya (UM) Malaysia. Selain itu, Hamid Fahmy yang merupakan salah satu senior pendiri INSISTS tampaknya mulai disibukkan dalam pelbagai aktivitas di Universitas Darussalam Gontor (UNIDA).[14]

Pelbagai kesibukan itulah tampaknya yang menjadi salah satu faktor penyebab kepengurusan INSISTS secara kelembagaan mengalami gangguan. Aktivitas tersebut tampaknya menjadikan INSISTS secara organisasi kelembagaan bisa dikatakan mengalami stagnansi. Inovasi-inovasi tidak lagi muncul, praktis aktivitas yang menjaga asa eksistensi INSISTS adalah kajian Sabtu, penerbitan buku *Misykat* dan *Pluralisme Agama*. Meskipun secara kelembagaan INSISTS tampaknya mengalami problematika yang cukup berat, namun dari segi pemikiran, melalui aktivitas para anggotanya, gagasan INSISTS masih aktif dan bahkan berkembang pesat. Aktivitas-aktivitas mereka lah yang selanjutnya menginisiasi lahirnya atau bergabungnya pelbagai gerakan atau lembaga yang berafiliasi sama dengan INSISTS.

B. Peran INSISTS dalam Kancah Intelektualisme

Sejak awal berdirinya INSISTS mengangkat tiga misi utama. *Pertama*, klarifikasi dan perumusan kembali pelbagai konsep dasar dan metodologi-metodologi kajian tentang keilmuan Islam. Fokus mereka berkisar keilmuan dan

[14] Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran*, 168-170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

peradaban Islam yang dinilai relevan dengan segala macam persoalan yang muncul dan mengancam umat. *Kedua*, ikut berperan aktif dalam mengambangkan kerangka berpikir (*framework*) yang relevan dengan prinsip, ajaran dasar dan pandangan hidup Islam (*Islamic worldview*). *Ketiga*, memunculkan respons terhadap pelbagai pemikiran keislaman yang lahir dari arus kebudayaan, aliran pemikiran serta ideologi modern yang berlawanan dengan Islam. Melalui ketiga tujuan ini, INSISTS mencoba merumuskan pelbagai kegiatan untuk mendukung tercapainya misi tersebut. Di antara agendanya dapat dikelompokkan ke dalam dua hal: publikasi gagasan dan kaderisasi pemikiran.

1. Publikasi Gagasan

Dalam mempublikasikan ide-idenya INSISTS mengagendakan pelbagai kegiatan berupa seminar, diskusi, riset, *workshop*, konferensi dan melahirkan beberapa buku, artikel, ataupun tulisan lain khususnya dalam tema besar pemikiran dan peradaban Islam. Sebagai gerakan pemikiran yang ditopang dengan diskusi ilmiah, maka ketersediaan media dalam menyebarkan ide sangat penting. Seperti disinggung sebelumnya, awal mula kegiatan diskursif tersebut berangkat dari kajian ringan tentang beberapa ide-ide yang berkembang, dengan mengangkat semboyan “berpikir besar, berbuatlah dari yang kecil” INSISTS mulai mengkaji beberapa gagasan yang berkembang.

Kajian yang pertama kali diangkat mengusung judul *Cengkeraman Barat dalam Pemikiran Islam* ditulis Hamid Fahmy Zarkasyi. Dalam tulisan tersebut Zarkasyi mencoba menyoroti besarnya pengaruh pemikiran Barat terhadap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa cendekiawan Muslim. Tulisan ini kemudian dituangkan dalam bentuk buletin ringkas. Buletin tersebut tergolong sederhana sebab hanya memuat sekitar 10 halaman dan karena keterbatasan dana hasil patungan antaranggotanya selebaran ini hanya berhasil dicetak sebanyak 150 eksemplar yang sebagiannya diedarkan di Indonesia dengan mahar Rp. 2.000 per kopi. Munculnya edisi pertama buletin tersebut tampaknya mulai menarik minat beberapa akademisi Muslim lain baik yang menuntut ilmu di ISTAC, Malaysia ataupun di tempat lain. Menindaklanjuti hal tersebut, INSISTS menyusun agenda diskusi ilmiah dua mingguan, dengan pemateri secara bergantian memaparkan tulisannya dan dilanjutkan dengan diskusi.[15]

Perkembangan dunia tulis INSISTS mulai mendapat respons positif pasca kedatangan Edy Setiawan, pimpinan penerbit Khairul Bayan yang berkunjung ke Kuala Lumpur dan menyempatkan diri berdiskusi dengan beberapa anggota INSISTS. Edy yang juga telah menerbitkan tabloit *Fikri*, majalah *Alia* (*Aulia*) dan jurnal studi Islam *Dirosah*, menekankan pentingnya mewujudkan gagasan dalam diskusi INSISTS menjadi satu karya yang memuat akumulasi ide-ide tersebut. Keinginan ini termanifestasi dalam bentuk jurnal ilmiah yang diformat sebagai majalah dengan nama *Islamia*.[16]

Kedatangan Edy sendiri dilatarbelakangi oleh undangan Adian Husaini yang saat itu merupakan teman sejawat yang sama-sama aktif dalam kegiatan Dewan Dakwa Islam Indonesia (DDII). Undangan ini dilatarbelakangi oleh kesimpulan INSISTS yang menelaah Jurnal *Dirosah* terbitan Edy dinilai kurang

[15] Wawancara dengan Adnin Armas dan Edy Setyawan dalam Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam*, 171-172.
[16] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kualitasnya untuk disebut sebagai jurnal pemikiran. Untuk itulah Edy diundang datang ke Malaysia untuk mendiskusikan hal tersebut. Di Malaysia sekitar bulan Juli 2003, INSISTS dan Edy mencapai kesepakatan kerja sama dalam perihal penerbitan jurnal kajian pemikiran yang lebih serius dan bermutu. Jurnal inilah yang kemudian disebut sebagai majalah *Islamia*.[17]

Edisi pertama *Islamia* muncul di Indonesia dengan mengangkat tema "Tafsir versus Hermeneutika". Dalam jurnal tersebut INSISTS mulai mendeklarasikan posisinya dalam menyikapi perkembangan pemikiran keagamaan di Indonesia. Secara tegas para penulis menyatakan bahwa hermeneutika modern menempatkan semua jenis teks sebagai produk pengarang dan tidak lagi menghormati otoritas penafsirnya. Bahkan mereka menilai bahwa penggunaan hermeneutika dalam tradisi Kristen pun sejatinya merupakan bagian dari upaya liberalisasi pemikiran di dunia Kristen, yang menurut Schleiermacher, selain faktor bahasa, teks harus dipandang dari segi kondisi dan motif kepentingan di balik interpretasi.[18]

Terlepas dari konten apa yang dimuat, dua tahun pertama (2004-2005) keredaksian majalah *Islamia* dikerjakan di Malaysia. Ini karena mayoritas anggota INSISTS saat itu masih berada di sana. Saat itu, kesekretariatan majalah *Islamia* yang di Indonesia berada di bawah komando Henry Salahudin. Dia hanya bertugas menyiapkan draft akhir yang akan dicetak oleh penerbit Khairul Bayan. Barulah sekitar tahun 2006 dengan kembalinya sebagian besar pendiri INSISTS ke Indonesia, permasalahan redaksi secara keseluruhan ditangani di Indonesia.

---

[17] Ibid.
[18] Adian Husaini, "Problem Teks Bible dan Hermeneutika", *Jurnal Islamia*, vol. 1, no. 3 (2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika *Islamia* versi majalah cetak sudah terbit sejak tahun 2004, maka versi koran baru muncul belakangan, sekitar tahun 2009. Dengan menggandeng PT. Abdi Bangsa selaku pendiri harian *Republika*, tahun 2009 menjadi awal kemunculan *Islamia* versi koran. Sebagai suatu harian yang dibangun dari hasil patungan umat Muslim dan dengan segmentasi pembacanya juga Muslim sudah jelas tampak keberpihakan harian ini kepada kepentingan umat Islam di Indonesia. Visi inilah yang tampaknya mendorong INSISTS untuk menjalin kerja sama dengan harian tersebut.

Meskipun demikian, ide-ide yang dibawa INSISTS tidak begitu saja mematenkan eksistensinya di *Republika*. Mengingat para tokoh senior harian ini berisi umat Islam dari pelbagai golongan, termasuk di dalamnya orang-orang yang dilabeli INSISTS liberal, seperti: Syafi'i Ma'arif, Haidar Bagir dan Azyumardi Azra, maka konsen pemikiran yang diangkat *Republika* sendiri tampaknya bercabang, pro INSISTS atau Islam liberal. Hal ini pula yang kiranya menjadikan konten yang dimuat harian ini bermacam-macam. Saat diwawancarai tentang hal ini Nasihin Masha, salah seorang pimpinan redaksi, menjawab bahwa *Republika* mewadahi Islam pelbagai mazhab dan golongan. Kolom *Islamia* sendiri merupakan salah satu ruang untuk memuat aspirasi INSISTS dan gagasan-gagasannya.[19]

Jika *Islamia* edisi majalah pertama kali terbit mengangkat permasalahan hermeneutika, maka dalam edisi korannya ia mengangkat persoalan Islamisasi ilmu pengetahuan. Dari segi karakteristik penulisan pun agaknya versi ini cukup

[19] Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam*, 176-177.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda dengan versi majalah, sebab segmen pasarnya adalah masyarakat umum (awam), maka dari itu bahasanya lebih populis dan ringan. Ini tentunya agar ide-ide yang diangkatpun dapat diterima oleh pasar. Mengenai persoalan redaksional *Islamia* di harian ini dikomandoi oleh Adian Husaini. Secara khusus susunan redaksi edisi ini pun menyebut Hamid Fahmy, Syamsuddin Arif, Adian Husaini dan Syafrin Syafrin, yang merupakan aktivis INSISTS. Hingga kini, memang belum pernah diadakan penelitian tentang pengaruh Islamia versi koran, namun pada tahun 2014 ketika diadakan survei pendapat oleh *Republika* dalam rangka evaluasi internal, kolom *Islamia* mendapatkan predikat sebagai salah satu yang paling digemari oleh pembaca.[20]

Sampai penelitian ini berlangsung, penerbitan *Islamia* tampaknya masih menjadi kekuatan utama persebaran gagasan INSISTS, meskipun dari segi volume terbitannya, majalah *Islamia* tampak tidak konsisten.[21] Kendati demikian, sebagai majalah yang mengangkat isu dan konten pemikiran yang cukup berat dikaji, bertahannya penerbitan majalah ini sampai tahun penelitian ini dilakukan (tahun 2017-2018) merupakan prestasi tersendiri. Terlebih lagi konten-konten yang dimuat kerap mengangkat isu-isu yang tidak sedikit menuai kecaman dari pihak lawan, terutama oleh kelompok yang mengusung gagasan Islam liberal. Oleh karena itu, tidak mengherankan kalau komunitas kecil INSISTS melalui *Islamia*

---

[20] Ibid.

[21] Misalnya tentang *Islamia* versi majalah jumlah volume yang diterbitkan dalam satu tahun. Pada tahun pertama (2004) *Islamia* terbit 3 kali, tahun kedua (2005) terbit 4 kali, tahun 2006 dan 2007 masing-masing terbit satu kali, dua kali pada tahun 2008 dan 2009, sekali pada tahun 2010, tahun 2011 tidak terbit satu edisi pun, sedangkan tahun 2012 terbit 2 kali, sedangkan tahun 2013 dan 2014 masing-masing sekali. Sedangkan versi koran pernah tidak terbit beberapa kali, di antaranya: tanggal 18 Agustus 2011, Agustus 2012, November 2012, Mei 2014, Juli 2014 dan lain sebagainya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

patut diperhitungkan sebagai salah satu komunitas epistemik yang paling serius dalam menghadapi pelbagai pemikan Islam liberal di Indonesia.

Selain melalui *Islamia* beberapa peneliti INSISTS juga terlibat dalam dunia tulis menulis melalui beberapa karya tulis yang mereka hasilkan. Syamsuddin Arif merilis buku *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran*; Henri Shalahuddin menulis *al-Quran Dihujat* yang secara khusus mengkaji secara kritis pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd; ada juga Adnin Armas yang menulis *Metode Bibel dalam Studi al-Quran: Kajian Kritis*, Ugi Suharto menulis *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral*. Dalam bidang tulis menulis ini beberapa penulis INSISTS juga meraih beberapa penghargaan seperti Adian Husaini melalui bukunya *Wajah Peradaban Barat* dan Anis Malik Thoha dengan karyanya yang berjudul *Tren Pluralisme Agama*. Keduanya memperoleh predikat buku terbaik versi Islamic Book Fair tahun 2006 dan 2007.

Selain itu ada pula buku-buku yang dicetak dengan menyertakan INSISTS sebagai penerbitnya. Di antaranya: *Pluralisme Agama*; *Islamic Science: Paradigma, Fakta dan Agenda*; *LGBT di Indonesia: Perkembangan dan Solusinya*; *Misykat: Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam*; *Theologi dan Ajaran Shī'ah*; *Islam dan Diabolisme Intelektual*.

2. Kaderisasi dan Relasi

Para anggota yang umumnya disebut sebagai peneliti INSISTS juga telah mengembangkan beberapa kajian pemikiran dalam bentuk mata kuliah *Islamic worldview*. Mata kuliah ini diajarkan di beberapa perguruan tinggi yang dikelola

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

oleh peneliti INSISTS baik tingkat sarjana, magister ataupun doktor, seperti: Universitas Darussalam Gontor, Universitas Muhammadiyah Surakarta, Pusat Studi Timur Tengah dan Islam-Universitas Indonesia (PSTTI-UI), Universitas Ibn Khaldun Bogor, Universitas Sultan Agung (Unissula) Semarang dan Universitas Islam az-Zahra. Selain itu dalam menyebarkan gagasannya INSISTS juga merangkul beberapa organisasi lain yang berafiliasi sama dengannya, seperti: Pusat Studi Peradaban Islam (PSPI) Solo, Indonesia Tanpa JIL (ITJ), Institut Pemikiran Islam dan Pembinaan Insan (PIMPIN) Bandung, Institut Pemikiran Islam (IPI) atau Adab Institute Yogyakarta, Depok Islamic Study Circle (DISC) Masjid Universitas Indonesia Depok dan *Islamic Thought and Information for Dakwah* (ISTAID) Medan, Center for Gender Studies (CGS), Jakarta dan beberapa lembaga lainnya. Di antara lembaga-lembaga tersebut barangkali peran INSISTS yang paling kentara jelas ada di tiga tempat, yaitu:

a. CIOS dan PKU Gontor

Lembaga pendidikan pertama yang berafilisasi dengan INSISTS adalah Universitas Darussalam Gontor (UNIDA). UNIDA barang kali merupakan salah satu perguruan tinggi yang memiliki keterikatan paling kuat dengan INSISTS. Ini dilatarbelakangi oleh peran Hamid Fahmy Zarkasyi yang merupakan tokoh senior INSISTS juga sekaligus merupakan Wakil Rektor I bagian akademik di perguruan tinggi tersebut. Kiprah Zarkasyi yang paling kentara afiliasinya dengan INSISTS mulai tampak jelas pada sekitar tahun 2007-2008. Pada tahun itu dia menginisiasi berdirinya Program Kaderisasi Ulama (PKU) dan Pusat kajian tentang Islam dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Orientasi Barat atau *Center for Islamic and Occidental Studies* (CIOS).[22] Menyandingkan PKU dan CIOS bukan tanpa sebab, kurikulum ajar di PKU didominasi oleh kajian kajian tentang konsep pemikiran dan peradaban Islam dengan ilmu pengetahuan sebagai basisnya.[23] Ide dasarnya pun sama, bahwa Islam merupakan satu kesatuan kolaboratif antara agama dan peradaban yang saat ini tengah berada di bawah hegemoni Barat.

Sesuai dengan namanya, kurikulum PKU di mana di dalamnya terdapat kajian CIOS dibuat sedemikian rupa guna mendalami tiga hal. *Pertama* penggalian ulang ilmu-ilmu Islam yang fundamental dengan tujuan menghadirkan respons atas hegemoni pemikiran Barat. *Kedua*, mengerti, memahami dan mendalami pelbagai ideologi, metodologi, gagasan, cara pandang dan konsep-konksep mendasar yang berkembang di Barat, utamanya yang telah banyak diadopsi oleh sarjana Muslim. Poin kedua ini ditujukan pada pembekalan para akademisi Muslim untuk dapat menerima ataupun menolak secara kritis gagasan-gagasan yang ada. *Ketiga*, mendalami dan menguasai metode perang pemikiran (*ghazw al-fikr*) dalam bentuk pelatihan-pelatihan, diskusi, debat, jurnalistik, kepemimpinan dan mutli-media. Ketiga hal tersebut dilakukan menurut Zarkasyi untuk membentuk kader cendekiawan Muslim yang mampu menguasai konsep-

---

[22] Menurut sejarahnya berdirinya CIOS dan PKU diinisiasi oleh hasil dari Konferensi Dunia Tentang Pendidikan Islam Pertama tahun 1977 di Makkah. Dalam konferensi tersebut disepakati berdirinya Universitas Islam Internasional Islamabad Pakistan dan kemudian diikuti oleh hadirnya Universitas Islam Internasional Malaysia, pada tahun 1980-an di Malaysia.

[23] Di antara materi yang diajarkan berkisar: Kajian yang meliputi sejarah akar peradaban Barat, Barat Modern dan Posmodern, Agama dalam Peradaban Barat, Liberalisasi Islam, Sekularisasi sebagai ancaman Umat Islam, Pluralisme Agama, Feminisme , Hermeneutika, Ulum al-Qur'ān dan ḥadīth, Pandangan Hidup Islam dan Barat, Problematika dakwah, Aliran-aliran kebatinan dan sempalan dalam Islam, Kristologi, Politik Islam, Ekonomi Islam, Peradaban Islam, Pemikiran Islam: Kalam, Filsafat, Tasawwuf, Psikologi Islam, Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer, Aliran-aliran dalam Islam, Pesantren dan Pendidikan Islam dan lain sebagainya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsep dasar dalam Islam dengan baik, sehingga ketika mendapati konsep dari peradaban lain mereka mampu memodifikasi, mengembangkan dan melahirkan suatu kerangka pemikiran baru namun tetap Islami. Prinsipnya, tutur Zarkasyi, "jika pemikiran umat Islam sudah terhegemoni, maka sangat mungkin dalam aspek-aspek lain seperti politik, ekonomi, pendidikan bahkan militer dari umat Islam akan kesulitan untuk berkembang dan terbebas dari hegemoni mereka".[24]

Mengenai mekanisme penelitian di PKU dan CIOS sesuai yang dituturkan Zarkasyi sangat ditentukan oleh intensitas diskusi antara mahasiswa dan dosen, ataupun sesama peneliti. Pengkajian dilakukan dan diprakarsai oleh satu atau dua orang dosen dengan beberapa mahasiwa sebagai anggotanya. Waktunya pun tidak terbatas, tergantung pada kesepakatan mereka. Proses pengkajian diawali dengan diskusi mengenai satu tema untuk kemudian diteruskan dengan penugasan dan pengawalan. Hasil kajiannya pun wajib didiskusikan, baik dalam bentuk seminar dan *workshop*, secara berkala untuk kemudian dinukilkan ke dalam bentuk tulisan. Selain itu, dalam kajian ini ada satu prinsip yang ditekankan, yaitu: ilmu pengetahuan dari kebudayaan asing hanyalah pelengkap ilmu pengetahuan Islam dan pandangan hidup merupakan faktor penentu apakah suatu gagasan layak untuk diapresiasi, dimodifikasi, diadopsi atau ditolak.

b. Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI)

Gagasan dan ide-ide INSISTS tidak berhenti dalam wacana dan riset-riset diskursif belaka. Mengingat tantangan yang berkembang tidak hanya berkisaran dunia pendidikan formal, tapi sudah mencakup dunia politik dan kekuasaan yang

[24] Disarikan dari proposal pendirian Program Kaderisasi Ulama (PKU), CIOS, Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Pondok Modern Darussalam Gontor (Tulisan tidak dipublikasikan).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi lahan produksi kebijakan, oleh karena itu pilihan gerakan yang melibatkan masyarakat luas pun ikut dilirik. MIUMI (Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia) merupakan jawaban yang dirasa perlu oleh INSISTS dalam merespons hal-hal tersebut. Gerakan ini memiliki visi dan misi yang sama dengan INSISTS, namun juga melibatkan para ulama dan cendekiawan Muslim dari pelbagai aliran, gerakan, madzhab fikih dan pemikiran. Gerakan ini diusung oleh Hamid Fahmy Zarkasyi dan Adian Husaini dengan menggandeng seorang dai yang cukup terkenal di Jakarta, Bachtiar Nasir. Selain nama yang disebut terakhir, MUIMI juga turut menggandeng nama-nama yang tidak kalah populernya, seperti: Idrus Ramli (NU Jawa Timur), Farid Ahmad Oqbah (Al-Islam Bekasi), Ach. Fauzi Tijani (P.P. al-Amin Parinduan, Madura), Jeje Zinudin (P.P. Persis), Nashrudin Syarif (P.P. Pemuda Persis), Muhammad Zaitun Rasmin (Wahdah Islamiyah Makassar) dan lain sebagainya.

Selasa, 28 Februari 2012 ditetapkan sebagai hari deklarasi MUIMI di Hotel Grand Sahid Jakarta. Sejauh pengamatan penulis, MIUMI termasuk komunitas yang unik. Tidak seperti kebanyakan ormas Islam yang sibuk dengan urusan internal "rumah tangganya" sendiri, MIUMI mencoba menghimpun anggota dari pelbagai ormas lain seperti NU, Muhammadiyah, Persis dan FPI. Berdirinya MIUMI bertujuan menghimpun segala potensi dan cendekiawan muda lintas mazhab *ahl al-sunnah wa al-Jamā'ah* yang tidak masuk dalam kepengurusan atau memegang peran yang dimainkan oleh MUI dan ormas Islam lainnya. Selain itu, MIUMI dengan akromimnya yang mirip dengan MUI bertujuan untuk mendukung keputusan-keputusan MUI yang selanjutnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijadikan referensi oleh para pengambil kebijakan di pemerintahan bersama DPR yang tentunya akan sangat menentukan maslahat keagamaan di Indonesia. Meskipun demikian, tidak jarang fatwa MUI diabaikan pemerintah dengan dorongan kelompok-kelompok tertentu yang mengatasnamakan "Indonesia bukan Negara Agama".[25] Oleh karena itu, peran MIUMI, melalui anggotanya yang juga mewakili setiap ormas mereka masing-masing, berusaha mendukung keputusan MUI.

Seperti halnya INSISTS, dalam risalah deklarasi berdirinya tercantum bahwa perhatian MIUMI berkisar pada permasalahan Liberalisme, aliran-aliran sesat dan kerancuan pola pikir umat. Khusus untuk aliran sesat, beberapa saat setelah deklarasinya, MIUMI langsung dihadapkan dengan ujian yang cukup berat, tragedi bentrok antara Sunni dan Shī'ah di Sampang, Madura. Dalam merespons hal tersebut MIUMI mengirimkan beberapa anggotanya untuk membantu menyelesaikan masalah sekaligus mengkaji faktor di balik kejadian tersebut. Poin pentingnya, bahwa hasil penelitian yang diterbitkan MIUMI sedikit banyak berbeda dari penelitian lain yang menyebutkan bahwa konflik itu dilatarbelakangi oleh konflik ekonomi, minyak ataupun asmara. Produk penelitian MIUMI menyebutkan bahwa konflik tersebut didahului oleh adanya penghinaan terhadap para sahabat oleh beberapa oknum Shī'ah selama beberapa waktu sebelumnya, meskipun beberapa motif di atas juga memiliki andilnya.[26] Terlepas

---

[25] Di antara fatwa yang terabaikan tersebut adalah fatwa tentang Ahmadiyah, Rokok, Natal Bersama, Doa Bersama Lintas Agama dan sebagainya.

[26] Lihat: https://syiahmenjawab.com/konflik-sunni-syiah-sampang-hasil-rekayasa/ (Rabu, 11 April 2018: 10:40), Rachmah Ida, et al., "Konflik Sunni-Syiah dan Dampaknya terhadap Komunikasi Intrareligius pada Komunitas di Sampang-Madura", *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, vol. 28, no. 1 (2015), 33-49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari hasil siapa yang lebih valid, apa yang dihasilkan MIUMI tampak secara tegas menunjukkan afiliasinya kepada INSISTS.

Selain tentang aliran sesat MIUMI juga memberikan perhatiannya pada perkembangan Liberalisme pemikiran di Indonesia. Seperti halnya INSISTS, MIUMI yang memang mengagendakan penolakan terhadap Islam liberal seperti mendapatkan angin segar dengan munculnya fatwa MUI tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme. Oleh karena itu melalui MIUMI, INSISTS berusaha memperkokoh dan menegaskan gagasan-gagasannya yang kebetulan sama dengan yang difatwakan oleh MUI. Kehadiran MIUMI tampaknya menjadi objek kajian baru tentang gerakan sosial pemikiran di Indonesia. Terlebih lagi setelah munculnya cabang-cabang perwakilan MIUMI di beberapa daerah seperti: Surabaya, Aceh, Medan, Solo, Yogyakarta, Makassar, Bandung dan beberapa daerah lainnya. Menyebarnya perwakilan MIUMI ini semakin membuka kemungkinan masyarakat luas untuk menerima ide-ide yang didakwahkan INSISTS melalui MIUMI.

Mengenai kualifikasi keanggotaan, MIUMI hanya mesyaratkan mereka yang mempunyai integritas ilmu, akhlak dan sosial selama masih berada di bawah naungan *ahl sunnah wa al-jamā'ah*.[27] Syarat ini pulalah yang tampaknya menjadi daya tarik tersendiri, khususnya di tengah kelompok akademisi yang sudah jenuh dengan fanatisme golongan atau ormas tertentu.

[27] Integritas ilmu maksudnya harus memiliki kepakaran dalam bidang tertentu. Sedangkan integritas akhlak mengharuskan kepemilikan akhlak mulia sebagai cerminan keimanan yang patut diteladani. Terakhir integritas sosial, maksudnya MIUMI mengharuskan anggotanya untuk mampu bekerja secara nyata sebagai agen perubahan umat melalui tulisan, mengajar, dakwah dan mampu aktif di tengah masyarakatnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. INPAS Surabaya

Sesuai namanya Institut Pemikiran dan Peradaban Islam Surabaya (INPAS) merupakan lembaga pendidikan non-formal yang berkonsentrasi dalam bidang pemikiran dan peradaban Islam. Lembaga yang diresmikan pada tanggal 27 Juli 2008 sejatinya merupakan kepanjangan tangan dari INSISTS di Surabaya. Peran INSISTS tampak dari aktivitas kajian ilmiah para lulusan PKU Gontor dalam dunia pemikiran sampai akhirnya bertemu dengan Abdul Ghofir, seorang pengusaha sekaligus dokter Muslim di Jawa Timur yang membantu berdirinya INPAS. Dalam peresmiannya tokoh-tokoh INSISTS pun turut serta hadir, di antaranya: Hamid Fahmy, Adian Husaini dan Adnin Armas.

Keterikatan Abdul Ghofir dengan INSISTS bisa dibilang terjalin melalui ketidaksengajaan. Ghofir yang awalnya penasaran dengan lahirnya fatwa MUI tahun 2007 tentang pelarangan aliran dan pemikiran sesat, mencoba melacak kenapa hal ini terjadi. Gayung bersambut, Ghofir tampak menemukan jawaban yang dia cari ada pada gagasan yang diperkenalkan INSISTS. Persinggungannya dengan INSISTS dimulai dari kehadirannya dalam salah satu kajian pemikiran oleh murid-murid ideologis INSISTS yang tersebar di Surabaya. Kesepahaman pemikiran antara INSISTS dan Ghofir inilah yang selanjutnya melahirkan ide untuk membentuk satu lembaga yang menaungi gagasan-gagasan mereka di Surabaya khususnya.

Seperti halnya INSISTS yang menyebarkan gagasannya melalui diskusi dan tulisan, INPAS melalukan hal yang sama. Di antara kegiatan yang dijalankan INPAS melingkupi diskusi ilmiah mingguan setiap hari Sabtu dan regular setiap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dua bulan, seminar dan *workshop* pemikiran Islam yang bekerja sama dengan lembaga dakwah kampus, pesantren dan lembaga pendidikan Islam lainnya.[28] Selain INSISTS dan lulusan PKU, kekuatan INPAS juga disokong oleh hadirnya Bahrul Ulum dan Kholis Akbar. Kedua nama disebut terakhir merupakan para aktivis Hidayatullah yang secara aktif mengelola *majalah Hidayatullah* dan *www.hidayatullah.com*. Keduanya juga dikenal secara aktif melahirkan bebeberapa tulisan kritis terhadap Liberalisme, Sekularisme, Pluralisme dan aliran-aliran sesat. Selain itu ada beberapa penulis lain yang kerap melakukan hal yang sama, seperti: Anwar Djaelani, Ainul Yaqin dan Kholili Hasib.

Dari segi dakwah melalui tulisan, tampaknya senjata utama INPAS terletak pada situs yang dikelolanya, *www.inpasonline.com*. Meskipun belum memiliki kampusnya sendiri, melalui situs *online* tersebut INPAS mampu menunjukkan eksistensinya. Melalui pelbagai tulisan yang dimuat di dalamnya, secara tidak langsung INPAS seakan ingin menegaskan bahwa ia merupakan kloning dari gagasan yang dibawa INSISTS. Dugaan ini diperkuat dengan hadirnya Hamid Fahmy Zarkasyi, Ugi Suharto dan Adian Husaini dalam daftar penasihat INPAS.

Tampak jelas bahwa secara gradual INSISTS melalui personal anggotanya mencoba terus berkiprah menyebarkan pemikirannya melalui pelbagai aktivitas. Patut dicermati, slogan INSISTS yang menyebut bahwa untuk "membangun peradaban Islam dari westernisasi kepada Islamisasi ilmu pengetahuan" memang

[28] Tema-tema kajian yang diangkat berkisar antara: *Worldview* Islam, Islamisasi Ilmu, konsep pendidikan Islam, Hermenuetika, Liberalisme, Pluralisme, Sekularisme, Orientalisme, sejarah Islam penguasaan teks bahasa Arab dan Inggris, kajian al-Qur'ān, Ḥadīth, ilmu kalām, tasawuf, fikih dan beberapa tema aktual lainnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

benar-benar diusahakan secara serius. Ini tampak dari persebaran gerakan INSISTS yang tidak lagi hanya sebatas diskusi internal maupun majalah *Islamia* belaka, namun telah merambah cukup luas di dunia perguruan tinggi, terutama melalui hadirnya PKU, MIUMI maupun INPAS.

C. Embrio Islamisasi Ilmu: Kritik terhadap Pemikiran Islam Liberal

Dalam perkembangannya INSISTS kedapatan sering berselisih paham secara konseptual dengan para pemikir Islam liberal, meskipun demikian sejatinya dari awal berdirinya ia tidak ditujukan untuk mengangkat Islamisasi ilmu ataupun untuk menghadang laju pertumbuhan pemikiran tokoh liberal di Indonesia. Ini tersirat dari dua edisi pertama buletin yang diterbitkan oleh INSISTS. Melalui tulisannya Zarkasyi mengangkat tema *Cengkeraman Barat dalam Pemikiran Islam*, Syamsuddin yang kebagian edisi kedua lebih tertarik mengangkat tema *Jejak Kristen dalam Islamic Studies* dari kedua judul tersebut tidak satu kali pun penulis memunculkan nama-nama tokoh liberal di Indonesia, semisal: Nurcholish Madjid, Ulil Abshar Abdalla dan tokoh Jaringan Islam Liberal (JIL) lainnya. Meskipun demikian, secara konseptual ide yang diangkat INSISTS dan JIL berbeda. Ini menurut Zarkasyi disebabkan karena secara konseptual apa yang diwartakan oleh JIL dan INSISTS saling menegasikan satu sama lain.[29]

Jika dilacak dari sejarah persilangan kedua komunitas ini akan kita temukan bahwa perselisihan mereka berangkat dari perbedaan sikap terhadap hermeneutika sebagai metodologi. Dalam edisi pertama dari majalah *Islamia* yang terbit di

[29] Hal serupa dipergegas oleh Hamid Fahmy, Syamsuddin Arif, Adian Husaini dan Adnin Armas dalam wawancara dengan penulis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indonesia, Hermeneutika menjadi kajian yang pertama diangkat. Poin yang memantik perselisihan INSISTS dan JIL adalah kritik atas hermeneutika dalam majalah tersebut. Secara sederhana, konten kritik tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam dua ranah: Kritik epistemologis dan analisis dampak teologis dari hermeneutika terhadap umat Islam.

1. Kritik Epistemologis

Secara konseptual, Ugi Suharto dan Hamid Fahmy mempermasalahkan latar belakang para teolog mengkaji nilai kebenaran Bible melalui hermeneutika. Dengan mengutip beberapa karya penulis kenamaan lain, Suharto secara meyakinkan menyimpulkan pelbagai problematika epistemik yang mewarnai asal-usul hermeneutika sebagai metodologi kajian. Dalam bagian kesimpulan dari *Apakah al-Qur'ān Memerlukan Hermeneutika?,* secara tegas Suharto menulis bahwa secara filosofis Hermeneutika telah berada dalam fase epistemologis yang melahirkan sikap dan argumen yang menurutnya tampak logis namun menyesatkan tentunya juga bertentangan dengan pandangan hidup Islam. Hermeneutika melahirkan kesimpulan bahwa "*all understanding is interpretation*" dan karena itu interpretasi pasti subjektif sehingga semua ilmu dan kebenaran mengenai sesuatu hanyalah semata-mata pendapat seseorang.[30]

Hal serupa diamini oleh Malki Ahmad Nasir. Nama yang disebut terakhir menilai bahwa penggunaan hermeneutika sebagai pembacaan terhadap al-Qur'ān telah melahirkan ambiguisitas dan perlakuan yang tidak adil. al-Qur'ān

[30] Ugi Suharto, "Apakah al-Qur'ān Memerlukan Hermeneutika?", dan Hamid Fahmy Zarkasyi, "Mengadopsi Hermeneutik dalam Kajian Islam", *Islamia*, tahun 1, vol. 1 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diposisikan sebagai teks sejarah layaknya buku-buku lain. Ia juga mengutip satu tulisan dalam *Hermeneutika Transedental: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* karya Edi Mulyono, et al., di mana salah seorang penulisnya dengan tegas menilai perlu menempatkan al-Qur'ān sebagai benda sejarah komunikatif yang masih mungkin memiliki kesalahan. Kebenaran dalam al-Qur'ān dihukumi sebagai kebenaran sesuai keadaan historis.[31]

Pendapat seperti itu menurut Suharto jelas berangkat dari sejarah bagaimana hermeneutika dimunculkan. Sambil mengutip pendapat dalam *Encyclopaedia Britannica* dan Muhammad Imarah, Suharto menilai bahwa Bible memiliki sejumlah permasalahan dalam segi teksnya. Karenanya, permasalahan tentang apakah secara harfiah Bible merupakan kalam Tuhan ataukah karya manusia? ini tidak lepas dari pengamatannya bahwa gaya dan kosakata yang dijumpai pada berbagai versi Bible menunjukkan perbedaan yang cukup signifikan. Konsekuensinya, secara harfiah Bible tidak bisa dikatakan sebagai perkataan Tuhan (*the world of God*). Bahkan Suharto menyatakan bahwa para teolog "hampir sepakat bahwa Bible secara harfiahnya bukan kalam Tuhan". Oleh karena itu, teolog Kristen memerlukan hermeneutika sebagai wadah untuk melacak tingkat autentisitas Bible. Kenyataan berbeda terjadi di umat Islam. Kaum Muslim sepakat bahwa al-Qur'an merupakan kalam Allāh yang di-*tanzīl*-kan kepada Nabi, secara harfiah dan membacanya adalah ibadah.[32]

---

[31] Edi Mulyono, et al., *Hermeneutika Transedental: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* (IRCiSoD, 2003), 204-205. Dalam Malki Ahmad Nasir, "Hermeneutika kritis: Studi kritis atas Pemikiran Habermas", *Islamia*, tahun 1, vol. 1 2004.

[32] Dikatan hampir semua karena ada karena masih ada golongan Kristen yang menilai harfiah Bible adalah kalam Tuhan. Golongan ini dianggap ekstrim, bahkan *Encyclopaedia Britannica* menyebutnya sebagai "literal hermeneutics." Dari golongan ini kedepannya memunculkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain asal-usul, kompatibilitas dan prinsip dasar hermeneutika sebagaimana disinggung oleh Suharto dan Malki, ada juga Adian Husaini yang mempermasalahkan beberapa poin lain dalam hermeneutika. Persoalan tersebut meliputi: problematika tentang ketidakseragamaan dalam pembukuan, standar moral para tokoh, dan bahasa asli Bible. Husaini juga menyinggung bahwa Hermeneutika merupakan studi tentang bagaimana menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam Bible, bukan al-Qur'ān. Menurut sejarahnya ada lima macam interpretasi Bible, yaitu: *literal*, *moral*, *allegorical*, *anagogical* dan *modern interpretation*.[33]

Pertama, interpretasi literal, merupakan model penafsiran yang menekankan pada makna tekstual. Bible dikaji sesuai dengan konstruksi bahasa dan konteks sejarah (*plain meaning*). Model ini menuai beberapa kritikan yang intinya tidak mengindahkan adanya kecenderungan Individualisme penulis (*individual style*) dalam masing-masing Bible.[34]

Kedua, interpretasi moral merupakan penafsiran dengan menggunakan beberapa prinsip etik yang diekstrak dari beberapa bagian Bible. Prinsip-prinsip etis ini kemudian dijadikan rujukan utama. Model pembacaan ini juga menuai beberapa kecaman yang intinya menyatakan sering terjadinya pengesampingan teks yang termaktub.[35]

"Fundamentalis Kristen". Suharto bahkan menyatakan bahwa dari "golongan ini juga dunia Barat mengekspor perkataan "fundamentalisme" untuk dunia Islam". Ugi Suharto, "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?", *Islamia*, vol. 1, no. 1 (Maret 2004).

[33] Adian Husaini, "Problem Teks Bible dan Hermeneutika", 7-9.

[34] Model penafsiran ini diamine oleh Jerome (pakar Bible abad ke-4 M), Thomas Aquinas, Nicholas of Lyra, John Colet, Martin Luther King dan John Calvin.

[35] Contohnya di *The Letter of Barnabas* (sekitar 100 M), undang-undang tentang pelarangan makan seperti babi hutan, tikus, katak, landak, biawak, bengkarung dan bunglon (dalam kitab Imamat: *Leviticus*) diterjemahkan bukan sebagai larangan makan daging hewan tertentu, namun

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, allegoris adalah model interpretasi yang berpendapat bahwa teks Bible mengandung makna tersirat selain makna yang jelas termaktub. Interpretasi ini berargumen bahwa hanya pastur dari *apostles* (Rasul) yang mempunyai otoritas menginterpretasikan Bible. Model ini juga mendapatkan pelbagai kritik yang cenderung menghasilkan pengertian yang tidak sesuai dengan pendapat Gereja. Oleh karena itu dibuatlah *rule of faith* (yaitu: interpretasi harus sejalan dengan ajaran gereja) dan *hermeneutical circle* (teks harus diinterpretasikan sesuai konteks Bible secara keseluruhan) sebagai alat kontrol penafsiran liar.[36]

Keempat, anagogical interpretation. Model ini disebut juga interpretasi mistis, yaitu: suatu model penafsiran yang dipengaruhi oleh tradisi mistik Yahudi (*Kabbala*). Ia menekankan pada pentingnya mencari makna-makna tersembunyi dari simbol huruf dan angka Hebrew dalam Bible.[37]

Kelima, hermeneutika modern, model interpretasi ini dipelopori oleh Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Ciri khasnya menyetarakan segala macam objek kajian tidak terkecuali al-Qur'ān. Ia tidak mengindahkan dari mana asal teks, apakah wahyu ataupun kontemplasi sejarah manusia, namun teks hanyalah produk pemikiran. Selain itu, apa yang diintrodusir Schleiermacher tidak mempertimbangkan aspek otoritas keilmuan dalam penafsiran (*shurūṭ al-mufassir*). Semua teks sama, karena merupakan produk manusia sebagai

---

lebih metavoris dengan menyatakan sebagai sifat-sifat buruk yang secara imajinatif digambarkan dengan hewan-hewan tersebut.

[36] Pada model penafsiran ini, Adian mencontohkan bagaimana kata "perahu Noah" diterjemahkan sebagai suatu model gereja Kristen tertentu yang telah didesain oleh Tuhan. Model ini diikuti oleh Interpreter pada masa awal sejarah Kristen, seperti Irenaeus (m. 202 M) dan Tertulian (m. sekitar 222 M).

[37] Contoh dari interpretasi ini adalah kata Jerusalem, di level literal diartikan sebagai nama kota yang ada di bumi. Pada makna moral disebut "jiwa atau roh", dan dalam level alegoris disebut "geraja Kristen". Sedangkan pada level anagogis (*escathological*), diartikan sebagai "kota Tuhan di masa depan".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengarang. Oleh karenanya, bagi Schleiermacher selain faktor tata Bahasa, konteks sosio-historis dan motif produksi merupakan dua elemen penting yang melatarbelakangi kelahiran produk penafsiran. Singkatnya, dalam perspektif INSISTS apa yang dituju oleh Schleiermacher melalui hermeneutikanya adalah ingin membawa penafsiran teks kepada konteks sosio-historis penulis, serta ingin mengangkat keterbebasan dari belenggu tradisi, norma dan ketentuan-ketentuan lain yang terkandung di dalam teks tersebut.

Penggunaan hermeneutika dalam mengkaji al-Qur'ān disinyalir oleh Adian Husaini sebagai usaha membawa perspektif liberal ke dalam Islam. Friedrich Schleiermacher sendiri merupakan seorang teolog sekaligus tokoh liberal di kalangan Kristen Protestan. Selain itu, Husaini juga menilai bahwa kelahiran Hermeneutika sebagai metodologi dilatarbelakangi oleh adanya benturan antara sains dan Bible di era "*Dark Ages of Europe*" (500-1500 M).[38] Trauma sejarah inilah yang melatarbelakangi orang-orang Eropa menyebut era setelah itu sebagai zaman *renaissance* (*enlightenment*: pencerahan). Zaman kebangkitan dari cengkraman doktrin Gereja. Oleh karena itu menurut Husaini yang juga diamini Hamid Fahmy dan Suharto, wajar saja kalau Barat menganggap Bible adalah produk Paus yang membawa misi melanggengkan kekuasaan Gereja. Tragedi sejarah semacam ini menurut INSISTS tidak pernah terjadi dalam Islam. Oleh karenanya, hermeneutika modern sebagai perangkat interpretasi, termasuk teks

[38] Sambal mengutip pendapat Robert Lomas, *The Invisible College* dan Father William G. Most, *Catholic Apologetics Today*, Adian menjelaskan bahwa pada Juni 1633, Galileo diinterogasi oleh Tahta Suci Vatikan (*Holy Office*). Teori "*heliocentric*" Galileo dinilai bertentangan dengan Bible dan di hadapan "Inquisitor", Galileo dipaksa "bertobat" dan berjanji tidak akan menyebarkan lagi teorinya. Nasib berbeda dialami oleh pendahulunya Nicolaus Copernicus (1473-1543). Ia merupakan seorang Astronom dan ahli matematika yang sudah lebih dulu mengemukakan teori heliocentric dan akhirnya dieksekusi mati.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab suci, merupakan bagian dari menguatnya hegemoni Sekularisme, Humanisme dan Liberalisme sebagai dampak dari adanya kebutuhan internal orang Kristen (baca: Barat), problematika dalam teks Bible dan doktrin ketuhanan mereka.

Untuk melihat kemungkinan aplikasi hermeneutika dalam kajian al-Qur'ān Husaini menawarkan dua poin penting. *Pertama*, perlu diadakannya kajian perbandingan antara konsep teks al-Qur'ān dan Bible. *Kedua*, studi komparatif antara sejarah peradaban Islam dan Barat, khususnya Kristen-Eropa. Kedua kajian ini dinilai perlu, sebab menurut sejarah perkembangannya Hermeneutika dalam tradisi Bible tidak bisa begitu saja dipisahkan dari sejarah Kristen dan peradaban Eropa, yang sangat diwarnai oleh trauma terhadap otoritas Gereja dan persoalan keautentikan teks dalam Bible. Problematika tersebut dalam perkembangannya juga telah membuka lebar hermeneutika modern yang mensubordinasikan metode interpretasi Bible ke dalam prinsip-prinsip hermeneutika umum. Selain itu, Husaini juga menilai bahwa perspektif orang Kristen dan Islam dalam memaknai konsep teks Bible dan al-Qur'ān sangatlah berbeda. Sebagai teks, Bible mempunyai penulis yang berbeda pada setiap versinya. Oleh karena itu metode dalam hermeneutika sangat menekankan prinsis sosio-historis penulis.

Selain hermeneutika, edisi lanjutan majalah *Islamia* mengangkat permasalahan antara pluralitas dan pluralisme agama. Dalam pengantar redaksi terbitan ini, INSISTS mengambarkan kesalahpahaman para cendekiawan Muslim dalam menyikapi tiga tahap belajar peradaban: tahap pemahaman identitas dan pilar-pilar konsep; seleksi dan adopsi; dan tahap dukungan atau penolakan kritis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara konseptual (*al-nafy wa al-ithbāt*). Edisi ini oleh redaktur disebut sebagai premis mayor dari terbitan sebelumnya, yang artinya masih berbicara mengenai kritik epistemologis. Umumnya persoalan utama yang diangkat para penulis mempermasalahkan sikap dan standar para sarjana Muslim tentang menarik atau tidaknya suatu gagasan baru dalam kajian keislaman. Persoalan tersebut diklasifikasikan ke dalam empat problem utama, yaitu: 1), tawaran berupa gagasan baru yang belum ada dalam tradisi Islam. 2), konten yang diangkat cenderung menggugat al-Qur'ān dan kemapanan konsep-konsep kunci dalam Islam. 3), menyangsikan otoritas keilmuan ulama sambil mengangkat Sekularisme sebagai gagasan utama. 4), ada usaha menggoyahkan *status quo* individu para cendekiawan Muslim terdahulu dengan memasukkan elemen-elemen sosial-politik yang diusung.[39]

Keempat hal tersebut setidaknya secara kompak disuguhkan oleh beberapa tulisan berikut. Syafrin Syafrin melalui tulisannya *Kritik terhadap Kritik Akal Islam al-Jabīrī* menyoroti pentingnya epistemologi sebagai produk langsung dari *worldview* pemiliknya. Dia mengutip pendapat E.G. Guba dan Y.S. Lincoln yang menyatakan bahwa sistem kepercayaan dasar tidak sebatas menuntun kepada pemilihan rasional tentang metodologi yang digunakan, namun mencakup aspek-aspek ontologis dan basis dasar dalam ranah epistemologi. Penyataan ini menurut Syafrin mengindikasikan bahwa mereka melihat ilmu tidak bebas nilai. Ia juga

[39] Contoh paling jelas adalah maraknya penerjemahan karya nama-nama semisal Arthur Jeffery orientalis asal Inggris; Naṣr Hāmid Abū Zayd pakar Bahasa Arab asal Mesir; Mohammad Arkoun asal al-Jazair, Muhammad 'Ābid al-Jābirī filsuf Muslim asal Maroko kedalam Bahasa Indonesia bahkan menjadi rujukan dan pola pikir dalam studi Islam. Selain itu dampak yang epistemic yang muncul adalah maraknya kajian Islam yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu humaniora Barat dengan asumsi utamanya "ilmu itu netral alias bebas nilai?". Salam Redaksi, *Islamia*, vol. 1, no. 3, (Juni, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencontohkan dalam bentuk pemikiran al-Jabīrī mengenai peran *worldview* yang telah mewarnai pola pikir dan tentunya hasil yang dimunculkan.

Dalam tulisan Syafrin, sejatinya al-Jabīrī tidak setuju dengan model pembaharuan kelompok liberal yang mengadopsi Barat. Bahkan ia menyebut sarjana Muslim yang mengadopsi metode orientalis atas nama objektifitas ilmiah sebagai *al-salafīyah al-istishrāqīyah*.[40] Syafrin menyayangkan keterjebakan al-Jabīrī ke dalam *al-salafīyah al-istishrāqīyah* yang disebutkannya. Ini ditampakkan al-Jabīrī melaui banyaknya peminjaman metodologi filsafat mazhab Perancis, seperti: model Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Michel Foucoult dan Derrida dalam usahanya mendekonstruski epistemologi Arab Islam.[41] Contoh yang paling jelas adalah langkah al-Jabīri yang mengkategorikan filsafat Arab Timur dengan tokoh-tokohnya seperti Ibn Sīnā, al-Ghazāli dan *Shī'ah* sebagai irrational (*allā-ma'qūl al-dīnī*). Sementara itu Arab Barat dengan Ibn Rushd, Ibn Ṭufayl, Ibn Bajjah dan Ibn Khaldūn sebagai tokoh-tokohnya dinilai lebih rasional (*al-ma'qūl al-dīnī*). Alasannya, apa yang diperkenalkan kelompok pertama dinilai

---

[40] Menurut al-Jabīrī tidak mungkin dalam Islam untuk melakukan modernisasi dengan melakukan pemutusan hubungan dengan masa pra-modern dalam sejarah Islam. al-Jabīrī mempertanyakan seandainya perlu dilakukan pemutusan di manakah batasanya masa pra-modern dan modern dalam Islam? Al-Jabīrī mengkritisi kelompok Liberal karena makmum Barat dalam membaca dan menilai *turath*. Dalam *Nahnu wa Tutath* Menurut al-Jabīrī perlunya untuk mengetahui konstruk asal epistemologi pemikiran Islam perlu dilakukan peninjauan kembali proses terbentuknya akal Arab Muslim. Caranya, perlu dilakukan kajian komprehensif. Seperti dalam mengkaji al-Ghazālī tidak bisa dibaca hanya sebagai seorang filsuf, sebab ia juga teologian, *faqīh*, *ṣūfī* dan seterunya. Demikianlah menurutnya untuk membaca pikiran seseorang, kita dituntut untuk mempunyai kesiapan berbagai ilmu, seperti: Bahasa, sejarah, *usū al-fiqh*, dan seterusnya. Selain itu, dalam hal ini al-Jabīrī juga mengkritik metode salaf yang menurutnya sangat ahistoris (*lā tārīkhīyah*) dalam membaca *turāth* dan cenderung utopis kepada kejayaan intelektual Muslim masa silam dan mengabaikan realitas sosial kekinian. Contohnya, kritik al-Jabīrī terhadap pemikiran 'Abduh yang dihukumi masih berkutat dalam paradigma lama. Konsep akal yang ditawarkan 'Abduh ia nilai masih berputar pada konsep akal abad pertengahan, yaitu akal dalam tataran etika. Nirwan Syafrin, "Krtitik terhadap Kritik Akal Islam Al-Jabīrī", *Islamia*, vol. 1, no. 3, (Juni, 2004).

[41] Lihat Ibrahim Abu Rabi', "Toward a Critical Arab Reason: The Contribution of the Moroccan Philosopher Muhamad 'Abid al-Jabīrī," *Islamic Studies*, no.1, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terlalu *myth oriented*, sebaliknya pola pikir yang berkembang di Arab Barat lebih rasional dan tidak banyak terpengaruh oleh pemikiran Yunani. Keberhasilan Arab Barat menurutnya tidak terlepas dari kemampuan mereka dalam melakukan apa yang disebutnya *al-qaṭī'ah al-ibistimīyah* (*epistemic rupture*).

Syafrin mempertanyakan keinginan al-Jabīrī agar umat Islam melakukan *epistemic rupture* seperti Barat. Menurut Syafrin apa yang ingin dilakukan al-Jabīrī sejatinyat pernah dilakukan Ibn Rushd yang telah berhasil memutus hubungan epistemologinya dengan pemikiran Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Namun ia juga menyangsikan bahwa Ibn Rushd dapat terlepas dari jaringan ide yang dibangun oleh falsafah Arab Timur tersebut. Bagi Syafrin yang terpenting adalah mentransformasikan *worldview* cendekiawan Muslim dari yang *wordly oriented* kepada *divinely oriented* atau yang biasa disebut dengan Islamisasi ilmu. Kesalahan al-Jabīrī terletak pada klasifikasi sistem pengetahuan ke dalam *Bayānī, 'Irfānī,* dan *Burhānī*. Dengan mengklasifikasikan seorang pemikir ke dalam satu dari ketiganya maka secara tidak langsung al-Jabīrī telah membuat fragmentasi. Misalnya seorang *faqīh* sebagai representasi sistem *bayānī* sudah seharusnya terbebas dari *'irfānī* dan *burhānī*. Padahal sebagaimana disebut sebelumnya, seorang ahli *fiqh* sangat mungkin untuk direpresentasikan ke dalam sistem yang lain. Contoh, Ibn Sīnā dan al-Ghazāli keduanya merupakan ahli *fiqh* sekaligus seorang filsuf, *mutakallim*, dokter dan ahli ḥadīth. Pendapat al-Jabīrī juga mendapat sorotan dari koleganya di Universitas Rabat, 'Abd al-Rahmān. Nama

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang disebut terakhir menuduh al-Jabīrī tidak mempuyai pemahaman yang baik atas metodologi yang diperkenalkannya.[42]

Apa yang digambarkan Syafrin tentang al-Jabīrī mirip dengan apa yang digambarkan Thoha mengenai Abū Zayd melalui tulisannya *Membaca Sekularisme Naṣr Ḥāmid Abū Zayd melalui Kitabnya Naqd al-khiṭāb al-Dīnī*. Dalam artikel ini Thoha memulai kritiknya dengan mengutip pendapat Abū Zayd dalam bukunya *al-Imām al-Shāfi'īy wa Ta'sīs al-Aidiyūlūjīyah al-Wasaṭīyah* yang mengatakan bahwa "tidak ada aktivitas pemikiran yang muncul dalam *vacuum*", atau tanpa misi tertentu.[43] Menurutnya, kalimat ini mengindikasikan bahwa cara pandang dan nilai-nilai yang mendasari penilaian dan kesadaran intelektual seseorang tidaklah netral.

Ketidaknetralan ini dalam tradisi Barat dapat ditemukan pada gagasan Michel Foucault dengan keterputusan epistemik (*epistemic rupture*)-nya. Kerangka tersebut digunakan Foucault sebagai media dalam mengolah latar belakang historis yang menjadi fondasi perkembangan wacana pengetahuan pada satu era tertentu. Ide ini dibangun di atas asumsi bahwa pengetahuan secara tidak langsung telah membentuk jaring-jaring relasi yang melahirkan kekuasaan (*power*). Bagi Foucault pengetahuan bukan pandangan ataupun demonstrasi, tapi interpretasi (*knowledge is interpreting*).

---

[42] 'Abd al-Rahmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turath* (Bayrūt: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1994), 42.
[43] Lihat: Naṣr Hāmid Abū *Al-Imām al-Shāfi'īy wa Ta'sīs al-Aidiyūlūjīyah al-Wasaṭīyah* (Al-Qāhirah: Maktabah Madbūlī, 2003), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melalui interpretasi, justifikasi dapat dibangun, dari justifikasi akan melahirkan satu kekuatan yang dapat mengendalikan sosial.[44] Perlu dicatat, kekuasaan dalam perspektf Foucault bukanlah entitas tapi relasi, ia tidak represif namun produktif dan bergerak melewati susunan sosial serta bekerja pada setiap elemen terkecil dari masyarakat pada setiap hubungan sosial. Tanpa disadari masyarakat, kekuasaan telah beroperasi dalam kesadaran mereka. Oleh karenanya, kekuasaan bukanlah elemen eksternal tapi jaringan yang inheren dan telah berperan besar di dalam membangun susunan, aturan, serta relasi-relasi lain dari dalam diri individu.[45] Berangkat dari asumsi tersebut, Foucault menolak anggapan bahwa ilmu pengetahuan sebenarnya baru bisa lahir jika terbebas dari jaring kekuasaan.[46]

Adnin Armas menulis *Mengkritisi Gugatan Arthur Jeffery terhadap al-Qur'ān*. Armas mengkritik anggapan Jeffery bahwa tafsir al-Qur'ān yang sudah ada tidak memuaskan dan terkesan kurang kritis. Ini dibangun dari anggapan atas ketiadaan sikap kritis dan kajian tentang bahasa asing dalam al-Qur'ān, semisal: Ethiopia, Aramaik, Ibrani, Syriak, Yunani kuno, Persia dan bahasa lainnya. Menurut Armas, apa yang ingin ditonjolkan oleh Jeffery adalah bahwa kosa kata dan isi al-Qur'ān bersumber dari tradisi Yahudi, Kristen dan budaya lain. Bagi Armas, asumsi Jeffery yang menilai kesamaan kosa kata secara praktis mengharuskan bahwa al-Qur'ān terpengaruh oleh ajaran, budaya ataupun bahasa lain adalah salah. Sebaliknya, persamaan kosa kata tidak menjamin kemiripan

---

[44] Michel Foucault, *The Order of Things* ((London and New York: Routledge, 2002), 44-45.
[45] Michel Foucault, *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 235-237.
[46] Konrad Kebung Beoang, *Michel Foucault; Parrhesia dan Persoalan Mengenai Etika* (Jakarta: Obor, 1997), 50-51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsep. Melalui persamaan istilah tersebut Islam membawa makna baru yang justru mengkritik ajaran terdahulu yang telah terdistorsi. Islam merevisi dan menyempurnakan kekurangan yang ada dalam kitab-kitab sebelumnya. Kesamaan kosa kata dengan bahasa asing dalam al-Qur'ān menunjukkan terjadinya Islamisasi makna dan ajaran baru dari Islam.[47]

Armas juga menekankan bahwa bahasa Arab al-Qur'ān telah mengislamkan struktur konseptual, bidang semantik dan kosa kata. Terutama istilah dan konsep kunci yang memproyeksikan *worldview* Islam. Untuk menyebut contoh, terma *muruwwah* (penghormatan) dan *karāmah* (kemuliaan: *karīm*) pada era jahiliyah diartikan sebagai memiliki banyak anak, harta dan karakter tertentu yang merefleksikan maskulinitas seseorang. Standar tersebut kemudian oleh al-Qur'ān diislamisasi menjadi *taqwā* (ketakwaan) sebagai standar utama dari kemuliaan dan kehormatan.

Armas juga mengkritik Jeffery yang menurutnya telah sembrono dengan menyamakan antara sejarah al-Qur'ān dan kitab suci lain. Menurut Jeffery, al-Qur'ān berkembang sesuai dengan tahap perkembangan sejarah hingga akhirnya menjadi teks standar yang dianggap suci.[48] Selain itu Jeffery menolak pendapat adanya kodifikasi parsial teks al-Qur'ān sebelum Rasul wafat, sedangkan teks yang telah dihimpun Abū Bakr merupakan koleksi pribadinya. Sebelum 'Uthmān menghadirkan proses kodifikasi beragam *muṣḥaf* telah beredar luas, seperti: *muṣḥaf* Miqdād ibn al-Aswad (*muṣḥaf* versi Ibn Mas'ūd) yang beredar di Damaskus dan Kufah, sedangkan di Basrah dan Syiria ada *muṣḥaf* Abū Musa al-

[47] Adnin Armas, "Mengkritisi Gugatan Arthur Jeffery terhadap al-Qur'ān", *Islamia*, vol. 1, no. 2 (Juni 2004).
[48] Arthur Jeffery, "The Quran as Scripture", *The Muslim World* 40 (1950), 41-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ash'ari dan *muṣḥaf* Ubay ibn Ka'b. Jadi, hadirnya 'Uthmān dengan kanonisasi *muṣḥaf*-nya menurut Jeffery tidak dapat dilepaskan dari tujuan politik (*political reasons*), sebab saat itu 'Uthmānlah pemimpin umat Islam.[49] Armas mempersoalkan sikap Jeffery yang tidak menyebut standardisasi teks oleh 'Uthmān sebagai langkah menghindari berbagai kesalahan yang akan terjadi dalam membaca al-Qur'ān melalui pelbagai versi *muṣḥaf* tersebut.

Armas memvisualkan tujuan Jeffery sebagai usaha untuk melahirkan pelbagai *muṣḥaf* yang saling berbeda dan bertentangan satu sama lain. Jika ini terjadi, maka sejarah perbedaan versi dalam Bible akan masuk ke dalam sejarah al-Qur'ān. Armas juga membantah statemen bahwa para *Qurrā'* menentang kebijakan kanonisasi *muṣḥaf* oleh 'Uthmān. Menurut Armas, anggapan tersebut tidak berdasar, sebab fakta sejarah menyatakan bahwa para sahabat saat itu menerima keputusan 'Uthmān.[50]

Armas juga mempermasalahkan sikap Jeffery yang cenderung mengutip pendapat yang mengabaikan pendapat mayoritas umat Islam. Dalam hal ini Jeffery ingin mengeluarkan al-Fātiḥah dari al-Qur'ān. Menurutnya, al-Fātiḥah bukanlah bagian dari al-Qur'ān namun sebuah do'a yang diletakkan di bagian awal dan untuk dibaca sebelum membaca al-Qur'ān. Untuk menolak pendapat

---

[49] Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Koran: The Old Codices* (Leiden: E.J. Brill, 1937), 7-8.

[50] Dalam hal ini Adnin mengutip pendapat Mus'ab Ibn Sa'd yang menjelasakan bahwa tidak ada seorangpun dari Muhājirīn, Anṣārr dan mereka yang berilmua menolak perbuatan 'Uthmān. Abū 'Ubayd al-Qāsim Ibn Sallām, *"Faḍā'il al-Qur'ān"*, ed. Wahbi Sulaymān Ghawaji (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991), 194.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut Armas mengutip pendapat al-Rāzī yang menolak pendapat bahwa ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd mengingkari al-Fātiḥah sebagai bagian dari al-Qur’ān.[51]

Pada bagian kesimpulan *Mengkritisi Gugatan Arthur Jeffery*, Armas berstatemen bahwa pendekatan historis yang dilakukan Jeffery terhadap al-Qur’ān telah banyak memanipulasi fakta. Sayangnya, pendapat semacam ini malah mendapat apresiasi dari salah seorang sarjana Muslim, Muḥammad Arkoun. Nama yang disebut terakhir menilai bahwa *muṣḥaf* ‘Uthmān merupakan produk budaya dan sosial masyarakat yang selanjutnya dikultuskan karena kekuatan dan pemaksaan rezim saat itu. Bahkan, Arkoun mengusulkan penyebutan *muṣḥaf* ‘Uthmān sebagai *muṣḥaf* resmi tertutup (*Close Official Corpus).*[52] Ringkasnya, Armas ingin mengatakan bahwa konsekuensi logis dari penggunaan metodologi antropologi-historis yang diusung Jeffery dan Arkoun akan mendekonstruksi autentisitas *muṣḥaf* yang ada saat ini. Jika ini terjadi, maka ayat-ayat yang tekandung di dalamnya pun akan dikategorikan sebagai produk kebudayaan sosial masyarakat saat itu. Selain itu, dalam perspektif INSISTS, Arthur Jeffery, Arkoun dan orientalis lain ingin menekankan perlunya Sekularisme dan tidak mengakui otoritas apapun selain akal (Rasionalisme) murni. Dengan prinsip utamanya “tidak ada otoritas terhadap akal kecuali akal sendiri”.

Selanjutnya ada tulisan berjudul *Studi Komparatif: Konsep al-Quran Naṣr Hāmid dan Mu’tazilah* karya bersama Adian Husaini dan Henri Shalahudin.

---

[51] Selain itu al-Rāzī juga beraguman bahwa salah satu nama lain dari al-Fātiḥah adalah *al-Asās* karena merupakan surat pertama dari al-Qur’ān). Lihat juga: Arthur Jeffery, “A Variant Text of the Fatiha”, *The Moslem World* 29, no. 2, (1939) 158. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr,* vol. 1 (Bayrūt: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabiy, 1999), 190.

[52] Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today”, *Mapping Islamic Studies*, ed. Azim Nanji (New York, Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), 237.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut mereka, dalam melakukan kajian terhadap al-Qur'ān, Naṣr Hāmid Abū Zayd selain mengadopsi pendapat Mu'tazilah juga menggunakan hermeneutika. Sebagai seorang hermeneut hal terpenting saat melakukan kajian adalah analisis corak teks yang mencakup tata bahasa dan kondisi sosial, budaya dan kejiwaan dari seorang *author*. Persoalannya, dalam kasus al-Qur'ān siapakah pengarang tersebut? Untuk menyiasati ini Abū Zayd memposisikan Muḥammad sebagai seorang pengarang. Dalam karyanya, *Mafhūm al-Naṣṣ* Abū Zayd memproyeksikan Nabi sebagai penerima teks pertama yang aktif, sedangkan wahyu yang sampai padanya mengalami dua fase transmisi, *tanzīl* dan *ta'wīl*. *Tanzīl* adalah fase ekslusif hanya sampai pada Nabi saja, sedangkan fase kedua berlaku setelah dari Nabi kepada sahabat dan seluruh umat manusia sampai akhir zaman. Pada fase *tanzīl*, Nabi hanya menerima wahyu secara pasif, sedangkan dalam fase kedua ia berperan sebagai komentator.[53]

Berbeda dengan fase *tanzīl*, dalam *ta'wīl* menurut Naṣr telah ada campur tangan sejarah peradaban manusia yang mengintervensi nilai-nilai yang disampaikkan Tuhan. Oleh karena ini, ada kemungkinan kesalahan interpretasi ataupun gangguan lain yang muncul.[54] Rasul berperan sebagai komentator atas nilai-nilai yang diterima selama masa *tanzīl*, untuk kemudian men-*ta'wīl*-kannya ke dalam bahasa manusia yang dapat dipahami. Dalam kasus ini bahasa yang dipakai adalah bahasa Arab yang merupakan produk budaya yang berkembang

---

[53] Adian Husaini, et al., "Studi Komparatif: Konsep al-Quran Nasr Hamid dan Mu'tazilah", *Islamia*, vol. 1, no.2 (Maret 2004).
Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dīnī*y (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994), 126.
[54] Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ*, 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sesuai dengan situasi dan kondisi di mana Rasul diutus.[55] Artinya, *ta'wīl* adalah sebuah rangkaian proses filosofis dalam menginterpretasikan makna yang terkandung dalam jiwa Nabi, ke dalam bahasa yang mampu dipahami oleh manusia.

Ungkapan tersebut tampak jelas menunjukkan bahwa sebaik apapun pemahaman dan penjelasan Nabi, bagi Abū Zayd, tetap tidak mungkin mengatakan bahwa ayat al-Qur'ān adalah kalimat yang tersurat dari proses transmisi *tanzīl* yang telah dilalui oleh Nabi. Jadi, al-Qur'ān adalah produk penafsiran, bukan bunyi atau teks wahyu itu sendiri. Ia bukanlah teks yang turun dari langit dalam bentuk kata-kata aktual, namun suatu *spirit* wahyu yang disaring oleh Muḥammad dan diekspresikan sesuai intelek dan kemampuan linguistiknya.

Oleh Husaini dan Salahudin, gagasan Naṣr tentang teks al-Qur'ān sebagai *spirit* wahyu Tuhan diidentikan dengan konsep teks Bible. Menurut mereka prinsip yang dipercayai oleh Naṣr mengenai al-Qur'ān adalah sama dengan Bible, yaitu *"the whole Bible is given by inspiration of God*". Dampak logis dari ide ini mengutarakan bahwa Islam adalah agama Muḥammad dan hukum Islam disebut sebagai "*Mohammedan Law*" dan umat Islam disebut sebagai "*Mohammedan*". Lebih jauh, penganut gagasan Abū Zayd biasanya tidak mau menyatakan "Allāh berfirman dalam al-Qur'ān", sebab teks merupakan perkataan atau produk Muḥammad.[56]

---

[55] Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, 127. Abū Zayd, *Mafhūm al-Nāṣṣ*, 59.

[56] Dalam sampul buku *Mafhūm al-Naṣṣ* edisi terjemahan bahasa Indonesia, ditulis: "Dengan pembongkaran ini, kajian atas al-Qur'ān menjadi semakin menarik, merangsang perdebatan ini melahirkan konsep baru yang radikal terhadap eksistensi al-Quran."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan memposisikan Muḥammad sebagai *author* dan menjadikan al-Qur'ān sebagai produk kultur, maka Abū Zayd mengingkarinya sebagai *kalām Allāh*. al-Qur'ān merupakan produk budaya yang dalam kurun lebih dari 20 tahun terus berinteraksi dengan budaya. Oleh karena itu, bagi Naṣr tidak mungkin berbicara tentang al-Qur'ān terlepas dari realitas kultural masyarakat ketika itu.[57] Dengan pandangan semacam ini tidak heran kalau metode penafsiran al-Qur'ān yang ia tawarkan cenderung mengadopsi pendekatan sosio-historis. Padahal menurut Husaini dan Salahudin penggunaan suatu metode akan dipengaruhi oleh pandangan, metode dan ideologi seoran penafsir. Selain itu, pendekatan historis juga sulit menghindarkan diri dari subjektivitas. Jika seorang peneliti mencoba menerapkan pendekatan tersebut, maka ia akan dituntut untuk memilih satu di antara pelbagai fakta sejarah tertentu dan mengabaikan fakta lainnya. Seorang sejarawan tentu tidak mungkin akan menyajikan seluruh realitas yang ada.

Dari pemaparan di atas tampaknya apa yang ingin dinyatakan oleh para penulis *Islamia* termuat dalam hasil wawancara INSISTS dengan Wan Daud tentang Fazlur Rahman. Dalam wawancara yang diberi judul *Kaji Ide-idenya secara Kritis dan Jujur*, Wan Daud mengutarakan kecamannya terhadap paham yang sering kali mengkritisi tokoh-tokoh pemikir Muslim terdahulu, khususnya para Sufi dan filosuf. Alasan yang paling sering dinyatakan bahwa mereka terpengaruh oleh gagasan dan metodologi *extra-Qur'ānic* dari tradisi Barat khususnya Yunani. Dalam wawancara ini INSISTS ingin mengatakan bahwa mengambil satu ide dari tradisi lain tidak salah, selama dapat menyesuaikannya

[57] Nasr Zarkasyi, *Mafhūm al-Nāṣṣ*, 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan sistem metafisika, dasar hukum dan akhlak dalam Islam. Proses inilah yang mereka sebut sebagai Islamisasi.[58]

Selain itu sistem metafisika, dasar hukum dan nilai-nilai dalam akhlak Islam tidaklah berubah. Mengamini pendapat Wan Daud, INSISTS menilai bahwa sistem epistemologi dalam Islam "tradisional" telah lengkap dengan prinsip *tawḥīdī*-nya. Sistem ini mengangkat ide bahwa ilmu yang tepat dan benar itu bersifat objektif sekaligus subjektif, rasional sekaligus empiris. Objektif dalam artian bahwa suatu permasalahan yang dikaji bukanlah hasil terkaan, namun fakta riil. Subjektif karena dalam menafsirkan suatu ke-apa-an (*whatness*), ke-bagaimana-an (*howness*) dan makna yang terkandung dalam suatu fakta diperlukan suatu kualitas intelektual, pancaindra, intuisi dan keikhlasan seseorang dalam mengkaji. Jika kedua hal ini dapat dipegang maka hasilnya dapat berupa *'ilm al-yaqīn*, *'ain al-yaqīn* dan *ḥaqq al-yaqīn*. Oleh karena itu, ilmu yang sejati akan menghasilkan kebenaran yang mutlak dan tetap tidak berubah seiring perkembangan zaman, meskipun tidak dapat dapat dipungkiri bahwa tidak semua manusia akan setuju dengan hal tersebut.

2. Analisis Dampak Teologis

Dari elaborasi tentang kritik epistemologis di atas, tampaknya INSISTS ingin mengatakan bahwa perkembangan intelektual Muslim dewasa ini telah mengalami problematika yang cukup pelik. Permasalahan tersebut terlahir dari ketidakmampuan sarjana Muslim dalam mengkaji, menilai, mengadopsi dan

[58] "Interview: Dr. Wan Daud", *Islamia*, vol. 1, no. 2 (Maret 2004)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersikap kritis terhadap pelbagai gagasan yang berkembang. Secara umum, Zarkasyi mengklasifikasikannya jadi dua: internal dan eksternal. Problem internal umat termanifestasi dalam bentuk "kebodohan epistemik" yang menyebabkan hegemoni intelektual. Sedangkan problem eksternal berupa masuknya paham-paham asing ke dalam pola pikir Muslim yang berdampak pada perubahan epistemologi, ideologi serta kultur.[59] Persoalan-persolan tersebut secara sederhana dapat dikategorikan menjadi tiga hal: persoalan epistemik berupa hegemoni intelektual, permasalahan ideologis berupa pribumisasi Islam dan persoalan kultur yang menjelma dalam dentuk Pluralisme agama sebagai standar toleransi.

a. Hegemoni Intelektual

Persoalan internal mendasar umat menurut Zarkasyi adalah soal kebodohan (*jāhilīyah*) umat. Kebodohan yang dimaksud adalah hilangnya nilai-nilai ilahiyah dari tradisi intelektual Muslim. Ini tidak kemudian bermakna bahwa umat Islam tidak memiliki kaum terpelajar, maupun hanya bisa meniru dan mengadopsi ilmu dari budaya lain, tetapi lebih kepada hilangnya kemampuan mereka untuk bersikap kritis terhadap hal-hal tersebut, dan cenderung, secara sederhana maupun kompleks, mengedepankan keragu-raguan, dugaan dan spekulasi yang tidak memiliki asas Islam. Dalam perkembangannya, persoalan ini berkembang menjadi satu tantangan keilmuan yang termanifestasi dalam bentuk kesalahpahaman terhadap ilmu. Ilmu tidak netral, sebab ia terbentuk dari nilai-

[59] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nilai dalam pandangan hidup, visi intelektual dan pelbagai persepsi psikologis yang melatarbelakangi individu tersebut.[60]

Tantangan intelektual ini kemudian ikut mempengaruhi pikiran elit terdidik umat Islam. Melalui besarnya gelombang adopsi pemikiran Barat, secara tidak langsung hasil kerja intelektual umat Islam ikut terpengaruh pola pikir dan cara pandang Barat. Hal ini kemudian mengakibatkan "deislamisasi pikiran umat Islam". Oleh Zarkasyi, dampak ini divisualkan dalam bentuk maraknya persebaran metodologi ataupun proposisi kajian sains sekuler. Contoh, maraknya perkembangan metodologi linguistik, antropologi, studi literatur dan sejarah Islam yang mengadopsi nilai dan gagasan para orientalis serta metode filologi yang mereka perkenalkan.[61]

"Deislamisasi" mengakibatkan hilangnya *adab* keilmuan umat, yang dalam istilah Hossein Naṣr disebut *desacralization of knowledge* (penghilangan sakralitas dari ilmu). Ketiadaan *adab* berimplikasi pada munculnya sikap *zulm* (antonim dari *'adl*) dan kebingungan intelektual (*intellectual confusion*). Kezaliman adalah ketidaksesuaian dalam meletakkan segala sesuatu pada tempat semestinya, dalam hal ini, prinsip-prinsip dasar agama dalam konsep kunci ilmu. Adapun kebingungan intelektual merujuk pada ketidakmampuan seorang intelek untuk membedakan antara ilmu yang benar dari ilmu yang dirasuki oleh pandangan hidup non-Islami. Jadi kejahilan intelektual dalam perspektif INSISTS merupakan kezaliman epistemik.

---

[60] Ibid. Baca juga Hamid Fahmy Zarkasyi, *Pandangan Hidup (Worldview) sebagai Paradigma Keilmuan Islam dan Islamisasi*, dalam Seminar Sehari dengan Tema "Kritik atas Epistemologi Islam dan Sains Modern" di Program Pasca Sarjana Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya (Malang: 10 Maret 2009), 4.
[61] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kejahilan epistemik akan merusak, mengkorupsi bahkan menyelewengkan tatanan ilmu dari yang seharusnya. Sikap mempertahankan kebiasaan dan prasangka, menurut INSISTS, merupakan bukti nyata dari *jāhilīyah* yang serius, yang selanjutnya akan melahirkan sikap ekstrem tidak mampu mengakui kebenaran maupun membetulkan kesalahan. Ekstremitas atau kefanatikan semacam ini dimulai dari lemahnya pemahaman tentang objek dan tujuan mendasar dari ilmu. Fase lanjutan dari ekstremisitas semacam ini adalah lahirnya budaya meniru. Budaya semacan ini bukanlah dilakukan semata-mata oleh orang tidak berpendidikan, bahkan sangat mungkin oleh mereka yang berpengetahuan.

Sikap meniru muncul dari dari kekaguman yang berlebihan terhadap kebudayaan lain, sehingga melupakan entitas dan nilai-nilai yang terkandung dalam Islam. Ini tertuang jelas dari pernyataan Arif dalam sebuah wawancara ketika ditanya "mengapa anda masih merasa perlu belajar ke Barat dalam hal ini Jerman, setelah menyelesaikan Ph.D anda di ISTAC?" secara tegas ia menjawab "sebagai legitimasi dan otoritas. Ini karena diakui atau tidak masyarakat Indonesia masih percaya kalau lulusan luar negeri lebih pandai, lebih *qualified*, lebih paham dan lebih menguasai permasalahan dibanding lulusan dalam negeri". Pada bagian lain ketika disinggung tentang seberapa besar dampak kajian para orientalis terhadap pemikir Muslim di Indonesia? Arif berujar bahwa dampak positifnya menularkan sikap serius dan teliti dalam mengkaji suatu permasalahan. Tapi tidak jarang juga para cendekiawan Muslim malah terpengaruh atau bahkan ikut mengusung dan menyebarkan gagasan-gagasan mereka yang berlawanan dengan tradisi keilmuan Islam, seperti: *double standard*, *biased*, pedantik dan sikap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

reduksionistik yang berlebihan dalam pelbagai asumsi dan pendapat mereka. Kenapa mereka dapat terpengaruh? Ini menurut Arif disebabkan keterbatasan para pengkaji keilmuan itu sendiri. Jika mereka tidak mengerti tentang Islam dan tidak paham akan tradisi intelektualnya, apalagi kalau sudah mengalami minder (*inferiority complex*), maka tentunya akan mudah terpengaruh oleh hasil kajian orientalis. Sembari menutup penyataannya, Arif menyatakan "jangan seperti istrinya Aladdin, menukar lampu lama dengan lampu baru yang dijajakan oleh tukang sihir".[62]

Ungkapan terakhir Arif secara tidak langsung mengkritik para sarjana Muslim liberal yang melihat kebudayaan ilmu Barat tampak lebih menjanjikan dibanding Islam, sehingga mereka berusaha meniru. Adopsi keilmuan yang dimaksud tertuang dalam penjelasan Adnin Armas tentang liberalisasi pemikiran. Salah satu bentuk liberalisasi pemikiran divisualkan oleh Armas dalam bentuk gerakan sekularisasi yang diperkenalkan oleh Nurcholish Madjid. Sekularisasi Madjid dengan ungkapannya yang terkenal "Islam Yes, Partai Islam No" telah menjelma dari gerakan politik keagamaan menjadi gerakan pemikiran keagamaan.

Dalam *Islam Kemodernan dan Keiindonesiaan*, Madjid mengartikan Islam Sekuler sebagai satu proses perjalanan Islam yang sangat berkaitan dengan perubahan dan problematika masyarakat khususnya dalam proses menuju modernisasi.[63] Dalam karya yang sama, Madjid membedakan pengertian sekularisasi dan Sekularisme. Sekularisasi dielaborasi sebagai *liberating development* atau satu proses desakralisasi segala aspek duniawi dan

[62] Arif, Wawancara (Surabaya, 26 Mei 2018).
[63] Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keiindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), 217-218.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"sementara".[64] Selama hal tersebut berkaitan dengan manusia dan aktivitas keduniawian, ia bersifat sementara, selalu berubah dan tidak boleh dikultuskan.

Di lain pihak, Madjid mendeskripsikan Sekularisme sebagai "sebuah pandangan dunia eksklusif baru yang berperan seperti halnya sebuah agama baru" (*a new closed world view which function very much like a new religion*).[65] Satu ideologi yang mengajarkan bahwa moralitas harus semata-mata ditumpukan pada kebaikan manusia di dunia, hingga menafikan aneka pertimbangan yang diambil berdasarkan keyakinan akan Tuhan.[66] Artinya, sekularisasi yang dimau Madjid adalah suatu proses pemisahan antara agama sebagai dogma yang paten tempatnya dalam diri tiap individu, dan pemikiran keagamaan sebagai hasil kontemplasi pemikiran manusia yang selalu berubah dan adaptif terhadap perubahan zaman. Dengan kata lain, sekularisasi bersifat inklusif, sementara itu Sekularisme lebih bersifat eksklusif.[67]

Adnin Armas menambahkan, berawal dari banyaknya resistensi yang ditujukan kepada definisi sekularisasi, Madjid berusaha merevisi definisi tersebut. Sekitar tahun 1985-an melalui *Sekularisasi Ditinjau Kembali*, Madjid berusaha memisahkan sekularisasi dari sisi sosiologis dan filosofis. Sekularisasi

---

[64] Nurcholish Madjid, "Beberapa Catatan Sekitar Masalah Pembaruan Pemikiran Islam" dalam *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* 219.
[65] Nurcholis Madjid, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam", 2.
[66] Harun Nasution, "Islam, Sekularisasi dan Sekularisme: Catatan atas Pemikiran Pembaruan Nurcholish Madjid" dalam *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1997), 189.
[67] Madjid menganalogikan perbedaan sekuler dan sekularisme seperti perbedaan antara rasio dan rasionalisme. Seorang Muslim harus bersikap rasional, namun tidak sepatutnya menjadi pendukung rasionalisme. Rasio-[nalitas; nalisasi] adalah [metode; proses penggunaan metode] yang berusaha mendapatkan suatu pengertian, penilaian serta solusi dari satu masalah. Lanjutnya, batasan antara rasionalisasi dengan rasionalisme adalah adanya kepercayaan akan adanya akhirat dan prinsip-prinsip ketuhanan. Artinya, jika rasionalisme tidak terbatas apapun, maka rasionalisasi terbatas dan dapat diperbaiki melalui kepercayaan akan akhirat dan prinsip ketuhanan. Begitu pula dengan sekularisasi yang terbatas, adapun sekularisme tidak terbatas. Nurcholis Madjid, *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat* (versi pdf, 1970), 2. Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, 219-220

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana dijabarkan sebelumnya ketegorikan sebagai pengertian filosofis. Sedangkan sekularisasi dalam perspektif sosiologis menurutnya mengandung makna pembebasan, yaitu: proses pelepasan diri dari kecenderungan untuk mengkultuskan segala sesuatu yang tidak sepantasnya dianggap suci. Sekularisasi menjadi sebuah proses desakralisasi objek-objek yang semestinya tidak disakralkan. Singkatnya, Madjid berusaha membawa sekularisasi sebagai usaha pemberantasan *bid'ah*, *khurafāt* dan praktik *shirk.*[68]

Pemisahan antara makna sosiologis dan filosofis tidak menjamin menyelesaikan persoalan. Bahkan hal tersebut telah dipermasalahkan lebih lanjut oleh Armas, dia melihat bahwa usaha Madjid untuk mengedepankan makna sosiologis dengan desakralisasinya telah melahirkan kontradiksi dalam konsepnya itu. Referensi makna sosiologi yang diperkenalkan Madjid berasal dari Talcoot Parsons dan Robert N. Bellah. Problem revisi ini muncul ketika diketahui bahwa dalam mendefinisikan sekularisasi ternyata Bellah pun mengadopsi ide Cox. Dalam karyanya yang berjudul *Beyond Belief-Essays on Religion in a Post Traditionalist World*, Bellah secara jelas mengutip pemikiran Cox, khususnya dalam merespons permasalahan tradisi Islam dan problematika yang berkembang dalam modernisasi. Bahkan dalam karyanya yang lain *Varieties of Civil Religion,* Bellah menamai ide sekularisasi dalam dunia politik sebagai "*civil religion*".[69]

---

[68] Lihat pengantar dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), 258-259. Adnin Armas, "Menelusuri Gagasan Sekularisasi Nurcholish Madjid", "Gagasan Sekularisasi Nurcholish Madjid", *Jurnal Tsaqafah*, vol. 3, no. 2 (1428).

[69] Robert N. Bellah, *Beyond Belief-Essays on Religion in a Post Traditionalist World* (California: University of California Press, 1970), 147. Baca juga: Adnin Armas dalam artikelnya "Menelusuri Gagasan Sekularisasi Nurcholish Madjid".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih jauh, Armas mencoba menelisik sebab di balik perubahan pemikiran yang terjadi pada Madjid. Dia membandingkan pemikiran Madjid sebelum dan pasca 1968. Dalam artikelnya *Modernisasi ialah Rasionalisasi bukan Westernisasi,* Madjid secara tegas menentang sekularisasi dan pemisahan permasalahan duniawi dengan ukhrawi. Bahkan, secara gamblang menulis "seorang sekuler yang konsekuen dan sempurna, adalah seorang ateis. Sedangkan seorang sekuler yang kurang konsekuen akan mengalami kepribdian yang pecah (*split personality*)".[70]

Perubahan orientasi pemikiran yang dialami Madjid tampaknya tidak begitu saja terjadi. Dalam artikel berjudul *Menelusuri Gagasan Sekularisasi Nurcholish Madjid,* Armas mengisyarakan dua faktor penting di balik perubahan pandangan Madjid, yaitu: kepergiannya ke Amerika dan kehadiran Sularso bersamanya di Pengurus Besar Himpunan Mahasiswa Islam (PB-HMI). *Pertama*, sebelum keberangkatannya ke Amerika sekitar Oktober 1968, oleh Wahib, Madjid digambarkan sebagai individu anti Amerika. Sikap berbeda ditunjukkan sekembalinya dari sana. Dalam catatan hariannya, Wahib menyebut pernah ada seorang pejabat kedutaan besar Amerika yang mengisyaratkan apa yang terjadi pada Madjid selama tinggal di sana, orang tersebut secara singkat mengucapkan "sekadar memperlihatkan apa yang dia benci selama ini". Poin ini mengisyaratkan saat di Amerika Madjid setidaknya mengalami "kegalauan intelektual" yang disinyalir berasal dari perbedaan tentang apa disaksikannya saat itu dengan yang

[70] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, 179-186.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dipersepsikan. Berawal dari situ lahirlah ide semacam "saya melihat Islam tapi tidak Muslim".

Sebab *kedua* adalah persahabatannya dengan Sularso. Pada saat Madjid menjabat sebagai PB HMI Jakarta, Sularso merupakan pengurus HMI cabang Yogyakarta. Armas mensinyalir kehadiran Sularso telah memicu Madjid untuk mempersoalkan kembali pemikiran-pemikiran yang sebelumnya dilontarkannya (baca: anti sekularisasi).[71] Kedua faktor itu, menurut Armas telah menjadi pendorong dominan yang menuntun Madjid muda untuk menerima gagasan Cox yang telah lebih dahulu berkembang di Amerika. Meskipun demikian, Armas tidak memungkiri kemungkinan adanya interaksi antara Madjid dengan sekelompok pemikir lain yang sudah lebih dulu menerima wacana Cox.

Sekularisasi menilai bahwa modernisasi (baca: rasionalisasi) merupakan fenomena perubahan sosial budaya, sehingga mengharuskan basis paradigma yang berjalan untuk tidak sesuai dengan paradigma keagamaan. Dalam sains sosial, meminjam istilah Durkheim, perubahan sosial bercirikan dari solidaritas mekanik menuju masyarakat dengan solidaritas organik yang baik. Artinya, dalam sosial berlaku prinsip analisis menyeluruh dengan memperhatikan konsekuensi peran dari tiap bagian untuk mencapai keadaan normal yang memenuhi persyaratan sistem. Dalam persoalan keagamaan, prinsip paradigma yang berjalan cenderung *top down*. Artinya bagian-bagian suatu sistem wajib menyesuaikan dengan prinsip-prinsip tersebut. Oleh karena itu, akan ditemukan suatu titik di mana kedua paradigma itu tidak sesuai. Poin yang perlu mendapatkan penekanan disini

[71] Adnin Armas, "Menelusuri Gagasan Sekularisasi Nurcholish Madjid", 411-412. Baca juga: B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), 221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah pernyataan Madjid yang menilai modernisasi atau rasionalisasi sebagai sebuah proses pendewasaan rasio yang arah perubahannya sangat bergantung pada perubahan pandangan masyarakat.[72]

Bagi Madjid hubungan sosial dengan keagamaan merupakan hubungan yang saling melengkapi. Keduanya merupakan suatu organisme yang hidup dan tumbuh sesuai denyut nadi manusia. Tidak seharusnya satu mengeliminasi lainnya, terlebih keduanya memiliki paradigma dasar yang berbeda. Jadi, dengan meletakkan sosial dan agama sebagai organisme hidup, Madjid seakan telah secara resmi menyatakan bahwa Islam adalah agama yang lahir dan berkembang sebagai hasil dari persinggungan manusia dengan budaya, manusia dengan alam dan manusia dengan manusia lainnya. Lebih jauh dapat dikatakan bahwa ungkapan ini telah secara langsung ingin melegalkan proses yang dinilainya sebagai proses memanusiakan nilai-nilai agama, atau bahkan agama itu sendiri. Sikap seperti ini secara tegas ingin menolak Tradisionalisme (tekstualitas) secara mutlak dan menggantinya dengan kontekstualitas. Ia berusaha mengganti nilai-nilai lama dengan sesuatu yang baru. Pernyataannya jelas, bahwa tradisi dan modernitas adalah sebuah proses yang kontinu.

Sampai sini dapat diasumsikan bahwa apa yang digagas Cak Nur dalam perspektif INSISTS merupakan satu proses liberalisasi pemikiran keagamaan, sekaligus dekonstruksi unsur-unsur agama dalam sosial masyarakat. Salah satu bentuk dekonstruksi ini adalah pemisahan agama dengan pemikiran keagamaan.[73] Agama itu sakral dan merupakan urusan pribadi, adapun pemikiran agama

[72] K. J. Veeger, *Realitas Sosial Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia, 1993), 140.
[73] Lotrop Stodard, *Ḥāḍir al-'Ālam al-Islāmiy*, 342.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanyalah sebatas kontemplasi dan sangkaan akal. Oleh karena itu, mencampuradukkan keduanya merupakan tindakan yang dinilai tidak bijak. Sosio-politik tidak sewajarnya masuk ke dalam dunia agama, begitu pula dengan agama tidak boleh dibawa-bawa ke dalam aspek sosio-politik, jadi "Islam yes, partai Islam no".

Para peneliti INSISTS menolak anggapan ini. Mereka melihat jika kebutuhan akan proses modernisasi bergantung pada keinginan masyarakat, maka ini akan menjadi bermasalah. Dampak paling jelas adalah munculnya dikotomi antara agama dan dunia pemikiran. Akibatnya muncul gagasan yang merelatifkan suatu produk pemikiran dalam agama sebagai kebenaran parsial. Hal ini timbul sebagai akibat berkembangnya kesadaran untuk mendikotomi dan mendialogkan agama dengan pemikiran agama yang berupa norma-norma, budaya, etika dan politik, baik dalam segi substansi ataupun dataran aksinya. Pemikiran agama pada dasarnya dipandang sebagai *relatively absolute* atau sebaliknya *absolutetly relative*.

Pemikiran agama diharapkan mampu mengambil peran sebagai pembebas kemanusiaan. Salah satu bentuk penegasan hal ini dituangkan oleh Madjid dalam suatu orasi ilmiah dalam rangka peringatan 20 tahun pembaharuan Islam. Dalam salah satu bagian artikel yang ia bacakan memuat ungkapan bahwa sebagaimana kita Muslim menilai agama lain sebagai sebuah kesalahan dan kepalsuan, maka mereka juga berpendapat persis sama seperti kita, hanya saja dengan nilai yang tebalik. Bagi mereka apa yang dianggap orang Islam benar; merupakan sebuah kepalsuan, dan apa yang palsu merupakan sebuah kebenaran. Bagaikan bayangan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di cermin, kanan jadi kiri dan kiri jadi kanan. Kemudian ada juga pihak ketiga yang melihat perselisihan kita dengan lawan sebagai sebuah sikap saling menghancurkan antara dua kepalsuan. Hal ini, merupakan dilema tersendiri, sebab agama yang seharusnya membawa kebaikan, justru menjadi jastifikasi kebenaran individu lagi melahirkan intoleransi.[74] Pikiran seperti inilah yang mendominasi gagasan para aktivis Islam Liberal dan membawa mereka ke dalam lingkaran pencarian makna dan nilai-nilai kebenaran yang berakhir pada kebenaran sains dan kebenaran agama.

b. Pribumisasi (*Indigenization*) Islam

Suasana di Indonesia sejak tahuan 1990-an mirip seperti Jerman atau Eropa pada umumnya. Di Eropa, hal ini dimulai dari gerakan reformasi, pencerahan (*aufklarung*) dan sekularisasi yang digalakkan dari ratusan tahun silam telah membawa dampak yang cukup signifikan, yaitu berkembangnya gerakan yang mencoba mengajak penduduknya untuk lebih toleran dan liberal, tidak *oppressive* dan tidak memusuhi. Ini secara langsung telah memberikan ruang bagi agama non-Kristen untuk berkembang, termasuk Islam. Namun karena pertumbuhan penduduk Muslim begitu cepat, Klaus Berger merasa kawatir Eropa akan diislamkan. Ada sentimen negatif bahwa apa yang dahulu sekitar abad ke-7 dan 8 pernah terjadi di Anatolia dan Afrika Utara akan terulang di Eropa, ataupun yang terjadi di dalam Gereja Katolik dan Protestan sekitar abah ke-17.[75]

---

[74] Nurcholish Madjid, "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an,* vol. 4, no. 1 (1993), 24-25.

[75] Pada era ini hegemoni Gereja melahirkan gerakan yang terkenal kejam dan jahat yang bernama "Inquisisi". Inquisisi digunakan digunakan Gereja untuk melakukan persekusi dan kontrol terhadap rakyat. Karen Armstrong, *Holy War*: *The Crusades and Their Impact on Today's World* (London: McMillan London Limited, 1991), 44, 456.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muncullah ide “EuroIslam”, atau Islam versi Eropa, yaitu: gerakan membendung pertumbuhan Islam yang dinilai fundamentalis, fanatik dan mendukung Islam yang liberal-sekuler. Singkatnya, apa yang diusahakan di Eropa adalah jangan sampai Eropa yang diislamkan, tapi Islamlah yang harus dieropakan.

Di Indonesia kasus semacam ini, menurut Zarkasyi, mirip dengan fenomena Islam Nusantara yang sedang gencar didakwahkan. Caranya pun tergolong sama, yaitu: mencoba mencetak dan mengendalikan tenaga pengajar dari guru dan dosen agama Islam di sekolah dan perguruan tinggi. Tujuannya menekan supaya tidak terjadi pengajaran yang menjerumus kepada sikap fundamentalis dan fanatik. Selain itu, berkembangnya wacana sertifikasi dai yang sempat digulirkan pemerintah merupakan bentuk supresif pemerintah terhadap kegiatan yang terjadi di masjid-masjid. Alasannya sama, sangat mungkin masjid menjadi sarang gerakan fundamentalis yang dapat menggoyangkan kultur dan kebudayaan yang sudah terbentuk di Indonesia.[76]

Dalam sebuah seminar tentang “Islam dan Nusantara” di Gedung Joeang Jakarta, Zarkasyi menuturkan bahwa konsep Islam Nusantara mengandung problematika yang cukup pelik. Menurutnya, kata Islam Nusantara jika ditilik dari segi Bahasa Indonesia saja sudah menunjukkan beberapa masalah. Dalam kaidah bahasa, kata yang diterangkan harus lebih spesifik dari yang menerangkan. Oleh karena itu ungkapan “Indonesia Universitas” tentunya tidak bisa dibenarkan

[76] Syamsuddin Arid juga menggambarkan kejadian ini mirip dengan sikap ambivalen agamawan di Eropa yang memperlihatkan sikap oposisi terhadap rencana pembangunan masjid di Kassel, Turki. Partai Kristen Demokrat (CDU) setempat beralasan, masjid itu bisa menjadi sarang kaum fundamentalis, juga bisa menggoyahkan kultur Kristen Barat yang ada. CDU pula yang mengusulkan agar kamera pemantau dipasang disetiap Masjid di seluruh Jerman. Lihat: Syamsuddin Arif, “Jangan seperti Istri Aladin”, *Jurnal Islamia*, vol. 1, no. 3 (2004). Hamid Fahmy Zarkasyi, *Seminar Islam dan Nusantara* (Jakarta: 5 Juli 2015) di gedung Joeang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menurut kaidah Bahasa Indonesia, sebab kata "universitas" lebih spesifik (*particular*) dibandingkan dengan kata "Indonesia". Hal yang sama juga terjadi dalam ungkapan Islam Nusantara, nusantara lebih spesifik dibandingkan dengan kata Islam. Ini berarti ungkapan tersebut telah mereduksi nama Islam menjadi sekadar Nusantara.

Apa yang ingin didakwahkan melalui konsep Islam Nusantara memiliki keterkaitan dengan akar kebudayaan yang berkembang di Barat. Jika di zaman modern, Barat mencari cara menemukan kebenaran dengan sistem silogisme yang dikembangkan oleh Aristoteles, maka pada era *postmodern* ini mereka tidak lagi mencari, tetapi mempertanyakan kebenaran. Ketika Nitsche menyatakan "Tuhan telah mati" sebenarnya di menegaskan bahwa kebenaran mutlaklah yang sejatinya telah mati. Ketika kebenaran mutlak mati, maka yang tersisa adalah kebenaran parsial (relatif). Yang kemudian dipersoalkan adalah makna yang terkandung di dalam kebenaran. Sedangkan makna itu sendiri bersemayam dalam bahasa, bahasa sendiri jika dilihat dari segi keterkaitannya dengan kebudayaan maka cukup menyimpan persoalan tersendiri. Sambil mengutip pernyataan Derida, Zarkasyi menyebutkan "yang paling essensial di zaman ini adalah bahasa, dan di dalam bahasa itu yang terpenting adalah kata", namun kata-kata itu sendiri menjadi bermasalah sebab setiap orang memiliki pengertiannya masing-masing. Melalui penyematan kata Nusantara di lafal Islam, maka secara tidak langsung telah mencoba mensifati Islam dengan ungkapan yang kontradiktif.

Sebagai contoh, secara filosofis dalam ranah akidah, jika konsep Islam Nusantara berkompromi dengan kebudayaan lokal yang terindikasi syirik, maka

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menurut syariat perbuatan tersebut telah melanggar fondasi asasi dalam Islam. Padahal dalam permasalahan akidah, Islam sangat eksklusif dan tidak memperkenankan adanya *ijtihād*. Zarkasyi juga menambahkan bahwa domain akidah ditempati oleh *ḥaqq* dan *bāṭil*, jika benar maka layak disebut Muslim, sebaliknya jika salah maka dapat dikategorikan musyrik. Selain itu, permasalahan lain yang muncul dengan "membatasi Islam yang sangat universal menjadi partikular" akan mengkotak-kotakkan Islam. pembagian ini, jelasnya, sangat merugikan Islam. Membicarakan Islam yang partikular dalam konteks internasional akan menimbulkan Islam-islam lain, sebut saja Islam Arab, Eropa, Afrika dan Australia.[77]

Menurut nalar, kalau ada Islam Nusantara pasti ada Islam Arab, Islam India dan Islam Eropa. Ungkapan semacam ini tentunya akan memecah Islam. Islam Nusantara seakan ingin menjadikan Islam itu bermacam-macam, padahal adanya pluralitas akan melahirkan relativitas. Lebih jauh, kalau ada banyak Islam, maka tidak ada Islam yang mutlak atau tidak ada Islam yang disepakati bersama. Selain itu, Islam Nusantara akan bermasalah dari perspektif akidah. Jika Islam dilabeli Nusantara, maka akidahnya juga merujuk Nusantara. Di Nusantara akidah yang berkembang sebelum Islam adalah Animisme, Dinamisme, Hindu dan Budha. Untuk menyebut contoh, dalam Islam Tuhan itu Esa, namun jika orang Islam mempercayai Tuhan bisa disembah melalui pohon dan patung, maka ia telah *bāṭil* (*kufr*). Di sinilah letak eksklusifisme dalam Islam.

[77] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Seminar Islam dan Nusantara* (Jakarta: 5 Juli 2015) di gedung Joeang.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika ditilik dari segi maksudnya, lahirnya Islam Nusantara sendiri sejatinya merupakan usaha dalam mengangkat sikap moderat (toleran) di dalam Islam. Namun kata moderat itu sendiri juga dipersoalkan oleh Zarkasyi, menurutnya moderat adalah toleran terhadap orang lain, bukan mereka yang semata-mata menerima HAM, pluralisme, sekularisme dan aliran-aliran sesat. "Kalau anda tidak menghormati orang yang terlibat terhadap LGBT maka anda tidak toleran" ungkapan semacam ini menurutnya bermasalah. Dalam sejarah perkembangannya, Islam sudah sangat paham betul tentang sikap moderat, sebab Islam turun sudah dalam masyarakat yang majemuk, ada Yahudi dan Nasrani. Oleh karena itu, "Toleransi itu *ya* Islam, bukan Islam Nusantara", imbuh Zarkasyi. Jika yang dipermasalahkan dalam Islam Arab ataupun Nusantara adalah persoalan toleransi dalam hal-hal semacam *tahlilan* dan *yasinan*, maka di Syiria juga ada semacam itu. Perbedaan-perbedaan ini sebenarnya hanya bermuara pada permasalahan fikih. Sedangkan dalam fikih dikenal kaidah "jika benar maka dapat pahala dua, dan seandainya salah dapat satu". Maka dari itu hal-hal *furū'īyah* semacam ini sebenarnya sudah ada di dalam sejarah perkembangan Islam secara universal, tidak tidak perlu harus mempartikularkan Islam ke dalam beberapa suku dan ras.[78]

c. Toleransi: antara Pluralitas dan Pluralisme

Salah satu wacana yang lahir sebagai dampak dari pribumisasi Islam adalah munculnya Pluralisme agama sebagai bentuk toleransi yang dianggap cocok di Indonesia. Indonesia kaya akan suku, budaya, ras, agama maupun golongan. Masing-masing kelompok memiliki ciri khasnya tersendiri yang

[78] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda dengan lainnya. Ini berarti banyak hal yang melatarbelakangi setiap aktivitas yang berkembang di setiap bagian tersebut, tidak terkecuali perbedaan keyakinan yang tumbuh di dalam komunitas mereka.

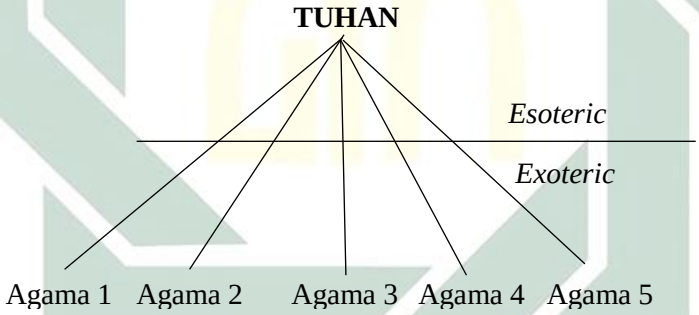
Dalam kasus semacam ini, INSISTS melihat para sarjana liberal menilai bahwa agama sebagai intitusi dengan doktrin teologis dan etika tidak dilahirkan tanpa realitas agama itu sendiri. Agama tumbuh sebagai akibat pluralitas kultur dan kebudayaan manusia yang heterogen, serta keterbatasan teknologi saat itu. Oleh karenanya, agama yang telah ada sebagai produk komunikasi antar kebudayaan yang belum maju, sering menimbulkan beragam pertentangan antara satu dan lainnya. Namun, karena di era ini manusia sudah tidak lagi dibatasi oleh batas-batas geografis, maka komunikasi menjadi sangat mungkin terjalin dengan baik. Oleh sebab itu, sudah selayaknya umat beragama, dalam perspektif Hick, perlu memformulasikan suatu sistem teologi baru yang lebih realistis, lebih toleran serta mampu mengakomodasi semua perbedaan yang ada. Hick menyebut sistem ini sebagai *global theology* (teologi global). Istilah ini menurut Hick dipilih karena lebih toleran serta mampu mengakomodir pluralitas dan Pluralisme bagi semua kalangan.[79]

Teologi global sejatinya merupakan gagasan yang memvisualkan Tuhan dengan dua substansi: *esoteric* dan *exoteric*; substansi dan aksiden; batin dan lahir. Kedua realitas tersebut dipisahkan oleh satu garis horizontal. Garis ini memanjang di atas semua agama dan memisahkannya secara horizontal sekaligus. Apa yang di atas garis adalah hakikat batiniyah (*esoteric*) Tuhan dan yang di

[79] John Hick, *God and The Universe of Faiths* (London: Oneworld Publication, 1993), 106. John Hick, *God Has Many Names* (London: Macmillan, 1980), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bawahnya merupakan hakikat lahiriyah (*exoteric*)-Nya. Gagasan ini dapat kita permisalkan seperti piramida, puncaknya adalah Tuhan dan dasarnya terdapat pelbagai agama. Pada dasarnya kesemua agama tersebut ingin mencapai satu titik yang sama, Tuhan. Setiap usaha untuk mencapai puncak dapat dikategorikan ibadah, dan semua ritual yang dilakukan pada gilirannya akan saling mendekat dan akhirnya bertemu di satu titik itu.[80] Artinya, agama dalam perspektif postmodernis boleh berbeda-beda, namun esensi Tuhan yang disembah sebenarnya satu. Dengan demikian agama dalam wacana ini hanya ada satu dari sekian banyak bentuk pengetahuan manusia yang dapat dengan mudah berinteraksi, mengembang dan berubah sesuai perkembangan manusia itu sendiri.



Bagan 1: *Transcendent Unity of Religions*

Dalam kajian filsafat pemisahan agama menjadi level esoterik dan eksoterik juga pernah dilakukan oleh Frithjof Schuon. Bagi Schuon dalam level eksoterik semua agama pastilah berbeda satu sama lain, namun tidak pada level esoterik. Oleh karena itu, meminjam istilah Madjid, pluralisme merupakan *sunnat Allāh* yang tidak mungkin akan berubah dan ditolak. Ia pernah menuturkan bahwa

[80] Lihat Bagan 1: *Transcendent Unity of Religions*. Huston Smith salah seorang tokoh *Sophia perennis* mencoba menyederhanakan gagasan pelik ini dengan gambar berbentuk piramida. Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, trans. Peter Townsend (New York: Harper Torchbooks, 1975), xii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jenis keagamaan yang tidak dapat diterima adalah agama yang memaksa seseorang untuk tunduk patuh kepada ”sesama manusia,” dan yang menjadikan dirinya terasing meskipun hal itu dilakukan dalam usahanya menyembah Tuhan. Hal ini disebabkan karena Tuhan dapat bermakna macam-macam.[81]

Pandangan serupa juga dapat kita temukan dalam tulisan beberapa akademisi Muslim di Indonesia. Sebagai contoh, Luthfi Assyaukanie pada harian *Kompas*, per tanggal 3 September 2005 secara tegas menulis “seorang *fideis* Muslim, misalnya, bisa merasa dekat kepada Allāh tanpa melewati jalur shalat karena dia bisa melakukannya lewat meditasi atau ritus-ritus lain yang biasa dilakukan dalam persemedian spiritual”.[82] Empat tahun sebelum itu, Ulil Abshar menulis hal yang sama, ia menilai bahwa “masalah kemanusiaan tidak bisa diselesaikan dengan semata-mata untuk merujuk kepada “Hukum Tuhan” (sekali lagi: saya tidak percaya adanya “hukum Tuhan”, kami hanya percaya pada nilai-nilai ketuhanan yang universal)”. Dalam gambaran mereka permasalahan duniawi harus diselesaikan melalui hukumnya masing-masing; bidang politik, ekonomi dan sosial memiliki hukumnya sendiri-sendiri. Ulil juga melanjutkan bahwa “yang ada adalah hukum manusia, bukan hukum Tuhan... apa pun penafsiran yang kita

---

[81] Nurcholish Madjid, “Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang,” 24-25. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), lxxvii. Nurcholish Madjid dalam George B. Grose, et a., *Tiga Agama Satu Tuhan* (Bandung: Mizan, 1998), xix. Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, 208. Bandingkan dengan Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, trans. Peter Townsend (New York: Harper Torchbooks, 1975), xii.

[82] Fideis merupakan individu yang berpandangan bahwa hakikat manusia tidak akan mampu mencapai pengetahun tentang Tuhan tanpa bantuan wahyu. Karena untuk mengatahui Tuhan, maka Tuhan sendiri yang harus turun tangan. AM. Harjana, *Penghayatan Agama yang Otentik dan Tidak Otentik* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 28. Luthfi Asyaukani, *Kompas*, 3 September 2005.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

butuhkan atas agama itu, patokan utama yang harus menjadi batu uji adalah maslahat manusia itu sendiri".[83]

Kolaborasi pernyataan di atas menunjukkan tren berpikir yang sama, yaitu: mengedepankan aspek sosio-historis di atas normatif, antikemapanan dan otoritas, transendenitas diganti oleh profanitas, ibadah tanpa aturan formal yang mengikat, serta cenderung kepada sikap pragmatis.[84] Dari itu semua, tidak sulit untuk mengatakan bahwa pandangan mereka mengkerucut pada anggapan bahwa agama hanyalah salah satu penyumbang moralitas dan etika. Jadi, dogma dan doktrin sudah sewajarnya duduk diam dalam hati masing-masing individu, oleh karena itu "yang ada adalah hukum manusia, bukan hukum Tuhan". Standar pertimbangan baik-buruk maupun benar-salah dikembalikan kepada kebutuhan dan konsensus masyarakat yang bersangkutan.

Singkatnya, gagasan di atas menurut Arif berangkat dari relativitas yang melahirkan sikap *double standard.* Meskipun demikian, ide ini melahirkan dua dampak. Dampak awal adalah ingin merelatifkan seluruh konsep agama dan Tuhan yang dimiliki oleh seluruh agama. Di lain pihak, ide tersebut juga menawarkan pandangan untuk diterima mutlak oleh seluruh umat beragama, termasuk Islam. Oleh beberapa sarjana Muslim ide itu coba diadopsi dalam bentuk teori "penyusutan dan pengembangan" atau "agama dan pemikiran keagamaan", dalam membaca teks agama. Di Indonesia gagasan serupa yang barangkali paling terkenal adalah apa yang pernah digagas oleh Snouck Hurgronje melalui "politik Islam masjid". Dalam pandangan Harry J. Benda politik ini

[83] Ulil Absar Abdallah, *Kompas*, 18 Nopember 2001
[84] Richard H. Popkin, "Skepticism" in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol 7, Paul Edwards (ed.) (NewYork: Macmillan, 1967), 449-461.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejatinya merupakan usaha Belanda dalam mendukung Islam ritual, tapi bukan Islam kultural apalagi politik. Hal semacam ini secara tidak langsung, telah menegaskan bahwa persamaan dan ketidaksamaan hanya terjadi antara manusia satu dengan lainnya, bukan antara manusia dengan teks. Puncaknya terjadi pemisahan antara agama yang absolut dengan pemikiran keagamaan yang relatif.[85]

Beberapa catatan tersebut oleh Syamsuddin Arif disederhanakan menjadi persoalan mendasar yang membelit pelbagai wacana pemikiran Islam di Indonesia saat ini pada dasarnya telah mencerminkan suatu krisis epistemologis. Krisis yang mulai menyuguhkan ide-ide pemisahan antara agama dan pemikiran keagamaan, teks dan konteks, dogma dan sosial budaya, sampai pada titik yang disebut "kanker epistemologis". Anomali semacam ini, tegasnya, melemahkan kemampuan menilai (*critical power*) seseorang serta mengakibatkan kegagalan akal (*intellectual failure*) yang awalnya akan merusak keyakinan dan kemudian menyebabkan kemunduran umat Islam.[86]

Oleh sebab itu, untuk terhidar dari kerusakan keyakinan dan kemunduran umat Islam, INSISTS menilai perlu adanya pembentukan kerangka keilmuan yang baik dan benar sesuai nilai-nilai dasar dalam Islam. Kemudian, hasilnya harus tetap dijaga agar tidak berubah terutama yang disebabkan unsur-unsur sofistri

---

[85] Harry J. Benda, "Christian Snouck Hurgronje", 61-69. Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018)

[86] Syamsudin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, 140. Hamid Fahmy Zarkasyi, "Liberalism, Liberalization and Their Impacts of Muslim Education: Special Case of Indonesian Intellectuals", *Tsaqafah*, vol. 8, no.1 (April 2012), 183-210; Ugi Suharto, *Pemikiran Islam liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral* (Yogyakarta: Dewan Pustaka Fajar, 2007); Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006); Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

modern dalam segala macam bentuk dan caranya. Ibarat Islam sebagai agama, maka perubahan rukun iman akan secara langsung mengancam segala macam interpretasi yang dibangun di atasnya, tidak terkecuali segala macam kerangka epistemologis dalam memahami ajaran-ajaran al-Qur'ān, Nabi serta tradisi keilmuan yang diwariskan oleh generasi salaf-saleh. Dalam Islam trilogi iman, ilmu dan amal harus tetap terjaga, berjalan searah dan beriringan. Ini dilakukan sebab pelbagai tantangan epistemologis belakangan ini semakin meningkat, mulai dari soal kebenaran, fakta yang benar (*true facts*), otoritas yang sah dalam agama dan akhlak, anehnya ini muncul bukan saja dari eksternal Muslim, tapi juga dari mereka yang kononnya membela kesucian agama dan akhlak. Harapannya, sistem pendidikan, politik, hukum, sosio-masyarakat dan ekonomi umat Islam dapat selaras dan saling menguatkan.[87]

Kesimpulan INSISTS mengenai persoalan mendasar pada umat Islam tersebut tampaknya telah menjelma sebagai pemantik terjadinya perebutan konsep atau biasa dikenal dengan istilah *ghazw al-fikr* (perang pemikiran). Suatu perseteruan pemikiran di Indonesia, utamanya antara gagasan yang diusung INSISTS dengan para pemikir Islam Liberal. Perseteruan ini tentunya tidak berupa adu fisik, namun lebih berupa kerja-kerja intelektual. Pemikiran-pemikiran yang diusung pun umumnya didakwahkan melalui beberapa media, baik cetak, elektronik, seminar, *workshop* ataupun pengajaran di lembaga pendidikan tinggi.

Istilah *ghazw al-fikr* sendiri sejatinya hanyalah sebatas ekspresi ringkas dari perbedaan pemikiran. Perbedaan dengan spektrum yang luas namun

[87] Kesimpulan Wawancara dengan Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018). Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berangkat dari satu titik yang sama, yaitu: perbedaan cara pandang dalam hidup (*worldview*). Cara pandang yang tentunya diwarnai oleh kultur, ras, bahasa, kepercayaan, pendidikan bahkan agama. Perbedaan ini divisualkan oleh Samuel P. Huntington sebagai benturan peradaban (*clash of civilization*). Disebut benturan karena dalam tingkat individu akan melahirkan pergolakan pemikiran, konsep, kesadaran, tumpang tindih dan kebingungan konseptual dalam diri. Dalam ranah yang lebih luas, dapat menyebabkan konflik yang dalam istilah Peter Berger disebut tabrakan persepsi (*collision of consciousness*). Pergolakan dalam diri umat Islam di Indonesia inilah tampaknya yang menjadi konsen INSISTS melalui gagasan-gagasan tentang perlunya *worldview* Islam yang dilontarkan.

Sampai di sini tampak jelas bahwa kelahiran INSISTS di Indonesia merupakan bentuk respons terhadap perkembangan pemikiran yang mulai menunjukkan bentuknya pada medio pertengahan akhir abad ke-20, tepatnya sekitar tahun 1970-an. Meskipun tidak secara langsung merespons JIL, namun secara konseptual gagasan yang dikumandangkan INSISTS muncul sebagai antitesis atas gagasan-gagasan Islam liberal yang berkembang di Indonesia, khusunya setelah muncul nama-nama semisal: Nurcholish Madjid, Harun Nasution dan Ulil Abshar Abdalla.

Secara garis besar, INSISTS melihat bahwa diskursus tersebut berada dalam wadah pembaharuan pemikiran Islam yang masih menginduk pada pemikiran Harvey Cox. Ide Cox dituangkan dalam tiga hal: pengosongan dunia dari nilai-nilai rohani dan agama (*disenchantment of nature*), desakralisasi politik

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*desacralization of politics*) dan penyingkiran nilai-nilai "otoritas" (*deconsecration of values*).[88]

Pertama, *disenchantment of nature* dinilai INSISTS sebagai satu pandangan bahwa manusia harus mampu mengeksploitasi alam secara optimal, tanpa dibatasi suatu pandangan atau keyakinan apapun. *Kedua*, *desacralization of politics* mengajarkan penyingkiran unsur rohani dan agama dari politik. Poin inilah tampaknya yang menarik Cak Nur untuk berstatemen "Islam Yes, partai Islam No." *Ketiga*, *deconsecration of values* mengajarkan bahwa kebenaran bermakna relatif, tidak ada nilai-nilai yang mutlak. Oleh karena pola pikir seseorang terus berubah seiring terus terjadinya perubahan faktor sosial dan budaya, maka tidak ada yang berhak untuk memaksakan sistem nilainya kepada orang lain. Dengan ketiga prinsip tersebut INSISTS melihat bahwa dinamika pemikiran Islam liberal di Indonesia menjadi lebih "hidup dan berani" dalam mengkaji kembali beberapa permasalahan yang dinilai sudah "mapan." Madjid tampaknya telah membuka pintu masuk bagi arus sekularisasi dan liberalisasi bukan hanya sebatas dalam makna sosiologis namun telah merambah filosofis, seperti halnya yang terjadi pada tradisi Yunani dan Kristen, yang dimulai dari perubahan pola pikir.[89] Singkatnya, dalam perspektif INSISTS ide-ide yang diangkat pemikir Islam liberal merupakan gambaran umum atas proses hegemoni intelektual dalam wacana pemikiran yang berasal dan berkembang di kalangan sarjana Barat yang kemudian mempengaruhi pemikiran sarjana Muslim.

---

[88] Lihat: Adnin Armas, "Menelusuri Gagasan Sekularisasi Nurcholish Madjid".
[89] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Segala upaya pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia pada waktu itu terkesan ingin membaca segala makna, tujuan dan beberapa konsep turunan dari ilmu yang berkembang di dunia Muslim melalui pendekatan sejarah dan budaya yang telah diintrodusir oleh beberapa sarjana Barat. Paham, ide, gagasan, cara pandang dan nilai-nilai dalam filsafat Barat modern mulai bercampur aduk dalam pemikiran sarjana Muslim. Dampak yang paling jelas adalah ketika Muslim berbicara tengtang ilmu pengetahuan, sejarah, bahkan ajaran Islam menggunakan metode, nilai, pemahaman, pendekatan dan bahkan terminologi sekuler. Produk yang dihasilkan pun boleh jadi tidak lagi kompatibel dengan pandangan dunia Islam. Mulanya memang hanya berkisar tentang gagasan atau lontaran ide-ide sepele, namun pengaruh lanjutannya akan termanifestasi dalam bentuk sistem pendidikan yang lebih luas dan pada akhirnya akan terbentuk suatu pandangan hidup.

INSISTS menilai bahwa meskipun para penggiat Islam liberal mengusung ide keterbukaan gagasan dan perkembangan pemikiran, pada kenyataannya usaha sekularisasi lebih cenderung meniru empirisme dari pada bersikap empirikal dan lebih memakmumi rasionalisme dari pada berpikir rasional. Mereka cenderung mengadopsi cara pandang yang tidak lahir dari sejarah Islam.[90] Sehingga, *wolrdview* yang dilahirkan pun tidak jarang mengeliminasi prinsip-prinsip dasar ataupun konsep nilai dalam khazanah Islam. Jadi adanya interaksi intelektual antara sarjana Muslim dengan akademisi Barat seharusnya melahirkan suatu sikap kritis sistematis dan menjaga autentisitas ajaran agama tanpa menepikan unsur-

[90] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

unsur fundamental di dalamnya. Elemen-elemen ini tertuang dalam proses integrasi keilmuan yang dikenal dengan sebutan Islamisasi ilmu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

RUMUSAN ISLAMISASI ILMU DALAM PERSPEKTIF INSISTS

Bab ini mengelaborasi berbagai hal yang berkenaan dengan sistematika Islamisasi ilmu. Bahasan utama di bab ini berkaitan dengan pembahasan tentang tiga langkah Islamisasi ilmu, yang terdiri dari perumusan *worldview* Islam yang relevan, restrukturalisasi proposisi dasar dan penumbuhan nilai-nilai Islami pada setiap proposisi inti disiplin. Dari kajian tersebut akan diekstrak poin-poin kunci yang berkaitan dengan prinsip atau proposis utama dalam Islamisasi ilmu yang dipergunakan INSISTS.

A. Perumusan *Worldview* Islam yang Relevan pada setiap Disiplin

Bagi INSISTS satu-satunya metodologi Islamisasi ilmu yang dapat diterima dan mampu mengakomodasi tuntutan intelektual serta integritas moral adalah metode yang merujuk kembali keterhubungan arsitetonik segala hal dalam makna terma yang seluas mungkin. Ini dilakukan untuk menjembatani prinsip-prinsip mendasar dan final dalam Islam dengan konteks ilmu pengetahuan yang selalu berkembang. Untuk alasan ini dikenalkanlah satu istilah yang disebut *Islamic worldview* (cara pandang alam Islami). Dari *worldview* Islam kemudian perumusan skema Islamisasi diturunkan.

Kehadiran *Islamic worldview* dipicu oleh kekecewaan INSISTS terhadap sarjana Muslim kontemporer yang dinilai kurang mengindahkan nilai-nilai yang terkandung dalam suatu disiplin ilmu. Mereka dinilai lalai bahwa setiap ilmu memiliki pelaku, realitas historis, nilai, ideologi, prinsip dan sosio-kulturnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masing-masing. Ilmu yang berkembang di suatu ruang lingkup kebudayaan sepenuhnya dipengaruhi oleh unsur-unsur dominan yang berkembang di dalamnya. Dari unsur ini kemudian melahirkan prinsip-prinsip dasar epistemik keilmuan yang diproduksi. Setiap ilmu mempunyai asumsi dasar, inti dan hal-hal lain yang sangat dipengaruhi oleh kondisi, proposisi, nilai-nilai, pelaku, ideologi, prinsip, kultur dan realitas historis masing-masing.

Dari sejarahnya, perkembangan setiap sains di Barat menurut Zarkasyi, sangat diwarnai respons atas irrasionalitas dalam doktrin gereja pada abad pertengahan yang saat itu berkuasa. *Dark age* atau abad kegelapan dinilai sebagai masa kelam perkembangan keilmuan, di lain pihak lahirnya era sains modern saat ini dipicu oleh pergerakan sekularisasi yang berlangsung pada abad pencerahan. Ciri khas zaman ini adalah maraknya pemisahan campur tangan gereja, sebagai pemegang hak prerogatif agama, dari dunia keilmuan. Fakta berbeda terjadi di dalam Islam, yang mampu melahirkan tradisi keilmuan tanpa harus meninggalkan ajaran agama, bahkan keilmuan semakin maju seiring peningkatan kualitas keimanan seorang cendekiawan.[1] Fakta inilah yang kemudian mengilhami INSISTS dalam merumuskan gagasannya.

Operasionalisasi Islamisasi INSISTS melalui *Islamic worldview* pada setiap disiplin diaktualisasikan ke dalam dua langkah utama, dewesternisasi dan Islamisasi. Tahap dewesternisasi diibaratkan sebagai proses seleksi dan pembersihan satu disiplin ilmu dari jejak *worldview* dan segala hal yang bertentangan dengan Islam. Meskipun disebut dewesternisasi, tampaknya pada

[1] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tahap ini tidak dilakukan dekonstruksi unsur-unsur Barat secara keseluruhan, tetapi dilakukan proses isolasi terhadap pelbagai unsur dan konsep kunci dari pelbagai peradaban dan budaya non-Islami.[2]

Objek purifikasi tersebut meliputi: tradisi magis, mitologis, animistis, kultur dan kebudayaan lokal, serta paham sekuler dalam pikiran dari setiap bidang ilmu pengetahuan modern, khususnya yang berkaitan dengan ilmu-ilmu humaniora dan alam. Hal ini diterapkan ke dalam proses formulasi teori, melalui pengujian secara kritis terhadap pelbagai metode ilmu, konsep, proposisi, teori, simbol, aspek-aspek empiris dan rasional yang berkaitan dengan objek kajian. Selain itu, ada juga unsur-unsur lain yang bersentuhan dengan nilai-nilai dan etika seperti teori tentang alam, asal usul, eksistensi dunia nyata dan klasifikasi ilmu, serta batasan dan kaitan antara satu ilmu dengan lainnya.[3]

Secara umum ada beberapa konsep dasar yang harus diperhatikan dalam proses perumusan *worldview* Islam relevan bagi setiap disiplin, di antaranya:

1. *Wujūd*: Antara Tuhan dan Alam

INSISTS menempatkan konsep Tuhan sebagai dasar utama dari rangkaian proses Islamisasi. Tidak seperti filsuf paripatetik yang mengartikan Tuhan sebagai puncak akhir dari suatu rangkaian gerak (proses perpindahan dari potensi ke aksi: kausalitas) yang disebut sebagai prima kausa (*unmoved mover*),[4] dalam perspektif

---

[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Aristoteles secara jelas menulis, Tuhan sebagai *"a mover… which impel movement without themselves undergoing movement"*. Aristoteles menyebutkan ada 4 kausa utama dalam pergerakan di alam, *material*, *formal*, *efficient* dan *final cause*. Lihat: Aristotle, *Metaphysics*, terj. Richard Hope

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

INSISTS, Tuhan adalah *Wājib al-wujūd*.[5] Satu *wujūd* yang eksis dan dengan bantuannya segala wujud-wujud lain dapat tercipta. Konsekuensinya, *al-mawjūd* (eksistensi) lain yang masih memerlukan suatu usaha untuk mencapai kesempurnaan tidak dapat disamakan dengan-Nya. Oleh karena itu, eksistensi-eksistensi itu pada hakikatnya hanyalah *mumkīn al-wujūd* (baca: alam/semua selain Tuhan).

Tuhan sebagai *Wājib al-wujūd* dilukiskan sebagai Zat yang tidak butuh ataupun bergantung kepada selain-Nya. Atas dasar tersebut, INSISTS melihat bahwa segala yang mampu dipersepsi oleh akal manusia tidak sama dengan Tuhan. Tidak ada suatu apapun yang menyerupai-Nya. Tuhan itu mutlak dan sama sekali berbeda dalam segala esensi dan eksistensi dengan ciptaan (*lays kamithlih shay'*). Meskipun demikian, mereka tidak menutup kemungkinan adanya kemiripan antara manusia dan Tuhan dalam sifat-sifat tertentu.

Melalui pernyataan tersebut dapat ditarik asumsi bahwa pandangan INSISTS mengenai *tanzīh* bermakna "tidak menafikan kemungkinan adanya persamaan selama masih berkisaran sifat". Ini karena kemiripan tersebut hanyalah satu *al-ishtirāk al-lafẓī* bukan *dhātī*. Tuhan itu *azalī* dengan segala sifat-sifat, ada tanpa permulaan sebelum adanya segala ciptaan. Ia berbeda dengan ciptaan-Nya yang *murakkab* (tersusun). Setiap makhluk itu *murakkab* oleh karenanya membutuhkan zat lain yang menyusunnya.

(New York: University of Michigan Press, 1960), 29-34. Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, (New York: Hill Book Company, 1982), 90.

[5] Hamid dan Arif meminjam istilah yang digunakan Ibn Sīnā dalam *Kitāb al-Najat*, ed. Majid Fakhry, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida, tt), 261.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melalui pernyataan bahwa segala sesuatu selain Tuhan sebagai ciptaan (*makhlūq*) dan *murakkab*, maka secara tidak langsung INSISTS telah menegaskan posisinya sebagai pendukung konsep penciptaan (*khalq*) alam semesta. Dalam menjelaskan pandangannya tentang penciptaan alam semesta, INSISTS mengamini gagasan para filsuf Muslim tentang atom dan aksiden. Berbeda dengan Tuhan yang *Wājib al-wujūd*, alam semesta dalam kaca mata INSISTS hanyalah *mumkīn al-wujūd*, alias wujud yang eksistensinya masih dikatakan "mungkin". Mungkin dalam artian adanya sangat dipengaruhi oleh selainnya, Tuhan.

Tuhan menciptakan alam melalui mekanisme penciptaan atom (*jawhar*) dan aksiden (*'araḍ*). Atom adalah hakikat paling mendasar dari keseluruhan realitas. Atom merupakan media bagi suatu "keberadaan" (eksistensi) untuk dapat dikatakan sebagai sesuatu (*shay'*). Aksiden sendiri adalah sesuatu yang eksistensinya melekat dan bergantung pada sesuatu lain yang sudah ada (baca: atom). Aksiden merupakan sifat ataupun atribut yang menempel dan memberikan penjelasan tentang sesuatu. Untuk menyebut contoh, jika atom kita ibaratkan sebagai buah apel, maka warna merah yang ada padanya merupakan sifat dari apel, dan bukan hakikat sejati. Kategori utama yang dimiliki oleh atom adalah eksistensinya yang ada dan langsung akan sirna setelah beberapa saat. Untuk dapat dikenali dan dikatakan sebagai "ada", atom tidak membutuhkan keberadaan unsur lain untuk ditempati. Hal ini merupakan hakikat mendasar dan utama dari wujud alam semesta. Dalam ilmu logika, posisinya menempati tingkatan tertinggi, dengan tidak didahului oleh sesuatu yang lain.[6]

[6] Adnin Armas, *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2015).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Aksiden merupakan sifat yang menjelaskan tempat (*mawḍū'*) di mana ia berada. Sesuai contoh di atas, jika apel adalah atom maka warna merah adalah aksiden. Aksiden (warna merah) bukanlah apel, namun apel tanpa warna merah tidak bisa dibedakan dengan apel lain, hijau ataupun kuning. Untuk dapat dikategorikan sebagai aksiden maka sesuatu harus memiliki beberapa kriteria. *Pertama*, satu aksiden hanya melekat pada satu tempat lekat (*mawḍū'*). Oleh karenanya, satu aksiden dengan aksiden yang lainnya pastilah berbeda, meskipun tidak menutup kemungkinan akan ada kemiripan. *Kedua*, adanya aksiden yang melekat pada suatu tempat akan menunjukkan bentuk, warna dan sifat lain dari hal tersebut. Ini menjelaskan bahwa adanya *aksiden* akan memunculkan adanya *form* (bentuk) tentang suatu materi. Sesuatu dapat secara konkrit dikatakan berwujud hanya jika mempunyai bentuk nyata sebagai distingsi antara dia dengan bentuk-bentuk selainnya. *Ketiga*, aksiden tidak bisa ada dengan sendirinya tanpa didahului oleh adanya atom. Aksiden hanya berperan sebagai alat bantu menampakkan diri (baca: dapat ditangkap indra manusia), bukan hakikat dari diri itu sendiri. Aksiden merupakan hal yang berbeda dengan sesuatu. Ia hanyalah alat bantu yang keberadaannya hanya dapat diketahui jika ada atom yang ditempatinya (*mawḍū'*).[7]

Lebih lanjut, mengenai cara kerja atom dan aksiden untuk dapat melahirkan suatu eksistensi (alam) dijelaskan oleh INSISTS mirip seperti cara kerja lampu. Pada praktiknya lampu merupakan suatu sumber yang menghasilkan beberapa partikel cahaya, melalui kedipan-kedipan cepat yang secara terus-menerus muncul dan pergi. Namun karena sangat cepatnya pergerakan partikel tersebut, cahaya yang

[7] Disarikan dari diskusi dengan Hamid Fahmy Zarkasyi, Adnin Armas dan Syamsuddin Arif.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dihasilkan tampak seperti suatu zat lain yang tidak terputus sama sekali. Begitu halnya dengan alam, Tuhan menciptakan alam melalui prinsip ini. Ia menciptakan atom dan aksiden dengan sangat cepat, dan karena sifat keduanya tidak pernah bertahan lama, maka akan langsung menghilang beberapa saat setelah selesai diciptakan. Setelah keduanya menghilang, Tuhan menciptakan atom dan aksiden baru yang sama persis dengan yang menghilang tadi. Seperti inilah kurang lebih peran atom dan aksiden hingga mampu membentuk suatu kumpulan yang disebut alam semesta ini.[8]

Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa konsep wujud ketuhanan dan alam semesta yang digagas INSISTS merupakan konsep unik. Tuhan digambarkan sebagai satu-satunya Eksistensi Tunggal yang sebenarnya. Kepadanya segala macam realitas bersandar dan menyerahkan keberlangsungan ke-ada-annya. Tuhan itu final dan sempurna, tidak membutuhkan perubahan, perkembangan maupun progresivitas, baik dalam sifat, perbuatan ataupun eksistensi-Nya. Seperti apapun makhluk memvisualkan Tuhan, namun kenyataannya hal itu bukanlah Dia. Tuhan itu transenden sekaligus imanen. Transenden dalam artian *tanzīh* dari seluruh kemiripan segala sesuatu, imanen dalam kaitannya dengan penciptaan makhluk. Ia mengatur segala hal yang berkaitan dengan alam semesta ke tingkat atom.[9] Tuhan merupakan inti dari segala jaring rantai yang saling terikat dan berkaitan satu sama lain. Karenanya, segala di alam semesta ini secara tidak langsung merupakan ayat atas segala keagungan-Nya. Untuk itu, guna memahami tanda-tanda itu diperlukan

[8] Ibid.
[9] Dalam Hal ini INSISTS mencoba mengadopsi pemikiran Asha‘arīyah tentang permasalahan atom dan perbuatan makhluk. Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

integrasi pancaindra, akal, intuisi dan wahyu. Konsekuensi logis dari kesatuan ini akan melahirkan suatu cara pandang tentang berbagai konsep yang saling terkait, mulai dari penciptaan, kehidupan, ilmu, kebenaran, kebebasan, nilai, kebaikan, kebahagiaan, agama, wahyu dan konsep-konsep lainnya, tentunya dengan konsep Tuhan sebagai titik pusat.[10]

Selain itu, melalui konsep wujud ini INSISTS seakan ingin mengungkapkan satu proposisi metafisika. Dari penjelasan di atas setidaknya ada beberapa hal: *Pertama*, penegasan rukun Iman sebagai basis metafisis dalam Islamisasi ilmu. *Kedua*, hukum kausalitas tidak berlaku mutlak, ada peran *irādat* Allāh di dalamnya. *Ketiga*, eksistensi tidak hanya tersusun dari materi yang dapat diindera, namun ada wujud lain di luar batas kemampuan indra manusia. *Keempat*, inti dari alam semesta ini adalah eksistensinya (eksistensialisme), bukan esensi (esensialisme).

2. Wahyu dan Kenabian

Di antara para peneliti INSISTS barangkali yang pernah membincangkan konsep wahyu dan kenabian secara mendalam adalah Anis Malik Thoha. Dalam sebuah seminar di Pekanbaru, Anis menuturkan bahwa secara leksikal, kata *waḥy* dalam al-Qur'ān dan bahasa Arab berkonotasi suatu "pemberitahuan yang bersifat tertutup dan tidak diketahui pihak lain dan cepat serta khas hanya kepada yang dituju". Dari arti ini, kemudian para cendekiawan Muslim menyuguhkan satu pemaknaan *waḥy* sebagai "pemberitahuan Allāh kepada seorang Nabi tentang berita-berita gaib, *sharī'ah* dan hukum tertentu. Oleh karenanya, wahyu adalah

[10] Lihat Bagan 2: *Islamic worldview*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemberian, bukan daya imajinasi kreatif, halusinasi ataupun pencapaian (*muktasab*) melalui kontemplasi pemikiran. Dari sini dipahami bahwa wahyu atas pemberian dari Tuhan kepada seseorang secara khusus yang disebut Nabi atau Rasul.[11]

Terlepas dari perbedaan tingkat universalitas wahyu yang diturunkan kepada setiap Nabi, ada fakta menarik yang perlu digarisbawahi dari hadirnya wahyu, yaitu: kemampuan akal manusia terbatas. Merupakan fakta tidak terbantahkan bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk berakal, namun dengan kemampuan berpikirnya yang sangat fantastis ada kalanya ia tidak mampu menjawab persoalan-persoalan metafisik terlebih lagi mengenai prinsip-prinsip ketuhanan. Di sini wahyu berperan sebagai "standar" atau panduan atas hal-hal yang tidak mampu dijangkau oleh akal manusia.

Di samping wahyu yang diucapkan secara verbal telah menyuguhkan pemahaman dan ketentuan-ketentuan tertentu ke dalam diri manusia, ada pula hal-hal yang tidak tertuang secara verbal yang menjadi domain rasio. Wahyu non-verbal yang dimaksud adalah wahyu yang tersirat dari tanda-tanda yang diberikan Tuhan dan memerlukan daya nalar dan observasi ilmiah untuk dapat memahaminya. Oleh karena itu, melalui kehadiran wahyu verbal dan non-verbal telah memberi petunjuk bahwa Tuhan telah membekali seluruh manusia potensi-potensi fundamental yang memungkinkan mereka untuk meraih nilai-nilai *tawḥīdī* yang terkandung di alam.

[11] Anis Mali Thoha, "Konsep Wahyu dan Nabi dalam Islam", *Workshop on Islamic Epistemology and Education Reform* (UIN Pekan Baru, 27 Maret 2010).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Potensi-potensi itu meliputi, pancaindra, ketertarikan intelektual, keingintahuan untuk menelaah, meneliti dan mengeksplorasi sesuatu, yang dengannya dapat mencerna, mengembangkan dan memproduksi ilmu pengetahuan yang benar. Dengan bekal potensi yang sama semacam ini, tentunya semua manusia tidak berhak untuk mengklaim dirinya secara eksklusif yang mempunyai potensi-potensi itu. Hal ini dapat terwujud hanya jika mereka dapat menggunakan potensi-potensi tersebut sesuai dengan fungsi dan perannya masing-masing secara proporsional, baik, benar dan sesuai prosedur yang semestinya. Yaitu, selama prinsip *tawḥīdī* (integralitas) cara pandang, keimanan dan produk pengetahuan yang dihasilkan mampu berjalan selaras dan saling menguatkan. Tujuan dari integrasi wahyu verbal dan non-verbal adalah mencapai ilmu yang benar (*ḥaqq*) serta menguak ketentuan dasar, aturan-aturan serta rahasia-rahasia dalam ayat-ayat *qawlīyah* dan *kawnīyah*. Konsep wahyu dan kenabian dalam perspektif INSISTS bertujuan untuk mencapai hakikat ilmu pengetahuan yang berupa kebenaran yang sejati yang bertebaran di alam semesta ini, yang dengannya dapat memperteguh keimanan manusia.

Jika ilmu yang dihasilkan dari hasil pembacaan rasio manusia tidak mampu mencapai hakikat tersebut, maka sudah barang tentu produk itu juga hanya memuat kebenaran relatif. Kebenaran semacam ini akan menuntun pemiliknya kepada sikap "menuhankan" sesama manusia ataupun kemanusiaan yang berbeda dari ketentuan agama, bahkan hal lain yang lebih rendah dari manusia itu sendiri. Di dunia *postmodern* ini, menurut Anis, telah banyak hasil kontemplasi rasio yang mencoba melakukan kontestasi ketuhanan dengan mengganti *God-centredness* menjadi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

human-centredness. Hal semacam ini menurutnya telah merusak harkat dan nilai kemanusiaan serta merendahkan derajat Tuhan yang Maha transenden.[12] Fenoma semacam ini sering ditemui di masyarakat dan disebut sebagai *sensus numinis* (naluri keberagamaan), *sui generis*, *sensus communis* ataupun *religio naturalis*. Oleh karena itu, wahyu berperan dalam merekonstruksi dan membina peradaban manusia yang adil, makmur dan beradab sesuai dengan harkat dan martabat manusia dan kemanusiaan yang telah diwahyukan.

Sejalan dengan gagasan tersebut, peran logika seharusnya adalah untuk menjaga dan mengawal kontinuitas *sensus numinis* yang universal ini.[13] Pandangan semacam ini secara logis telah meniscayakan kesatuan media bagi manusia untuk mengenal Tuhannya. Jadi, dapat dikatakan bahwa sarana dalam mengenal Tuhan mencakup dua, secara langsung melalui wahyu dan tidak langsung melewati observasi ilmiah (ilmu pengetahuan). Dengan kata lain, tampaknya Anis ingin menegaskan bahwa untuk mengenal Tuhan manusia memerlukan wahyu yang dipertegas dengan ilmu pengetahuan. Oleh karena posisi wahyu lebih tinggi dari kontemplasi pemikiran manusia, maka jika terjadi perselisihan di antara keduanya, maka tidak diperkenankan bagi ilmu pengetahuan mengeliminasi otoritas wahyu, sebaliknya wahyu dapat membantah temuan-temuan "ilmiah" yang tidak sejalan dengannya. Hal inilah tampaknya yang ingin ditekankan oleh Anis dengan menyatakan bahwa "alasan logis di balik pengutusan seorang rasul atau nabi kepada

[12] Ibid.
[13] Q.S. al-A'rāf: 172. Juga hadīth tentang setiap anak yang dilahirkan dalam pastilah dalam keadaan suci (*fiṭrah*), justru kedua orang tua mereka yang menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia tidak lain agar mereka tidak lagi berargumentasi dan membantah Allāh untuk tidak beriman serta menyembah-Nya".[14]

Wahyu yang diterima Muḥammad sejatinya telah merangkum seluruh substansi pendahulunya. Wahyu semacam ini secara operasional akan mampu sejalan sesuai kondisi kekinian dan "kedisinian". Permasalahan hukum atau *sharī'ah* pada komunitas era batu tidak mungkin disamakan dengan zaman kontemporer. Ini karena perkembangan realitas yang ada di sekeliling berbeda, terlebih lagi telah melahirkan tuntutan dan permasalahan yang beragam. Kenyataan semacam inilah tampaknya yang melatarbelakangi diutusnya Nabi dan Rasul yang berbeda-beda sepanjang sejarah manusia. Kehadiran mereka tidak hanya membawa Islam Universal, tapi juga menyuguhkan problematika terbatas, spesifik dan relevan hanya dengan tuntutan masing-masing ruang dan waktu (*local*).[15] Meskipun demikian, dengan hadirnya Muḥammad keberlangsungan Islam lokal (*al-Islām al-khāṣṣ*) tidak lagi dapat dipertahankan. Ini ditengarai beberapa sebab, di antaranya: munculnya penolakan terhadap agama secara parsial (Sekularisme) maupun keseluruhan (Ateisme). Dari penolakan ini akan menimbulkan satu usaha membongkar (dekonstruksi) *blue print* bangunan agama, dimulai dari dekonstruksi teks-teks dalam kitab suci sampai pada penyempitan makna teks dengan mengutamakan aspek sejarah turunnya wahyu. Padahal wahyu yang diterima Muḥammad sifatnya final dan tidak akan ada lagi setelahnya.

---

[14] Menurut Anis, dengan alasan tersebut suatu kaum yang belum diutus seorang Nabi kepadanya tidak dituntut tentang kesesatan yang telah mereka lakukan. Disarikan dari Anis Malik Thoha, "Konsep Wahyu".

[15] Keterangan ini mirip dengan apa yang disebut Ibn Taymīyah sebagai *al-Islām al-Khāṣṣ*. Termasuk dengan Islam ini adalah ajaran-ajaran para Nabi dan Rasul sebelum Muḥammad. Ini dibuktikan dengan adanya pelbagai syariat mereka yang telah di-*mansūkh*-kan dengan hadirnya Muḥammad.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ada unsur-unsur dalam wahyu yang sifatnya tetap (*thābit*) yang tidak bisa ditawar, serta ada pula unsur-unsur fleksibel (*mutaghayyir*) yang dapat mengakomodasi dan memberikan solusi untuk pelbagai perubahan dan perkembangan zaman. Untuk itu, para ulama terdahulu telah merumuskan pelbagai kriteria bagi seseorang untuk mampu menafsiran kitab suci. Tidak semua orang yang merasa mampu langsung dapat begitu saja menafsirkan al-Qur'ān dengan sekehendak hati terlebih lagi tanpa merujuk karya para *mufassir* terdahulu. Melalui perujukan ini dapat dijalin ketersambungan *sanad* (*link*), bukan hanya keilmuan, tapi juga kesatuan ide tentang Islam.[16]

Menurut sifatnya, informasi dari al-Qur'ān dan kenabian (*ḥadīth*) termasuk kategori *khabar ṣādiq.* Suatu berita atau kejadian yang disampaikan melalui perkatan, tulisan ataupun kejadian-kejadian yang benar dan diriwayatkan oleh ulama otoritatif dalam bidang agama, secara *tawattur*, bukan diriwayatkan oleh sembarang orang. Jika dinisbahkan kepada pembagian al-Sawkānī tentang berita, maka hal ini termasuk *al-maqṭū' bi ṣidqihi* (yang sudah pasti benar).[17] Tapi jika dipandang dari segi otoritasnya, *khabar* ini termasuk dalam kualifikasi otoritas mutlak (*absolute authority*). Merujuk dari penjelasan tersebut, wahyu menempati posisi teratas dalam hierarki sumber kebenaran. Autentisitas makna dan maksudnya jelas. Baik al-Qur'ān dan ḥadīth, keduanya sama-sama telah diakui, dibuktikan serta

---

[16] Baca juga penjelasan Adnin Armas, ""Hermeneutika" al-Qur'ān atau Tafsir al-Qur'ān", *Islamia*.
[17] Menurut al-Shawkānī berita semacam ini memuat kebenaran pasti dan mutlak, di mana sumbernya berasal dari pengetahuan apriori (*awwaliyāt*) atau sesuatu yang diyakini kebenarannya setelah melalui rangkaian tes, penelitian dan terbukti secara ilmiah, serta diriwayatkan secara *mutawattir*. Imām M. b. M. al-Shawkānī, *Irshād al-Fuhūl ilā al-Tahqīq al-Hāqq min 'Ilmi al-Uṣūl* (Bayrūt: Dār al-Kutūb al-Islāmīyah, 1994), 71. Dikutip dari Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme*, 207-208.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipastikan dan validitas periwayatannya pun terjamin, sehingga apa yang diturunkan pada zaman nabi tidak berbeda sedikitpun dengan yang sampai pada manusia di era kontemporer ini.

Dari elaborasi di atas, konsep wahyu atau kenabian yang dimaksud oleh INSISTS menghendaki, selain Nabi, penyamaan semua manusia. Dari segi potensi, pada dasarnya seluruh manusia selain yang dipilih oleh Tuhan sama. Persamaan ini merujuk pada potensi dalam mengenal dan menguak kehendak Tuhan. Sedangkan, perbedaan di antara mereka terletak pada pengembangan bakat-bakat pribadi diri mereka. Perbedaan ini, tegas Anis "sama sekali tak ada hubungannya dengan memeluk atau tidak memeluk Islam, meskipun memeluk *Islām* (sebagaimana kita bahas sebelumnya) tentu ada nilai tambahnya". Singkatnya, selama manusia mampu mensinergikan cara pandangnya dalam membaca wahyu verbal dan alam semesta, maka niscaya ia akan dapat sampai pada kebenaran hakiki dari ilmunya. Dalam menafsirkan ayat al-Qur'ān, para ulama berpegang pada penjelasan yang disuguhkan oleh Rasul, sahabat, *tābi'īn* dan para ulama otoritatif lainnya.

3. Universalisme Islam

Dalam memahami Islam sebagai pandangan hidup INSISTS menghubungkan antara agama dalam arti *religion* dan *dīn* serta kaitannya dengan pandangan hidup. Pemisahan antara *religion* dan *dīn* bukan tanpa alasan. Sekilas pembagian ketiga kata yang disebut pertama serasa tidak perlu dilakukan, sebab ketiganya mengandung pengertian yang sama. Tidak demikian dengan Armas, ia menilai penggunaan setiap kata memiliki konsekuensi logis dan ideologis yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendalam, bukan hanya sebatas makna bahasa. Dalam karyanya, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*, Adnin Armas membincangkan kesalahan pemaknaan atas konsep *religion* dalam sejarah keilmuan Barat, yang berakhir pada kelahiran ateisme dan memposisikan agama sebagai "keluhan makhluk yang tertekan", "Tuhan tidak berperan dalam penciptaan", "kepercayaan kepada agama merupakan bentuk keterbelakangan masyarakat" dan "agama adalah ilusi".[18]

Senada dengan Armas, Zarkasyi mengutip *The Encyclopedia of Philosophy* yang menyebutkan *religion* sebagai satu sistem kepercayaan dan praktik yang berhubungan dengan hal-hal yang dinilai suci. Ciri-cirinya pun jelas, di antaranya: percaya akan wujud supranatural, membedakan antara sakral dan profan, serta ritual dengan pusatnya objek yang sakral. Dalam pengertian ini, Zarkasyi menilai telah terjadi pemisakan unsur-unsur profan dan sakral di alam.[19] Dampaknya akan memisahkan antara agama dan pemikiran keagamaan. Ini melahirkan satu pemisahan secara fundamental atas sejumlah pertanyaan-pertanyaan tentang agama, baik dari segi ontologi, epistemologi maupun aksiologinya. Alasannya sepele, karena agama adalah barang suci, tidak mengandung kesalahan, terlebih lagi menyebabkan kekerasan, perpecahan, maupun intoleransi dan semacamnya,

---

[18] Menyikapi definisi *religion*, Adnin Armas juga mempersoalkan cendekiawan Barat yang mendefinisikan agama seperti suatu produk komersil yang dapat diganti begitu saja saat dinilai tidak membawa manfaat. Di antara pernyataan yang ia permasalahkan adalah Ludwig Feurbach (1804-1872), menurutnya sekalipun agama menyangkal, namun sejatinya agamalah yang menyembah manusia (*religion that worships man*)… agama akan menafikan Tuhan yang bukan manusia. Adnin menilai makna sebenarnya agama menurut Feurbach agama adalah antropologi (*The true sense of Theology is Anthropology*), yang merupakan mimpi akal manusia (*Religion is the dream of human mind*). Adnin Armas, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu* (Ponorogo: CIOS, 2007).

[19] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sedangkan segala unsur negatif yang muncul sejatinya merupakan produk pemikiran keagamaan yang belum mampu mewakili kemurnian agama itu sendiri.[20]

INSISTS menolak pemaknaan semacam ini. Menurut Zarkasyi, jika menerjemahkan agama sebagai *religion* akan melahirkan dikotomi antara agama dan pemikiran, maka lain halnya dengan mengaitkannya dengan kata *dīn*. Menurutnya, terma tersebut memiliki akar "*d-y-n*" dan dapat disusun menjadi *dayn* (hutang), *dayana* (pemberi hutang), *dāna* (berhutang), *dayyān* (penguasa) dan *madana* (membangun kota, membudayakan dan memanusiakan) serta *tamaddun* (peradaban).[21] Dari asal kata semacam ini, INSISTS menilai bahwa agama merupakan satu bentuk keterhubugan seseorang dengan yang berkaitan dengan hutang. Hutang terbesar dalam hidup manusia adalah eksistensi dirinya sendiri. Oleh karena itu, sebagai *dīn*, Islam yang secara harfiah bermakna menyerahkan diri, merupakan suatu bentuk pembayaran seorang yang memikul beban hutang kepada sang pemberi hutang tersebut. Ekosistem di mana manusia berinteraksi satu sama lain dalam proses pembayaran hutang hingga mampu melahirkan suatu peradaban disebut *madīnah*. Atas dasar ini, INSISTS berpendapat bahwa Islam sebagai *dīn* tidak bisa diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa lain, seperti *religion* dan agama. *Dīn* merupakan satu istilah yang menghubungan segala macam aktivitas manusia dengan manusia, alam dan Tuhan. Manusia memikiki misi membayar eksistensi dirinya dengan jalan menyerahkan dirinya dengan jalan mematuhi segala macam

[20] Dikotomi semacam ini pernah dilontarkan oleh Abdolkarim Soroush dalam bukunya *Reason, Freedom, and Democracy in Islam; Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, Mahmoud Sadri, el al. (ed.) (New York: Oxford University Press, 2000).
[21] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tuntunan dan tuntutan-Nya, dengan tetap menjaga keserasian (*tawḥīdīy*: kesatuan) ajaran syariat dalam ritual, sosial dan cara pandang dalam kehidupannya.

Pendapat ini diamini oleh Anis Malik Thoha. Dalam artikelnya *Konsep Wahyu dan Nabi dalam Islam*, Thoha secara tegas menyatakan bahwa keserasian dan kesatuan ini pun mencakup nama agama yang diwartakan oleh seluruh Nabi dan Rasul terdahulu, yaitu: *Islām*. Sambil mengutip banyak ayat yang mengangkat informasi yang mengandung kata-kata seperti: من المسلمين, مسلمين, مسلمة, أسلمتُ, مسلمون, مسلما, أسلموا,[22] Thoha secara tegas menyatakan adanya "kesatuan agama semua nabi dan rasul". Penggunaan pelbagai istilah tersebut menurutnya menunjukkan tidak adanya perbedaan antara Nabi satu dengan lainnya, ataupun umat mereka. Bahkan redaksi yang sama pun digunakan kepada Nabi Muḥammad untuk ber-*Islām*. Pendapat ini jelas secara langsung membantah anggapan bahwa maksud agama Islam adalah agama "berserah diri" sebagaimana digulirkan oleh Nurcholish Madjid di Indonesia, atau dalam skala yang lebih luas menolak pendapat Wilfred C. Smith yang membedakan antara islam dan Islam. Islam (ditulis dengan "I" kapital) diartikan sebagai satu agama yang telah dilembagakan (*institutionalized religion*), sedangkan islam (dengan "i" kecil) disebut sebagai perilaku spiritualitas pribadi (*private spiritual attitude*).[23]

Konsekuensi logis dari kesatuan ini adalah timbulnya kesatuan prinsip dan nilai-nilai kehidupan. Anis mengutip beberapa ayat dalam surat al-Shu'arā', di

[22] Lihat: Q.S. al-An'ām: 14, 71, 162-163, Al-Naml: 44, 91, Al-Mā'idah: 44, 111, Āli Imrān: 52, Yūnus: 84, al-A'rāf: 126.
[23] Baca juga: Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978), bab 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

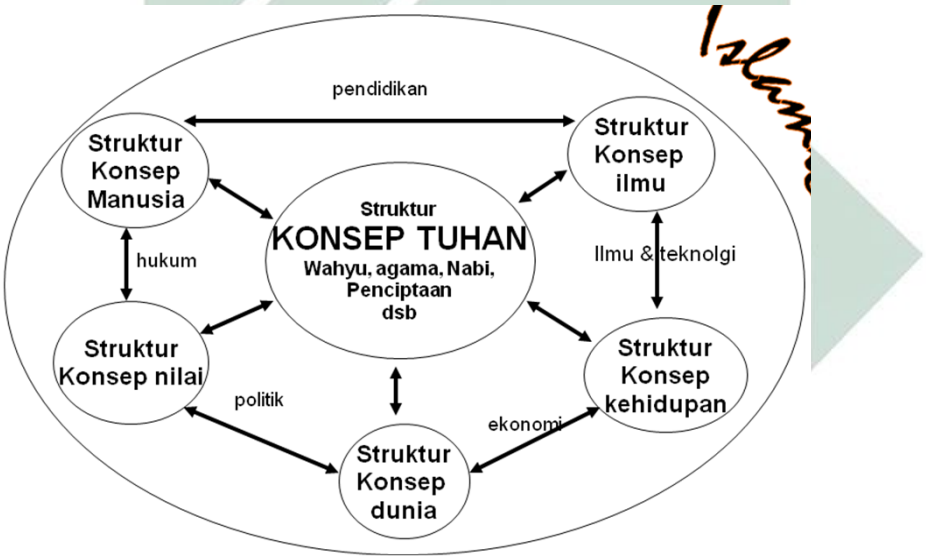
antaranya "*kadhdhabat qawm nūh al-mursalīn*".[24] Ayat tersebut secara eksplisit menulis kedustaan kaum Nabi Nūh, dalam bentuk tunggal, yang mengidentifikasikan hanya satu Nūh, namun kedustaan mereka dinilai telah mendustakan seluruh Nabi dan Rasul. Sebagaimana diketahui, hanya Nūh sendirilah yang diutus kepada kaumnya, begitu juga kaum-kaum lain seperti 'Ād, Thamūd, Lūṭ dan pendudukan Madyan. Jumlah Nabi yang mereka dustakan pun hanya satu, namun kenapa al-Qur'ān menghukumi mereka dengan kedustaan kepada seluruh Nabi dan Rasul? Alasan yang paling masuk akal adalah karena Nabi dan Rasul tersebut membawa satu pesan yang sama, dengan sumber yang sama, dan agama yang satu, *Islām*. Oleh karenanya, al-Qur'ān tidak mendikotomi mereka, bahkan mengimani mereka merupakan salah satu rukun iman dalam Islam. Jadi, Islam itu universal, *al-Islām al-'Āmm*.[25]

Melalui konsep Islam universal tersebut berarti sebagai agama, Islam telah meletakkan fondasi dasar tata nilai kehidupan yang mengakomodasi seluruh umat manusia. Dengan nilai-nilai ini agama seharusnya menjadi unsur utama yang dapat memilih, memilah, menyeleksi, mengakomodasi ataupun mengeliminasi unsur-unsur kebudayaan yang lahir sebagai dampak dari interaksi historis dalam sosio-masyarakat. Agama semacam inilah yang dimaksud al-Qur'ān sebagai "*kalimat sawā'*". Selain itu, INSISTS tampaknya melihat bahwa konsep agama yang ditawarkan Islam (*dīn*) tidaklah sama dengan konsep *religion* di Barat. *Dīn* adalah sesuatu yang suci, sesuai dengan insting hidup (*fiṭrah*) dan mengajarkan keterikatan

[24] Begitu juga dengan kaum 'Ad Q.S. al-Shu'arā': 123, kaum Thamūd pada ayat 141, kaum Lūṭ di ayat 160 dan Pendudukan Madyan di ayat 176.
[25] Istilah ini diperkenalkan oleh Ibn Taymīyah dalam *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ liman Baddala Dīn al-Masīḥ*, tahqīq: 'Ālī Ibn Ḥasan, et al., vol. 5 (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1414 H), 341.

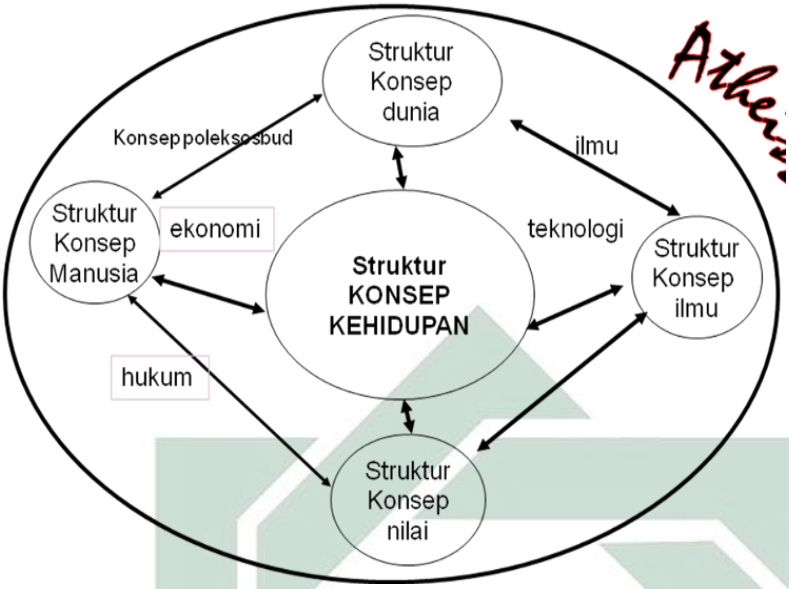
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

segala (*tawḥīd*) unsur kehidupan yang terdiri dari iman, ilmu dan amal perbuatan. Oleh karena itu, INSISTS menolak adanya pemisahan antara agama dan pemikiran keagamaan, antara agama dalam level esoterik dan eksoterik. Perbuatan hamba mencerminkan tingkat keilmuan dan keimanannya. Jadi, agama mengajarkan persatuan dimensi ilmu, iman dan amal. Ini memunculkan satu trilogi yang darinya akan memunculkan dasar-dasar dari perumusan pelbagai struktur konsep lain. Untuk lebih mudah perhatikan Bagan 2 dan 3: *worldview* Islam *vis a vis* ateis.



Bagan 2: ***Islamic worldview***

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Bagan 3: ***Atheist worldview***

Merujuk pada uraian sebelumnya, tampak bahwa INSISTS secara epistemologis menilai bahwa dalam ilmu pengetahuan terkandung nilai, prinsip ataupun cara pandang yang harus dipegang oleh seorang ilmuwan. Prinsip ini berkaitan dengan etika (*adab*) dan metodologi (*manhaj*). Keduanya harus sama-sama eksis dalam diri seorang ‘*ālim*. Karenanya, kualitas metodologi pemikiran harus diiringi oleh tingkat etika yang baik. Kehilangan validitas salah satu atau keduanya akan berpengaruh terhadap keilmuan yang dihasilkan oleh si cendekiawan. Satu hal yang patut digarisbawahi, yaitu: menurut INSISTS, apapun konsep yang dikaji, seorang pemikir Muslim harus mampu menunjukkan relasi dan keserasian dengan konsep-konsep lainnya, tanpa terkecuali.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Restrukturalisasi Proposisi Dasar pada Setiap Disiplin

Jika sebelumnya telah dibincangkan dewesternisasi ilmu pengetahuan, maka dalam bagian ini akan dikajia Islamisasi. Islamisasi di sini diartikan sebagai usaha untuk menginduksikan nilai-nilai keislaman ke dalam basis-basis disiplin yang sudah disterilkan pada langkah pertama. Disiplin yang sudah terbebas dari pengaruh non-Islami akan diinduksi ke dalamnya nilai-nilai serta konsep-konsep kunci dalam Islam. Konsep-konsep yang diinduksikan ini meliputi gagasan tentang hakikat Tuhan, wahyu, ciptaan, manusia dan psikologi jiwa manusia (*insān wa nafs*), ilmu (*'ilm*), agama (*dīn*), kebebasan (*ḥurriyah*), keadilan (*'adl*), amal yang benar (*adab*), teleransi, nilai dan etika, kebahagiaan (*sa'ādah*) serta konsep pendidikan (*jāmi'ah*: universitas).[26] Beberapa konsep tersebut dalam perjalannya menjelma sebagai proposisi-proposisi yang berkaitan dengan Islamisasi ilmu, khususnya yang berkenaan dengan unsur metafisik.

Dalam proses penginduksian nilai-nilai keislaman ini ada beberap proposisi yang harus dipertahankan, yaitu:

1. Mengetahui Hakikat Kebenaran itu Tidak Mustahil

Sebagaimana dijelaskan di atas, *wujūd* alam dan Tuhan memiliki korelasi yang tidak terpisahkan. Tuhan adalah sebab awal yang menghadirkan alam semesta sebagai ayat untuk mengenal diri-Nya. Caranya, dengan mengkombinasikan antara indra, akal, intuisi dan wahyu. Melalui pancaindra manusia dapat mengolah eksistensi empiris yang mampu ditangkap menjadi suatu sumber informasi yang

[26] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian akan diolah oleh rasio untuk dipilah, dipilih, dikorelasikan, dielaborasi, diadopsi ataupun dieliminasi sebagaian atau keseluruhannya. Rasio dengan kemampuan ber-*ta'aqqul*-nya berperan dalam untuk melengkapi segala kekurangan yang belum mampu ditangkap indra. Selain kontrol ide, rasio juga membantu dalam menghadirkan informasi yang lebih detail dan radikal tentang sesuatu.

Melalui integrasi keempat elemen tersebut seorang manusia akan memiliki kemampuan kognitif, observatif dan diperkuat dengan mental dan spiritual dalam segala bentuk dan macamnya. Pendapat ini didasari oleh penolakan INSISTS terhadap cara pandang yang mengedepankan fakta empiris maupun sikap keragu-raguan, sofistri. Menurut Zarkasyi, penggunaan slogan tulisan Arab yang melingkar pada lambang INSISTS, *mā ba'da al-ḥaqq illā ḍalāl*, mewakili perspektif organisasi ini untuk menolak sikap dan perilaku sofistri para akademisi.[27]

Kenapa sofis yang ditolak? Menurut Zarkasyi, INSISTS tidak menolak ataupun membenci individu, tapi pola pikir dan sikap mereka lah yang ditentang. Penolakan tersebut dilatarbelakangi oleh gagasan-gagasan yang mereka dakwahkan. Bagi seorang sofis, apapun gagasan yang disampaikan tidak ada korelasinya dengan agama, semuanya hanya persoalan kontemplasi ide. Dampaknya, apa yang dikerjakan seorang sofis dalam pertimbangan yang dilakukannya sering kali mengabaikan unsur moralitas serta mengutamakan keragu-raguan dan pembenaran parsial. Pandangan sofistri semacam ini mirip dengan ungkapan Richard Rorty, bahwa hakikat ilmu adalah tidak berhakikat.[28]

---

[27] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).
[28] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arif mengelompokkan pemikiran sofis ke dalam tiga arus utama, agnostik, relativis dan skeptis. Kelompok *pertama*, agnostik adalah mereka yang selalu memperlihatkan keragu-raguan terhadap sesuatu. Mareka menolak adanya kemungkinan bagi seseorang untuk mencapai satu hakikat ilmu pengetahuan. Dalam bahasa Arab golongan ini disebut sebagai *al-lā adrīyah.* Ini karena mereka selalu mengatakan "saya tidak tahu" (*lā adrī*).[29] Singkatnya, gagasan yang diangkat agnostik adalah bahwa tidak mungkin bagi manusia untuk mendapatkan pengertian, utamanya tentang Tuhan serta basis dasar agama dan filsafat (ilmu).

Kelompok *kedua* disebut relativis (*al-'indīyah*). Sesuai namanya, *'indī* (menurut saya), kelompok ini selalu memandang segala sesuatu secara subjektif. Perbedaan yang mencolok dari kelompok pertama adalah sikapnya yang mau menerima kemungkinan akan pencapaian ilmu dan kebenaran, namun tetap menolak tujuan dari keduanya. Menurut mereka, ilmu itu bebas nilai dan tidak memiliki satu misi apapun. Tujuan-tujuan yang kemudian ada hanyalah merupakan cerminan sikap subjektif dari pendapat individu masing-masing. Oleh karena itu, slogan yang digaungkan pun bernada semua adalah relatif, tidak ada kriteria absolut bagi ilmu dan moral. Singkatnya, semua tergantung kesepakatan.

Terakhir disebut skeptis (*al-'inādīyah*). Kelompok ketiga ini adalah yang paling ekstrem di antara tipe-tipe sofis. Mereka berpendapat bahwa realitas segala sesuatu hanyalah fatamorgana atau khayalan belaka. Ciri khas yang melekat pada mereka adalah sikap yang selalu mencoba mendekonstruksi segala wacana

[29] Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).. Baca juga: Mohd Nor Wan Daud, "Epistomologi Islam dan Tantangan Pemikiran Umat", *Islamia*, vol. 2, no. 5 (2005).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keilmuan yang telah ada. Dibandingkan dua pendahulunya, kelompok ini tergolong keras kepala, mereka mengusung gagasan ketidakpastian absolut terhadap segala proses pencapaian kebenaran. Menurut mereka, ilmu dan kebenaran mutlak merupakan suatu ilusi yang tidak mungkin ada.[30]

Secara umum, dalam pandangan INSISTS ketiga kriteria sofis telah mendominasi sejarah perkembangan pemikiran di Barat, seperti yang ditunjukkan oleh David Humme, Kant, Hegel, Auguste Comte ataupun Sigmund Freud. Dua nama yang disebut pertama saling menafikan satu sama lain. Humme menegasikan kemungkinan pencapaian kebenaran dan lebih memilih sikap skeptis, sebaliknya Kant menilai bahwa mencapai kebenaran mungkin di lakukan, tapi yang mustahil adalah pengakuan terhadap metafisika. Tidak seperti matematika, fisika dan ilmu lain yang empiris, metafisika tidak berdasar pada pernyataan *sintetika-apriori*. Oleh karena itu, metafisika maupun agama dalam perspektif Kant merupakan satu ilusi transenden (*a transcendental illusion)*.[31] Pendapat Kant direkosntruksi oleh Hegel dengan manyatakan bahwa objek dan subjek pengetahuan sedang dalam proses yang berkelanjutan.[32]

Pergolakan pemikiran di atas, kemudian oleh Comte dan Freud coba diaplikasikan dalam kajian Sosiologi dan Psikologi. Nama yang disebut pertama mengklasifikasikan sosio-masyarakat ke dalam tiga babak: fiktif, metafisik dan saintifik. Pada fase awal pemikiran masyarakat didominasi oleh ide-ide teologis.

---

[30] James L. Jarret, *The Educational Theories of the Sophist, Classics in Education* 39 (New York: Teacher College Press, 1969), 67.
[31] Justus Harnack, *Kant's Theory of Knowledge,* terj. M. Holmes Hartshorne (London: Macmillan, 1968), 142-145.
[32] Franz Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, (Jakarta: Gramedia, 2001), 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ide yang berkembang adalah keyakinan tentang fenomena merupakan produk dari kekuatan gaib. Pada fase kedua anggapan ini beralih menjadi gagasan tentang dunia abstrak menggantikan gaib. Pengembaraan ini kemudian berakhir pada fase di mana kajian positif mendominasi, yaitu di babak ketiga, saintifik. Pada fase ini, gagasan yang mendominasi adalah tidak mungkin mencapai kebenaran yang mutlak. Dalam dunia Psikologi, ide serupa diperkenalkan oleh Sigmund Freud dengan pernyataannya bahwa agama adalah ilusi yang tidak sejalan dengan realitas dunia. Bukan agama yang berperan, tapi penelitian ilmiah adalah satu-satunya yang membimbing kepada ilmu pengetahuan.[33]

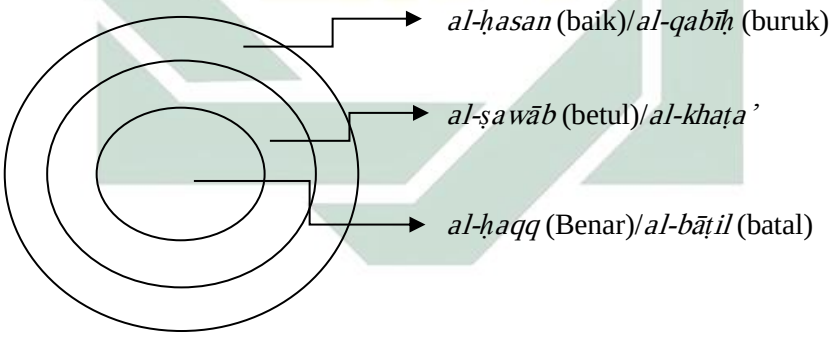
Berbeda dengan sofis, INSISTS berpendapat bahwa mengetahui hakikat kebenaran tidak mustahil. Caranya melalui kombinasi indra, akal, intuisi dan wahyu. Melalui integrasi kesemua hal tesebut manusia akan mampu untuk mengetahui, membedakan, memilih, dan menghukumi di antara yang *ḥaqq* dari yang *bāṭil*, yang benar dan salah serta yang baik dan yang buruk. Dimikian juga mana yang *īmān* dan *kufr*, *'adl* dan *ẓulm* serta *taqwā* dan *fisq*. Hakikat kebenaran menurut INSISTS dapat diraih dan dibedakan dari yang sebatas fakta realitas empiris.

Selain itu, INSISTS juga menolak anggapan bahwa semua keyakinan metafisik yang dibangun di atas konsep kebenaran tertentu memiliki tingkat validitas yang sama. Pada tingkat transenden, kebenaran hanya satu dan selaras dengan ajaran agama dengan prinsip-prinsip "menurut" dan tidak bertentangan satu

[33] Auguste Comte, *Introduction to Positive Philosophy* (Cambridge/Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988), 1-2. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, editor dan pen. James Strachey (New York: W. W. Norton & Company, 1961), 40

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sama lainnya. Perbedaan-perbedaan yang terjadi pada level terendah yang melingkupi ajaran dan praktik ritual belaka (*furū' min al-dīn*). Selain itu, INSISTS juga menolak ajakan untuk merelatifkan kebenaran yang ada dalam agama. Dampak lanjutan dari ini adalah penolakan terhadap gagasan bahwa agama dan hukum di dalamnya merupakan produk dari sosio-kultur. Bagi INSISTS, memang persinggungan antara agama dan kebudayaan telah memperkaya khazanah keilmuan Islam, namun tidak ada satu pun aspek mendasar yang berubah dari pertemuan tersebut. Malah dalam sejarah perkembangannya, Islam telah mampu melakukan Islamisasi unsur-unsur kebudayaan yang bersinggungan secara langsung dengannya, utamanya konsep-konsep dasar yang dituangkan berupa makna yang terkandung dalam istilah bahasa. Secara umum hal ini dapat kita gambarkan seperti pada bagan 4.



Bagan 4: Trilogi Basis Konseptual

Bagan tersebut menggambarkan batas atau kualifikasi tentang standar suatu pengetahuan untuk dapat dikategorikan Islami atau tidak. Lingkaran pertama menggambarkan persoalan dalam ranah *aqīdah*, kedua berbicara tentang fiqh dan selanjutnya mengenai etika. Oleh Ugi Suharto ketiga wilayah tersebut

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diklasifikasikan kedalam empat hal. *Pertama*, wilayah *aqīdah* dibagi menjadi pemikiran struktur pandangan hidup Islam dan pemikiran kalām, *kedua*, pemikiran fiqh, *ketiga* pemikiran politik, kemasyarakatan serta hal lain yang berkaitan dengannya. Keempat struktur tersebut saling beririsan, tidak statis. Karena itu tidak bisa dipisah-pisahkan.[34]

Sifat utama dalam pemikiran *worldview* adalah autentik, final dan tidak akan berubah. Pemikiran tentang *worldview* bukan lagi sebatas kognitif, namun sudah berpikir untuk penerapannya dalam amal. Autentik artinya berbicara tentang hal-hal tinggi yang kekal, seperti akhirat dan kubur yang bukan lagi urusan duniawi. Final artinya *Islamic worldview* tidak sama dengan paradigma yang akan mengalami pergeseran. Jika tidak berubah, lantas bagaimana hal ini bisa terus sesuai dengan perjalanan waktu? Menyikapi hal ini, Suharto mengatakan bahwa yang berkembang dalam *worldview* bukan ide dasarnya tapi yang disebut *ambience of worldview*, yaitu sisi-sisi di luar *worldview*. Dalam filsafat ilmu ini mirip dengan adanya pembagian antara *hardcore* (inti yang tidak berubah) dan *protective belt* (hal-hal yang mengakomodir perubahan). Perubahan dalam persoalan ini hanya pada proses interpretasi atau elaborasi. Proses ini tidak merubah namun menguatkan. Produk pengetahuan yang dihasilkan jika berlawanan dengan konsep prinsipil maka ditolak. Unsur-unsur prinsipil ini dalam Islam melingkupi persoalan konseptual tentang hakikat Tuhan, wahyu, ciptaan, manusia dan psikologi jiwa manusia, ilmu, agama, kebebasan, nilai dan etika, serta hakikat kebahagiaan.

[34] Ugi Suharto, "Struktur Pemikiran Islam", Surabaya, 5 Agustus 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam hal ini, INSISTS banyak merujuk pada gagasan Imām Abu Ḥasan al-Ash'arī (w. 324H). Salah satu pernyataan yang dikutip Suharto adalah ungkapan al-Ash'arī dalam *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ihtilāf al-Muṣallīn*, yang bahwa "masyarakat Islam sudah berbeda pendapat dalam banyak hal, satu sama lain saling menyesatkan. Satu sama lain saling berlepas diri. Akhirnya mereka menjadi berkelompok-kelompok yang jelas. Mereka menjadi golongan yang terpecah belah. Walaupun begitu Islam masih tetap menyatukan dan merangkul mereka, dalam satu *worldview*, (*illā anna al-Islām ajma'ahum*)".[35] Singkatnya INSISTS ingin melihat segala permasalahan yang ada dari kaca mata yang lebih tinggi. Permasalahan pemikiran keempat, ketiga dan kedua harus dilihat dari kaca mata *worldview*.

2. Relasi antara Rasio, Hati dalam Proses Berpikir

Manusia atau sering diterjemahkan sebagai "hewan yang berpikir", merupakan satu bagian dari alam semesta. Karena secara filosofis alam merupakan *wujūd nisbī*, yaitu eksistensi yang keberadaannya ditentukan oleh Tuhan, maka ia juga tersusun dari atom dan aksiden, seperti ciptaan Tuhan lainnya yang tersusun dari kedua hal tersebut. Manusia juga mempunyai beberapa sifat yang juga ada pada makhluk lain, di antaranya tumbuh dan bergerak. Meskipun demikian, salah satu yang menentukan tingkat mutu manusia dibanding selainnya adalah kemampuannya dalam membaca dan mengkaitkan segala aspek kehidupan atau biasa disebut berpikir.

[35] Ugi Suharto, "Struktur Pemikiran Islam", Surabaya, 5 Agustus 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam membahas kemampuan berpikir tersebut, INSISTS mencoba membagi aspek yang menentukan validitas dari berpikir dalam diri manusia menjadi empat: indra, rasio, intuisi dan wahyu. Keempat hal tersebut berperan dalam mempertegas kebenaran. Kebenaran tidak seperti yang berkembang di Barat, namun kebenaran yang dengannya mampu menyelaraskan suatu pola pikir dan mampu memperkuat keimanan, yaitu: kebenaran hakiki (*ḥaqq*) yang sesuai dengan nilai-nilai keimanan dalam Islam, bukan sebatas kesesuaian ide dengan realitas empiris (*ḥaqīqah*).

Mengkaji tentang kebenaran selalu berkaitan dengan realitas sebagai sumber informasinya. Dalam epistemologi Barat yang jamak berkembang setidaknya ada dua sumber utama dari pengetahuan yang dimiliki manusia: *pertama*, *al-ḥissīyāt* (empiris) atau pengetahuan yang berupa proposisi atau pernyataan berdasar objek-objek kajian indrawi. Contoh pengetahuan semacam ini berupa madu rasanya manis, api panas dan sebagainya. *Kedua*, ada *al-'aqlīyāt* (rasio), yaitu segala pengetahuan yang menggambarkan hal-hal apriori yang kita pahami. Seperti bilangan lima lebih besar daripada tiga. Dengan kedua basis epistemologis inilah diskursus keilmuan di dunia Barat dibangun hingga saat ini.

Berbeda dengan kedua sumber dalam pengetahuan tersebut, dalam Islam dikenal dua sumber lain yang tidak kalah menentukan, yaitu: *al-ḥadsīyāt* atau segala pernyataan yang mewakili intuisi. Dalam istilah sufi intuisi sering disamakan dengan *al-kashfīyāt*, yaitu pengalaman spiritual yang dapat dicapai oleh orang-orang saleh, terlebih lagi para Nabi. Terakhir, ada *al-sam'īyāt*, ialah segala informasi yang sampai kepada kita dari wahyu yang berupa perkataan, periwayatan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ataupun penukilan dari para ulama terdahulu.[36] Ini artinya, dalam *worldview* Islam kebenaran dapat diraih melalui empat sumber.

Lebih detail, Zarkasyi membagi persepsi indra (*idrāk al-hawāss*) menjadi pancaindra eksternal dan internal. Termasuk eksternal adalah pancaindra yang kita kenal, meliputi: penglihatan, penciuman, perasa, peraba serta pendengaran. Dari indra eksternal manusia akan mampu menangkap persepsi indrawi, yang kemudian melahirkan suatu makna tertentu yang selenjutnya ditangkap oleh indra internal. Kelima indra internal mencakup: indra bersama (*common sense*), representasi (*representative power*), estimasi (*estimative power*), rekoleksi (*retentive or power of recollection*) dan imajinasi (*imaginative power*).[37] Kelima indra internal menggambarkan proses masuknya ilmu pengetahuan dari persepsi indra untuk menjadi suatu makna yang kemudian akan ditangkap oleh rasio.

Susunan indra internal juga menggambarkan alur perubahan pengetahuan dari realitas eksternal menjadi akumulasi makna dalam diri. Proses ini dimulai dari proses persepsi objek oleh indra-indra eksternal yang menghasilkan gambaran. Gambaran ini kemudian diabstraksi oleh indra internal pertama, yaitu: indra bersama (*al-ḥiss al-mushtarak: common sense*). Hasil abstraksi oleh indra bersama tidak disimpan sendiri, namun oleh indra (fakultas) representasi (*al-khayālīyah: representative power*). Tugas fakultas representasi adalah menyimpan hasil

---

[36] Namun ada pula yang menyebutkan bahwa sumber Ilmu pengetahuan ini terdiri dari tiga sumber *hawās khamsah, 'aql Salīm* dan *khabar ṣādiq*. Ugi Suharto, "Epistemologi Islam", *On Islamic Civilization* (Semarang: Unissula Press, 2010), 139.

[37] Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazāli's Concept of Causality: with Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge (*Kuala Lumpur: IIUM, 2010), 163. Lihat juga, Adi Setia "Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Singkat", *Islamia*, tahun II (Nomor.6, Juli-September 2005), 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

abstraksi tanpa melakukan penilaian. Hasil ini berupa *form*, *image* atau gambaran dari objek. Dengan penyimpanan inilah ketika objek material yang diobservasi tidak lagi ada, maka manusia masih mampu mengakses gambaran imajinatif atau *khayyāl* tentang objek itu. Bagian penilaian atas gambaran yang disimpan ini diperankan oleh indra estimasi (*al-wahmīyah: estimative power*). Sifat penilaian di fakultas ini dilakukan secara sepele, dangkal dan instingtif dalam bentuk opini atau keputusan singkat serta tidak mengandung analisis mendalam. Oleh karena itu, jika penilaian di fakultas estimasi ini tidak disertai oleh kontrol rasio yang mumpuni, maka sangat mungkin menghasilkan kesalahpahaman.[38]

Hasil penilaian singkat ini kembali disimpan oleh fakultas rekolektif (*al-hāfiẓah wa al-dhākirah*: *retentive or power of recollection*). Fakultas keempat ini berperan menyimpan data, namun bukan *form* atau gambaran yang sama seperti fakultas representasi, tapi yang disimpan berupa makna atau pemahaman. Produk yang disimpan oleh fakultas rekolektif dapat diakses lagi ketika dibutuhkan oleh indra kelima, indra imajinasi (*al-mutakhayyilah*: *Imaginative power*). Indra terakhir ini memerankan dua fungsi: imajinasi indrawi (*al-mutakhayyil*) dan imajinasi rasional (*al-mufakkirah*). Imajinasi indrawi lebih berperan dalam aspek teknis dan artistik, sedangkan imajinasi rasional lebih berperan dalam dunia intelektual. Gambaran yang disimpan mengandung rasio praktis sekaligus rasio teoretis. Maksudnya, selain indra imajinasi memiliki sensitivitas terhadap aspek-aspek berbentuk indrawi, ia juga berperan sebagai penyedia gambaran rasional tentang bentuk-bentuk yang tampak. Oleh karena itu, produk dari indra imajinasi ini juga

[38] Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's concept of Causality,* 168-170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyediakan bahan pertimbangan atau informasi sebagai sumber ilmu bagi manusia. Perlu dicatat produk yang dihasilkan oleh indra ini tidak serta merta akan diterima akal dan secara universal dapat diterima, sebab ada sifat-sifat lain menentukan.[39]

Oleh karena produk pancaindra eksternal dan internal tidak semata-mata langsung diterima oleh nalar, maka akal (rasio) sebagai sumber informasi berperan. Akal dengan kemampuannya mengikat informasi (*ta'aqqul*), berfungsi melengkapi kekurangan indra yang tidak mampu menangkap makna yang terkandung dalam satu realitas tertentu. Praktiknya, proses *ta'aqqul* berperan sebagai proses yang mengatur dan menemukan relasi antara satu aspek pengetahuan dengan aspek lain.[40] Untuk menyebut contoh, saat kita melihat bulan dan bintang di malam hari, maka apa yang tampak di pandangan kita adalah ukuran bintang jauh lebih kecil dibandingkan bulan. Pemahaman seperti inilah setidaknya yang dipersepsikan oleh pancaindra. Tapi gambaran semacam ini tentunya ditolak oleh akal yang telah mengetahui bahwa sejatinya ukuran bintang jauh lebih besar dari pada bulan. Meskipun manusia belum pernah tinggal atau mengukur bulan secara langsung, namun setidaknya rasio mereka akan menolak anggapan bahwa bulan lebih besar dari bintang. Selain mengontrol gagasan, rasio juga berperan menyuguhkan suatu informasi yang lebih detail dan radikal mengenai suatu hal. Bentuk penggalian informasi ini bisa dilakukan setidaknya dengan melontarkan beberapa pertanyaan mengenai sifat-sifat yang melekat pada objek kajian. Seperti ungkapan: di mana,

---

[39] Ibid.
[40] Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas* (Bandung: Mizan, 1998), 159.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kapan, apa artinya dan siapa pelakunya. Oleh karena inilah, Zarkasyi mengartikan *ta'aqqul* bukan sebatas penggunaan rasio, tapi juga merupakan fakultas mental yang mensinergikan, mensistematisasi dan menginterpretasi segala macam fenomena sesuai logika.

Proses *ta'aqqul* inilah yang memungkinkan pengalaman untuk menjadi satu hal yang dapat dinalar dan dipahami sebagai informasi baru yang tidak mungkin didapat hanya dari observasi empiris. Apa yang dipersepsikan akal telah melengkapi dan menutup kekurangan pancaindra. Zarkasyi dan Arif menambahkan kata sehat (*sālim*) untuk melengkapi istilah akal (*'aql*), akal sehat. Perlunya kata sehat bukan berarti menunjukkan akal sakit karena suatu penyakit kesehatan, namun lebih merupakan dampak dari pemikiran yang tidak benar yang dilahirkan dari premis-peremis yang salah, hingga menjelma sebagai kesimpulan yang salah pula, bahkan tidak menutup kemungkinan bahwa akan terlahir satu kesimpulan yang salah dari premis-premis yang benar. Ini dikarenakan tidak jarang manusia dipengaruhi oleh khayalan imajinatif ataupun estimasi salah yang dilakukan oleh akalnya ketika mulai menolak ataupun berusaha memahami realitas spiritual melalui intuisi. Terlepas dari itu, dengan segala kekurangannya akal tetaplah fakultas yang menutupi kekurangan dan melengkapi pemahaman kurang yang dihasilkan pancaindra.[41]

Rangkaian selanjutnya setelah proses *ta'aqqul* menghasilkan produknya adalah pengujian kembali hasil tersebut oleh intuisi kalbu. Menurut Syamsuddin

[41] Disarikan dari wawancara dengan Hamid Fahmy Zarkasyi dan Syamsuddin Arif serta Adnin Armas, *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2015).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arif, intuisi sering kali diterjemahkan melalui pelbagai istilah, seperti: *ma'rifah*, *taḥṣīl*, *mulāḥaẓah* dan *al-ḥads*,[42] yang intinya menyatakan bahwa intuisi merupakan satu pancaran Tuhan (*fayḍ ilāhī*) dalam satu waktu (*daf'ah wāḥidah*) yang terhubungan dengan akal (*ittiṣāl 'aqlī*) tanpa perantara. Intuisi merupakan suatu proses pencapaian kesempurnaan jiwa. Caranya melalui konseptualisasi atas realitas teoretis dan praktis sesuai kemampuan manusia. Proses ini tidak semata-mata berdasar pada rasionalitas, tapi juga melingkupi insting atau iluminasi dari Tuhan (*fayd ilāhī*) yang hadir dalam diri. Berbeda dengan pengetahuan yang dicapai rasio, produk pengetahuan intuisi berupa ilmu *huḍūrī*. Ini disebabkan karena pengetahuan dalam proses intuitif hadir dalam jiwa peneliti, hingga dia dapat menyaksikannya objek secara langsung.

Intuisi berperan sebagai pembuktian validitas produk pengetahuan melalui pembandingan dengan isyarat Tuhan yang berupa pesan gaib baik melalui *ilhām, fath*, *kasb* dan sebagainya.[43] Pesan yang diterima intuisi dapat berupa kesimpulan seseorang yang secara mendadak mempercayai atau pun menolak suatu hal tanpa didahului proses berpikir panjang. Intuisi berpartisipasi dalam menolak ataupun menerima penilaian tersebut. Ini karena intuisi bukanlah produk dari kontemplasi pemikiran secara sadar ataupun persepsi langsung, tapi lebih merupakan respons langsung dari akumulasi iman yang ada di dalam hati manusia. Oleh karena itu, pengetahuan intuitif sulit untuk dikomunikasikan, namun pemahaman tentangnya dapat ditransformasikan. Melihat kaitan antara *ta'aqqul* dan intuisi tersebut

[42] Pengertian ini ia dapat dari pengkajian atas pemikiran Ibn Sīnā dalam kitabnya *Kitāb al-Najāt*, 137, 206.
[43] Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme*, 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tampaknya apa yang ingin ditegaskan INSISTS adalah menyatakan bahwa rangkaian sistematis dalam memperoleh ilmu pengetahuan sejatinya merupakan aktivitas mental-spiritual. Tingkatan intuisi tertinggi menurut Zarkasyi adalah intuisi akan eksistensi (*intuition of existence*) yang merupakan tugas hati (*qalb*).

Pertanyaan selanjutnya adalah apakah intuisi manusia satu dengan lainnya sama? Merespons pertanyaan ini secara tegas, Zarkasyi menjawab "Tidak". Sambil mengutip pendapat Imam al-Ghazālī, tokoh kelahiran Ponorogo tersebut menilai bahwa intuisi terbagi dua. Intuisi pertama diperoleh tanpa melalui suatu usaha yang disengaja ataupun pelatihan tertentu. Intuisi semacam ini dapat dimiliki siapa saja, tapi meskipun demikian kualitasnya juga berbeda-beda tergantung tingkat diri individu masing-masing. Contoh dari intuisi ini adalah perasaan seorang ibu terhadap anak-anaknya. Intuisi kedua merupakan hasil pelatihan yang disengaja. Pelatihan yang dimaksud dapat berupa banyak hal, di antaranya: pelatihan *mukāshafah* oleh para sufi melalui olah pikir dan zikir (*sulūk*) yang mereka lakukan.[44]

Persoalan yang tersisa adalah apakah organ tubuh manusia yang dapat menselaraskan indra, akal dan intuisi? Merespons persoalan ini Zarkasyi secara singkat menjawab "hati". Ia lalu melanjutkan dengan menyebut bahwa hati yang dimaksud adalah suatu eksistensi yang dalam al-Qur'ān sering disinggung dengan istilah '*aql, qalb, rūḥ* dan *nafs*.[45] Lafal '*aql* (*reason*) dalam al-Qur'ān tidak pernah dipergunakan sebagai kata benda, namun kata kerja '*aqala,* yang konotasinya

[44] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018). Lihat juga: Imām al-Ghazālī, *Kimiyā' Sa'ādah* dalam *Majmū' Rasāil Ghazali,* 135-139.
[45] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengikat, mengencangkan, mengkontrol dan membatasi. Jika kita telusuri lebih lanjut, dalam al-Qur'ān istilah ini muncul 49 kali yang memang meyoritasnya mewakili orang-orang yang ingkar. Dari sini makna yang tersirat mengatakan bahwa aktivitas menalar atau ber-*ta'aqul* berarti menundukkan pemikiran seseorang untuk pembatasan aturan, hukum dan kontrol agar perilaku seseorang menjadi seperti orang berpendidikan, aman, bijaksana dan cerdas. Oleh karena itu, organ yang ber-*ta'aqqul* disebut *al-Qalb*.

Al-Qalb sendiri didefinisikan sebagai elemen yang memiliki kemampuan berpikir, merenung, memahami, mempersepsi dan menyerap informasi dari manapun. Kemampuan ini adalah wujud khusus yang menjadi hakekat ulama. Oleh karena itu, bisa dibilang *qalb* adalah pemeran utama atau penentu arah kehidupan. *Qalb* merupakan satu entitas yang mengatur keseimbangan antara *rūḥānī* dan *jasadī*. Mungkin karena peran inilah Rasul pernah menyinggung *qalb* sebagai *muḍghah* (مضغة) yang menentukan kualitas manusia.[46]

Selanjutnya, ada lafal *rūḥ* yang sering diartikan sebagai "*spirit*." Salah satu fungsi *rūḥ* adalah untuk mendukung, memperkuat dan memberikan kehidupan. Karenanya, manusia memiliki sebagian *rūḥ* Tuhan. Namun, di suatu kesempatan *rūḥ* juga berkonotasi untuk menunjuk malaikat Jibril.[47] Oleh karena itu secara umum *rūḥ* adalah *jawhar*, karena mengetahui diri dan penciptanya serta dapat berpikir.[48]

---

[46] Lihat juga: Muḥamad Ibn Hibbān, *Ṣahīh Ibn Hibbān*, vol. 1 (Bayrūt: Mu'assas al-Risālah, 1988), 533.
[47] Q.S. al-Hijr: 29. al-Isrā': 85. al-Naḥl: 102.
[48] Lihat juga: Al-Ghazāli, *Mishkāt al-Anwār* (Kairo: al-Dār al-Qawmīyah, t.th.), 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lafal terakhir, *nafs* umumnya kata ini bermakna nafas atau hembusan. Dalam Qur'an, al-Baqarah: 48 dan al-Nisā': 1 kata ini digunakan dalam dua konotasi yang berbeda. Ia merujuk pada nominal tunggal sekaligus plural. Hal ini mengidentifikasikan bahwa *nafs* meskipun memiliki suatu kualitas tingkat kesadaran secara individu, namun ia juga bertanggung jawab untuk melaksanakan peran yang mereka emban. Ada suatu kehendak bebas (*ikhtiyār*) yang bersemayam dalam *nafs* itu sendiri.

Gambaran singkat mengenai hubungan dari *nafs*, *'aql*, *qalb* dan *rūḥ* dapat diindentifikasikan sebagai satu realitas yang sama namun memiliki empat peran yang berbeda. Setiap macamnya terlibat dalam aktivitas tersendiri: *nafs* berkaitan dengan empiris; *'aql* dengan aktivitas kognitif; *qalb* dengan aktivitas intuitif dan *rūḥ* dengan aktivitas spiritual. Oleh karenanya, seorang ulama dengan keempat hal tersebut akan selalu berusaha memanisfestasikan dirinya dalam berbagai *aḥwāl* yang berbeda secara berkesinambungan, namun tetap menjaga keseimbangan keempatnya.[49] Yang menarik, *nafs* dipandang sebagai titik pertemuan antara dua daya; "penerima dan pemberi dampak." Di kala berposisi sebagai resipien, *nafs* sangat lekat kaitannya dengan apa yang lebih tinggi dari "derajat" dirinya, baik melalui pengalaman intuitif, kognitif ataupun spiritual. Sebagai stimulan terjadi pada saat terjalin hubungan dengan entitas yang lebih rendah sehingga memunculkan prinsip-prinsip etika. Prinsip ini berperan sebagai acuan bagi tubuh agar mampu menentukan mana yang baik dan buruk. Aspek kedua ini, sangat

[49] Syed M. Naquib al-Attas, *The Nature of Man and The Psychology of The Human Soul* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkaitan dengan *wijdān*, *sulūk*, *shu'ūr* (*feeling*), maupun *ihsās* (sensasion) yang konotasinya menunjukkan pada sesuatu yang bergejolak di dalam diri. Oleh karena itu, manusia kemudian memiliki perasaan dan emosi terhadap sesuatu yang selanjutnya diterjemahkan ke dalam tingkah laku. Hal inilah setidaknya yang dapat kita pahami dari ungkapan sebuah riwayat "sesuatu yang baik itu adalah yang membuat perasaan (*nafs*) tenteram dan hati tenang. Sebaliknya, dosa itu adalah yang membuat perasaan tidak tenang dan hati gelisah sekalipun orang banyak memberikan fatwa".[50]

Berangkat dari elaborasi di atas, dapat dirangkum bahwa berpikir merupakan aktivitas gabungan antara *ta'aqqul* dan proses intuitif. Ia merupakan proses mengenal, memilih, memilah, membedakan, menilai dan menentukan bahkan mengimplementasikan hasil pengetahuannya. Oleh Karena itu, diperlukan instrumen yang *qualified* untuk mendukung proses tersebut. Instrumen tersebut berupa hati dengan empat makna, '*aql*, *rūḥ*, *nafs* dan *qalb*. Patut digarisbawahi di sini adalah peran *qalb* yang menentukan posisi manusia antara *nafs* dengan *rūḥ* dan *'aql*. Jika *qalb* mampu mengendalikan selubung *nafs* yang melekat padanya, maka dia akan berada di bawah pengaruh *rūḥ*, yang lebih cenderung pada pada sifat yang mendekatkan pada keesaan Tuhan, begitu juga sebaliknya. Karena itu, peran *qalb* sebagaimana mestinya adalah menentukan sekaligus membedakan antara '*ālim* dan '*ārif*. Dapat dikatakan, ternyata tempat *'ilm* (mengetahui) dan *ma'rifah* (mengenal) adalah sama, yaitu di dalam *qalb*. Berarti tempat aktifitas *dhikr*, *fikr*, *'ilm*, *īmān*,

[50] Abū Tha'labah, *At-Targhīb wa al-Tarhīb* (versi pdf), no hadīth: 3, 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘*amal*, cinta dan *akhlāq* adalah sama yaitu *qalb*. Jika semua aktifitas itu seimbang maka sampailah seseorang itu pada derajat *yaqīn*.

Bangunan trilogi iman, ilmu dan amal adalah paradigma keilmuan di dalam Islam yang rumit dan mengikat. Karena itu, ilmu dalam Islam berdimensi amal, dan amal berdimensi ilmu, berangkat dan bermuara pada iman. Oleh karena itu, berpikir merupakan aktivitas gabungan antara *ta‘aqqul* (*qalb*: logika) dan proses intuitif. Sebagai media berpikir keduanya tidak tergantung pada dunia empiris, tapi substansi. Terlebih lagi, karena intuisi merupakan pancaran dari Tuhan, maka dari segi substansinya intuisi dapat menyempurnakan pengetahuan rasional dan indrawi sebagai satu kesatuan sumber yang komprehensif. Dengan gabungan antara *qalb* dan intuisi seseorang akan mampu menangkap hakikat tunggal dari alam melalui dimensi batiniah, dan ini hanya akan dapat terjadi jika seorang manusia telah suci, terlepas, dan jauh dari segala bentuk keterikatan lahiriah.

Lebih dari itu, kolaborasi keduanya dapat menyuguhkan pelbagai tambahan informasi yang lebih partikular mengenai suatu objek. Oleh karena itu, tingkat validitas kebenaran penelitian semacam ini lebih dari pengetahuan yang didapat melalui kontemplasi rasio ataupun fisik saja. Singkatnya, hasil kajian peneliti yang mampu mengintegrasikan *qalb* dan intuisinya tidak dapat disamakan dengan pengetahuan yang dicapai melalui proses rasional, sebab intuitif sifatnya persaksian (*shuhūdī*), intuitif (*ḥadsīyah*) dan langsung (*hudhūrī*). Meskipun demikian, aspek empiris (*hissīyah*) tetap memiliki perannya. Dari penelitian atas objek yang dapat diobservasi akan memunculkan gagasan dan berkembang lebih lanjut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penjelasan tersebut seakan ingin menyatakan bahwa kualitas rasio tidak dapat semata-mata dibatasi pada unsur inderawi. Rasio merupakan keseluruhan fakultas mental yang merespons lebih lanjut hasil persepsi indrawi. Ia berperan dalam mensistematisasikan realitas nyata ke dalam struktur pemikiran yang logis, menampilkan abstraksi dari fenomena terindra beserta kaitan-kaitan yang terjalin serta mengelaborasi kesemua itu menjadi suatu "hukum" berpikir yang dapat dipahami. Meskipun demikian, perlu ditekankan bahwa rasio adalah substansi spiritual yang inheren dalam organ spiritual dari kognisi yang kita sebut hati, yang merupakan kedudukan intuisi. Dengan jalan ini dan lewat perantara ini kita telah menghubungkan rasio dengan intuisi. Jadi, menyamakan rasio dan akal (*'aql*) merupakan satu kesalahan, sebab rasio adalah satu bagian yang tidak bisa dilepaskan dari akal.

3. Kesatuan Arsitektonik

Sebagaimana disebut sebelumnya, integralistik mengartikan kebenaran sebagai produk ilmu pengetahuan yang substantif dan valid. Alasannya adalah ada keterkaitan antara realitas yang terjadi (konteks) dan realitas yang terdefinisikan (teks). Apabila elemen-elemen dalam segala konsep Islam terakumulasi dan saling berkaitan satu dengan lain, maka akan melahirkan satu bangunan pemikiran yang tersusun dari konsep-konsep dasar tersebut, kesatuan jaringan berpikir (*mental network*) yang melingkupi segala hal (*architectonic whole*). Jaringan ini dibentuk secara bertahap melalui proses akumulasi konsep dan mental seseorang selama hidupnya. Integrasi mental dan kontemplasi diskursif tersebut akan melahirkan satu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bangunan berpikir yang berfondasi di atas mental spiritual, yaitu kesatuan antara iman, ilmu dan amal. Bangunan semacam ini oleh Açikgenç disebut *mental framework.*

Framework atau kerangka acuan sangat berkaitan erat dengan pengertian atau pendefinisian (*taḥdīd; ḥadd*; batas). Bagi INSISTS, *framework* lebih merupakan konsep dari pada sekadar metodologi yang diartikan sebagai cara dalam suatu *framework* yang harus dikuasai oleh seorang pemikir, mahasiswa ataupun ilmuwan untuk mencapai suatu hasil tertentu. Sprektrum *framework* memiliki cakupan yang lebih luas dari sekadar bagaimana (*how to*), sebab *how to* akan melahirkan pemahaman bahwa pernyataan akan bernilai benar jika berkonsekuensi praktis. Kebenaran akan direduksi dan diukur sebatas ada tidaknya fungsi praktisnya. Hal semacam ini hanya akan melahirkan penalaran yang bersifat murni eksperimental (baca: deduktif), yang tentunya akan menegasikan penalaran induktif.

Kelebihan model deduktif terletak pada penyimpulan sebagai konsekuensi logis dari premis yang membentuknya. Dengan premis-premis yang benar akan terbentuk satu penalaran yang benar pula. Meskipun demikian, deduktif akan mereduksi suatu aktivitas penarikan kesimpulan yang dibatasi oleh satu periode tertentu saja. Jika ada salah satu premis atau bahkan keseluruhannya salah, maka kesimpulan yang dihasilkan akan salah pula. Lebih dari itu, produk kesimpulan yang dihasilkan pemikiran semacam ini akan terkooptasi oleh cakupan premis awalnya. Dalam pengujian validitas kebenaran dari penyimpulan ini, maka yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mungkin untuk dikaji adalah pola penalarannya bukan validitas premis. Jadi benar tidaknya premis tersebut belum teruji.

Zarkasyi menggambarkan bagaimana kekeliruan kesimpulan atas premis yang salah telah mempengaruhi tidak sedikit pemikiran sarjana Muslim di Indonesia. Mengambil contoh kasus asal usul filsafat Islam, ia mengutip pendapat Ueberweg yang menyatakan bahwa seluruh filsafat Islam merupakan adopsi dari ide-ide Aristotelianisme dan Neo-Platoisme yang telah diterjemahkan.[51] Menurut Ueberweg, para penterjemah seperti Hunayn ibn Ishaq (w. 873), Thābit ibn Qurrā (w. 901) ataupun Yaḥya ibn Adi (w. 974) merupakan penerjemah bayaran. Selain menerjemahkan mereka disinyalir juga mengajarkan bangunan pemikiran yang dari apa yang telah mereka terjemahkan.

Pandangan semacam itu ditolak oleh Zarkasyi, menurutnya tidak ada bukti ilmiah yang menunjukkan bahwa para penerjemah juga mengajarkan pemikiran Yunani kepada cendekiawan Muslim saat itu. Menurutnya, sehabis proses penerjemahan mereka tidak berperan apa-apa. Para cendekiawan Muslimlah yang mengolah, menjelaskan, mengkomentari, mengadaptasi dan mengislamisasi konsep-konsep yang dinilai penting dan mengeliminasi yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Bahkah dalam *Aristotle and The Arabs,* F.E. Peter menemukan bahwa bahwa orang non-Muslim (Kristen) tidak dapat menyelesaikan terjemahan Organon karena dikawatirkan karya Aristoteles tersebut dapat mengancam teologi mereka. Keterancaman ini disebabkan ketidakmampuan

[51] Thomas Patrick Hughes, "Being A Cylopaedia of the Doctrines, Ritets, Ceremonies and Custom, Together with the Technical and Theological Terms of the Muhammadan Religion" *Dictionary of Islam,* (London W.H. Allen, 1927), 452.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka dalam memahami dan menyerap pemikiran Yunani yang *sophisticated*. Dalam tradisi Kristen tidak memiliki konsep pandangan hidup dan keilmuan yang sistematis.[52] Zarkasyi melengkapi penjelasan ini dengan mengutip pernyataan Marmura, bahwa cendekiawan Muslim tidak semata-mata menerjemahkan, menerima dan menggunakan, namun ide-ide mereka diproses lebih lanjut melalui suatu rangkaian proses seleksi, pemurnian, modifikasi dan reformulasi konsep, hal ini menurut Zarkasyi merupakan bagian dari Islamisasi ilmu-ilmu Yunani saat itu.[53]

Melalui penjelasan tersebut INSISTS ingin menegaskan bahwa seorang cendekiawan memiliki misi tersendiri dalam merumuskan suatu disiplin ilmu. Misi seorang ilmuwan Muslim harusnya mengusung prinsip saling mendidik untuk membangun tanggung jawab dan akhlaq Islami. Tanggung jawab yang tidak hanya berkaitan dengan fungsi dan peran sosial, tapi fungsi kebenaran dan kebaikan dalam sosial beragama. Kedua fungsi tersebut merupakan satu paket yang tidak bisa dinegasikan salah satunya. Jika satu hal yang benar tidak dijalankan dengan baik, maka tidak akan menghasilkan produk yang dapat diterima dengan baik. Begitu pula sebaliknya, perbuatan yang baik tanpa didasari ketentuan yang benar, akan menjadi tidak bermakna apa-apa. Analogi sederhananya, sedekah adalah perbuatan yang benar namun jika dilakukan dengan cara yang tidak sopan (baik), maka menjadi tidak bermakna, begitu pula dengan memberikan minuman keras kepada anak-anak meskipun dengan cara yang baik. Singkatnya, prinsip kebenaran

---

[52] F.E. Peter, *Aristotle and The Arabs, The Aristotelian Tradition in Islam* (New York: New York University Press, 1968), 57. Alparslan Açikgenç, *Islamic Science Towards Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 14-15.

[53] Hamid Fahmy Zarkasyi, "Framework Kajian Filsafat Islam di Perguruan Tinggi Islam Indonesia dan ISID", artikel tidak dipublikasikan (Ponorogo, 2006) 8-10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjaga perbuatan agar tetap terkendali sesuai jalur yang ditentukan Tuhan, sedangkan prinsip kebaikan lebih kepada relasi antarmanusia.

Selain itu, berpikir merupakan akumulasi pengetahuan *apriori* dan *aposteriori*. Rangkaian ini disusun dari pelbagai ide, inspirasi dan keyakinan yang membentuk totalitas konsep yang terorganisir dalam satu jaringan (*network*) dan saling terkait. Keterkaitan ini menyusun satu pola pikir yang koheren.[54] Rangkaian konsep yang terkumpul melalui proses dan mekanisme yang selektif tersebut oleh akal akan diterima atau ditolak untuk kemudian diproses dan melahirkan satu pengetahuan. Pengetahuan yang diterima akan menjelma menjadi bagian dari satu susunan *worldview*. Untuk menyebut contoh, bisa saja seorang cendekiawan mengetahui paham Liberalisme, Kapitalisme ataupun Pluralisme, tapi jika mereka menolak pandangan-pandangan tersebut maka ia tidak akan menjadi liberal, kapitalis ataupun pluralis, namun jika diputuskan untuk menerima maka sudah pasti akan menjadi seperti apa yang ia terima.

Oleh karena *worldview* terbentuk dari penerimaan akal seseorang terhadap satu cara pandang tertentu, maka saat kita lacak arus susuan konsep yang masuk ke dalam pikiran seseorang setidaknya akan didapati bahwa konsep yang pertama kali ada dalam pikiran adalah konsep tentang kehidupan. Satu konsep yang mengelaborasi tujuan, cara, arti, sikap dan relasi dari kehidupan. Dalam kasus Islam, menurut Zarkasyi ini jembatan yang menghubungkan unsur-unsur duniawi dan akhirat. Setelah konsep tentang hidup dan kehidupan maka dampak logis darinya akan membentuk konsep lain, yaitu konsep dunia (alam). Dari konsep dunia

[54] Alparslan, "The Framework", 6-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan melahirkan konsep ilmu pengetahuan, gabungan ketiganya akan melahirkan konsep nilai dan moralitas dan akhirnya akumulasi kesemua itu akan berakhir pada konsep manusia itu sendiri. Meskipun ilmu pengetahuan awalnya merupakan kolaborasi antara proses apriori dan aposteriori, namun akhirnya akan membentuk satu kesatuan jaringan yang saling terhubung (arsitektonik) yang melahirkan cara pandang dunia (*worldview*) yang menjadi standar dalam menilai segala hal. Singkatnya, dalam kesatuan arsitektonik ini setidaknya ada lima konsep yang harus selaras, yaitu: konsep kehidupan, dunia, ilmu pengetahuan, nilai dan manusia.[55]

Meskipun keseluruhan hal tersebut dalam pelaksanaannya mungkin tidak berurutan, namun yang pasti cara pandang yang lahir sebagai akumulasi konsep-konsep itu akan menjadi satu kerangka umum (*general scheme*) dalam membaca segala sesuatu dan akan mendominasi cara pikir seorang manusia. Oleh karena itu, *framework* berpikir sejatinya merupakan akumulasi pandangan hidup atau konsep-konsep dalam hidup. Ini berarti bahwa apa yang dihasilkan oleh cara pandang seseorang baik berupa gagasan, teori ataupun konsep sejatinya merupakan produk pemahamannya atas konsep-konsep di atas.

Bagi seorang Muslim, selain kelima konsep tersebut, tentunya konsep tentang Tuhan dan makhluk merupakan basis cara pandang dari keseluruhan akumulasi konsep-konsep di atas. Konsep-konsep ini saling terkait dan membentuk jaringan konsep yang sistemik yang dapat menyuguhkan pemahaman yang benar tentang makna kebenaran (*truth*: *ḥaqq*) dan realitas (reality: *ḥaqīqah*). Suatu jaringan metafisis yang berperan dalam melihat kebenaran dan realitas. Ini karena

[55] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jaringan sistemik inilah yang melahirkan cara pandang dunia Islam (*Islamic worldview*) yang berperan dalam menentukan mana yang benar dan mana yang riil (nyata) dalam setiap fenomena. Unsur-unsur konseptual metafisis ini dapat menentukan segala macam perubahan (*change*), perkembangan (*development*) dan kemajuan (*progress*) dalam Islam. Selain sebagai jaringan sistemik metafisis, elemen-elemen tersebut juga akan melahirkan satu sistem makna, standar, hukum dan nilai-nilai kehidupan yang koheren satu sama lainnya, dengan penekanan utamanya terletak pada sistem berpikir. Dengan dasar seperti ini, *Islamic worldview* bukan hanya sebatas pandangan hidup yang Islami tapi juga merupakan suatu bangunan pemikiran untuk melihat, menilai, mengkaji dan menghukumi segala sesuatu.[56]

Dalam diskursus filosofis, kesatuan arsitektonik antara kebenaran dan kebaikan mirip dengan teori atom dan aksiden. Kebenaran sebagai atom dan kebaikan sebagai aksiden. Dalam *Mi'yār al-'Ilm*, al-Ghazali mengibaratkan atom (*jawhar*) sebagai *dhāt* dan aksiden (*'araḍ*) sebagai *ṣifat*. Sedikit berbeda dalam pandangan al-Juwaynī, atom digambarkan sebagai wujud yang tidak dapat ditangkap oleh indra, dan baru dapat dipersepsi dengan adanya aksiden yang menempel padanya.[57] Sehingga, secara konseptual atom hanya ada di dalam pikiran, sedangkan aksidenlah yang menjadikan pikiran itu hadir. Kebenaran

[56] Lihal Bagan 2 dan 4 tentang *Islamic* dan *Atheist worldview*.
[57] Istilah atom (Arab: *jawhar*; Aristoteles *ousia*, atau *hypokeimenon*; Inggris: "*what of a thing*," yaitu ke-apa-an dari suatu hal). al-Ghazali atom adalah suatu hal yang berdiri dengan sendirinya, dan berposisi sebagai substansi segala sesuatu. Abū Ḥāmid al-Ghazāli, *Mi'yār al-'Ilm* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1961), 314. Aristoteles, *The Metaphysics Books I-IX*, trans. Hugh Tredennick (London: Harvard University Press, 1933), 311. Tsuroya Kiswati, *Al-Juwayni Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam* (Jakarta: Erlangga, 2002), 67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukanlah sesuatu yang serta merta tidak mensyaratkan persepsi indra manusia, namun ia memerlukan satu cara pandang yang dapat menangkapnya menjadi sebuah ide, gagasan ataupun konsep. Jadi, jika eksistensi atom hanya dapat terlihat ketika hadirnya *aksiden* yang membungkusnya, maka begitu pula dengan kebenaran, secara konseptual ia ada namun hanya akan dapat ditangkap oleh persepsi manusia dengan baik hanya jika dibungkus dengan aksiden atau kebaikan. Seperti halnya melalui kolaborasi antara atom dan aksiden barulah suatu wujud dapat diobservasi, maka melalui kolaborasi hakikat kebenaran yang dituangkan dalam *worldview* suatu hakikat kebenaran dapat ditangkap.

Jadi hakikat kebenaran hanya satu, oleh karena itu INSISTS secara tegas menolak adanya dua atau lebih kebenaran yang dipahami (*double eclipse*).[58] Begitu pula dengan ilmu pengetahuan yang memerlukan satu kesatuan arsitektonik yang mencakup konsep, metodologi dan segala macamnya. Bagi al-Faruqi, apa yang dimaksud kesatuan arsitektonik adalah *tawḥīdī* (integral).[59] Sebuah identitas yang termanifestasi dalam tiga hal: anti etnosentrisme; menjunjung Universalisme; dan totalitas. Tujuannya melahirkan satu tanggung jawab melalui suatu pengetahuan akan nilai-nilai yang terbentuk dari kehendak Ilahi, ke dalam konsep, metodologi ataupun disiplin keilmuan yang dirumuskan. Maka dari itu, cara pandang merupakan satu kesepakatan yang berkaitan dengan wawasan, kehendak, tindakan dan keimanan. Pernyataan Peter bahwa Kristen tidak mampu menerjemahkan Organon karena ancaman terhadap teologi mereka tidak terjadi dalam sejarah Islam.

---

[58] Syamsuddin Arif, *Ilmu, Kebenaran dan Keraguan,* 11. Hamid Fahmy Zarkasyi, "Tamaddun sebagai Konsep Peradaban Islam", 5-7.

[59] Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implication on Thought and Life,* ed. 2 (Virginia: IIIT, 1992),108-114

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun terjadi banyak perbedaan pendapat, para cendekiawan Muslim pada dasarnya sepakat bahwa keseimbangan aksitektonik antara prinsip kebenaran dan kebaikan merupakan identitas umat Islam.[60]

4. Prinsip Identitas dan Pembeda

Seperti disebut sebelumnya, jika *wujūd* merupakan akumulasi dari atom dan aksiden, maka perubahan wujud pada hakikatnya hanya sebatas perubahan sifat-sifat (aksiden) tanpa disertai perubahan hakikat eksistensi (atom). Persoalannya, apa identitas utama dari atom yang terbungkus segala macam aksidennya hingga mampu melahirkan berbagai macam *mawjūdāt* (*existences*: realitas)? Untuk menjawab hal ini, INSISTS menyinggung bagaimana al-Ghazālī menjelaskan konsep atomnya. Dalam *al-Mustaṣfā,* nama yang disebut terakhir secara tegas menulis: sebagai satu substansi, atom terbagi berdasarkan prinsip-prinsip individualitasnya.[61] Prinsip yang dapat menjelaskan permasalahan yang berkaitan dengan *mā huwa* (*what-ness*: ke-apa-an) dari satu objek (realitas) kajian.

Prinsip ini akan menyuguhkan perbedaan ataupun persamaan mendasar antara satu eksistensi dengan eksistensi lain, antara satu fenomena dengan fenomena lain. Untuk menyebut contoh: apakah persamaan yang substansial antara Budi dan sapi? Dalam istilah ilmu logika, akan didapati bahwa persamaan keduanya adalah sama-sama hewan (*ḥayawān*), adapun perbedaan substansial keduanya terletak pada karakteristik mereka. Budi bisa berpikir, menalar dan berkontemplasi

[60] Peter, *Aristotle*, 57.
[61] Al-Ghazali, *al-Mustaṣfā* (Bayrūt: Dār al-Kutub ‘Ilmīyah, 2008), 11-12; 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*nātiq*) sedangkan sapi tidak mampu melakukannya (*ghayr al-nātiq*). Dalam persoalan Islamisasi ilmu pengetahuan, maka pertanyaannya berubah menjadi: apakah persamaan substansial antara ilmu Islami dan non-Islami? Oleh karena itu, meskipun awalnya baik identitas manusia dan hewan, maupun ilmu Islami dan non-Islami adalah sama namun adanya kemampuan manusia yang lebih spesifik dan elemen-elemen Islami yang menjadi faktor pembeda keduanya. Faktor ini disebut sebagai prinsip identitas.

Prinsip identitas sebagai bukti eksistensi suatu hal terbagi dua: prinsip esensial (*dhātī*) dan eksistensial (*'araḍī*).[62] Untuk mengelaborasi maksud kedua hal tersebut, mari kita ambil permisalan antara orang Ethiopia yang berkulit hitam dengan pakaian berwarna hitam. Jika kita sebutkan pertanyaan "apa warna baju anda?", maka sulit untuk membayangkan bahwa seluruh atau sebagian besar manusia akan menjawab hitam. Hitam bukanlah satu kekhususan dari warna baju. Penyebutan kata hitam hanya akan muncul di kalangan mereka yang menggemari warna ini, tentunya tidak demikian bagi komunitas yang lebih suka warna putih, merah ataupun hijau. Ini dikarenakan, baju memiliki bermacam-macam warna. Hal berbeda dengan ketika kita menyebut kata "apa warna kulit orang Ethiopia". Meskipun tidak menutup kemungkinan bahwa orang Ethiopia memiliki warna kulit selain hitam, namun sulit kiranya untuk membayangkan orang Ethiopia dengan warna kulit putih seperti orang Eropa. Ini menurut Armas, karena warna hitam yang melekat para orang Etiopia merupakan ciri esensial (*dḥatī*; khusus) dari mereka.

[62] Al-Ghazali, *al-Mustaṣfā* (Bayrūt: Dār al-Kutub 'Ilmīyah, 2008), 11-12; 14. al-Ghazali, *Maḥk al-Naẓar fī al-Mantiq*, ed. Ahmad Farid al-Mazidi (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 211.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun, warna baju dan kulit tersebut sama-sama hitam, tentunya tingkat "kelekatan" warna ini pada orang Ethiopia dan baju pastinya berbeda. Jadi, walaupun hitam merupakan prinsip identitas dari kedua hal tersebut tentunya kedua warna itu berbeda dan memiliki karakteristik khususnya masing-masing.[63]

Hal serupa berlaku bagi ilmu Islami dan non-Islami. Jika kita tanyakan "apakah ilmu anda Islami ataukah sekuler? Maka untuk memastikan ini perlu kiranya kita kaji secara mendetail prinsip-prinsip yang ada pada kedua perbandingan tersebut. Jika kita hubungkan antara pertanyaan tentang Budi dan sapi, orang Ethiopia dan baju hitam, serta ilmu Islami dan non-Islami, maka ada keterkaitan yang menjadi penghubung kesemua hal tersebut. Permasalahan antara Budi, sapi, orang Ethiopia, warna baju, ilmu Islami dan non-Islami merupakan ungkapan yang mempermasalahkan tingkat "individualitas". Maksudnya, satu hal yang menuntut pernyataan tentang kekhasan dari objek yang diobservasi. Dalam ilmu logika pertanyaan semacam ini setidaknya mencakup sembilan hal: kuantitas (*al-kamm*), kualitas (*al-kayf*), relasi (*al-muḍāf*), tempat (*al-ayn*), waktu (*matā*), posisi (*al-waḍ'u*), positivitas (*lahu*), keadaan (*an yanfa'il*) dan aksi (*an yanfa'il*).[64] Dalam filsafat paripatetik gagasan ini dikenal sebagai sepuluh kategori Aristoteles.

Selanjutnya, jawaban yang menyamakan antara Budi dan sapi sebagai hewan, hitam sebagai warna dan ilmu merupakan satu hal yang dikenal sebagai prinsip identitas (*principle of identity; māhiyat al-ittifāq*). Suatu prinsip yang menvisualkan titik temu ataupun persamaan antara beberapa hal yang munkin saja

[63] Adnin Armas, *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2015).
[64] Al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilm*, 313.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki perbedaan secara radikal. Dalam kasus ilmu pengetahuan, jika ada pertanyaan tentang apakah perbedaan antara ilmu Islami dan non-Islami? Dengan mengacu pada prinsip identitas maka tidak sulit akan kita temukan jawaban bahwa keduanya berasal dari Allāh. *Principle of identity* dari ilmu tiada lain adalah Allāh sebagai sumbernya. Jika kita hubungkan pernyataan tersebut dengan tema disertasi ini, tentunya kita akan menemukan jawaban bahwa sejatinya ilmu itu satu dan bersasal dari Allāh, jika merujuk ini saja, maka Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan satu usaha yang sia-sia.

Persoalannya, ternyata ada prinsip lain yang terlewati, yaitu prinsip yang ditunjukkan dalam jawaban *nāṭiq* dan *ghair nāṭiq* ataupun tingkat "kelekatan" warna hitam pada orang Ethiopia dan baju ataupun sifat Islami dan non-Islami. Dalam pernyataan tersebut secara jelas tergambar bahwa ada satu perbedaan yang secara esensial terjadi pada ketiga perbandingan di atas. Prinsip ini dikenal sebagai prinsip pembeda (*principle of difference: māhiyat al-iftirāq*). Oleh karenanya, jawaban bahwa ilmu itu satu dan bersumber dari Tuhan langsung secara filosofis tidak dapat begitu saja diterima. Hal ini berarti akan ada penyamaan ilmu dengan atom sebagai sesuatu (*mawjūd*: *shay': being*) yang posisinya berada pada tingkatan tertinggi, padahal ilmu itu merupakan sifat yang melekat pada seorang *'ālim*.[65] Ini seperti mendefinisikan apel sebagai sesuatu yang "ada". Definisi semacam ini menurut kaidah ilmu logika merupakan suatu kesalahan. Dalam menyajikan definisi harus ditentukan secara jelas dan tepat batasan dari pengertian tersebut.[66]

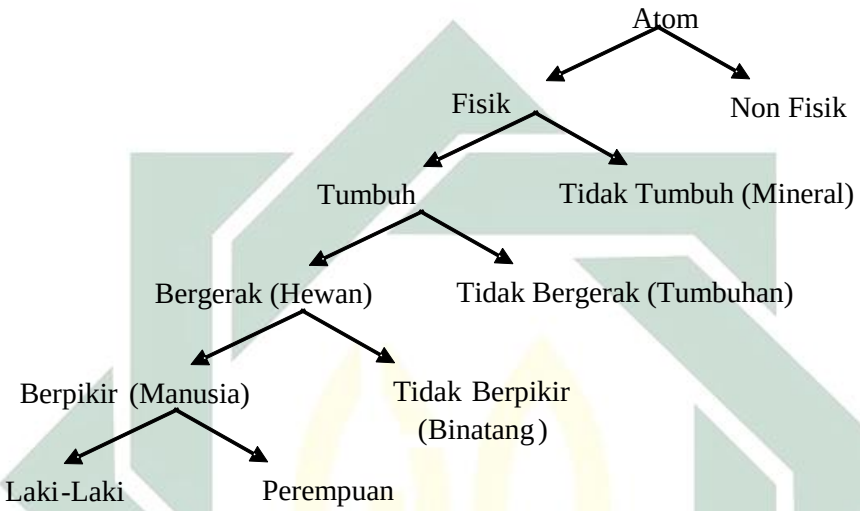
---

[65] Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2014).

[66] Aturan-aturan tersebut meliputi: harus dapat dibolak-balik dengan yang didefinisikan; tidak boleh negatif; apa yang didefinisikan tidak boleh masuk ke dalam definisi; tidak boleh dinyatakan dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Singkatnya, untuk menyuguhkan definisi dari suatu ilmu harus memperhatikan hal-hal lain yang menurut hierarki ilmu logika berada di atas dan di bawah dari hal tersebut. Perhatikan contoh pada bagan 5 mengenai hierarki ilmu logika tentang manusia.



Bagan 5: Hierarki Logika

Sebagai contoh, kita tidak bisa begitu saja mendefisikan manusia sebagai fisik yang tumbuh, bergerak yang berasal dari atom, namun harus sampai menyentuh aspek berpikir. Manusia adalah hewan dengan fisik yang tumbuh, berkembang, bergerak, berpikir, terdiri dari laki-laki dan perempuan. Istilah berpikir merupakan prinsip pembeda yang memisahkannya dengan binatang. Oleh karena itu, ilmu tidak bisa begitu saja didefinisikan sebagai pengetahuan yang berasal dari Tuhan, sebab jika demikian maka sama saja kita menempatkan ilmu sebagai atom yang posisinya adalah hakikat (substansi) keberadaan segala sesuatu,

bahasa yang kabur, kiasan atau mendua arti. Alex Lanur, *Logika: Selayang Pandang* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di mana ia merupakan puncak (*al-jins al-a'lā*) yang tidak didahulu oleh suatu apapun sebelumnya.[67]

Selain itu, jika pertanyaan tentang *what-ness* (ke-apa-an) akan menunjukkan esensi dari ilmu pengetahuan, maka menurut Arif, untuk merujuk hal-hal yang tidak substantif ada beberapa kategori atribut (*a'rāḍ*) yang dapat dipersoalkan. Seperti: kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, positivitas, keadaan dan aksi, sebagaimana dijelaskan sebelumnya.[68] Istilah-istilah tersebut meskipun sangat berpengaruh besar dalam keilmuan, namun sejatinya hanyalah sebatas sifat-sifat yang dapat berubah dari satu hakikat yang tetap. Oleh karena itu, segala macam perubahan yang dihasilkan oleh atribut-atribut tersebut pada hakikatnya bukanlah intisari dari ilmu itu sendiri. Pancaindra seperti *lawn* (warna), *rīḥ* (bau) *ṭa'm* (rasa) sejatinya merupakan unsur-unsur khas dari *aksiden* dari satu substansi yang tetap.

Ilmu sejatinya merupakan bagian turunan dari aksiden yang dapat digapai manusia melalui kontemplasi rasio dan hatinya. Kenapa hati? Dalam menjawab pertanyaan ini, INSISTS merujuk pada al-Qur'ān yang menerangkan proses berkontemplasi manusia. Alih-alih menggunakan istilah akal sebagai organ yang berpikir, al-Qur'ān lebih memilih hati sebagai tempat berpikir. Dalam al-Qur'ān dengan jelas disebutkan "mereka mempunyai hati (*qulūb*), tetapi tidak dipergunakan untuk memahami (*ya'qilūnā*)."[69] Ungkapan itu menggambarkan

---

[67] Lihat juga penjelasan al-Razi tentang *jins al-A'lā*. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mabahith al-Maṣriqiyah,* ed. M. al-Mu'taṣim bi Allāh al-Baghdādī, vol. 1 (Bayrūt: Dār el-Kutub al-'Arabiy: 1990), 242.

[68] Gagasan ini mirip dengan penjelasan al-Ghazali tentang aksiden. Al-Ghazali, *al-Mustaṣfā*, 6. Jamil Ṣaliba, *al-Mu'jam al-Falsafiy*, 70. Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2014).

[69] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018). Juga: Q.S. al-A'rāf: 179.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa hati (*qalb*) adalah organ yang mengikat (*ya'qil*) informasi yang kelak akan melahirkan suatu makna tersendiri. Oleh karena itu, para ulama terdahulu menyadari betapa pentingnya ungkapan ilmu ada di dalam dada dan bukan tulisan (*al-'ilm fī al-ṣadr lā fī al-satr*).

Dari diskusi di atas, didapati pendapat INSISTS bahwa ilmu memiliki prinsip indentitas dan prinsip pembeda. Keduanya harus berjalan serasi tanpa tumpang tindih. Manusia adalah atom dan ilmu merupakan aksiden. Sepertihalnya aksiden atom memiliki pelbagai aspek lain yang menyusunnya. Meskipun ilmu berasal dari satu Tuhan, namun eksistensi yang dapat dipersepsi manusia sangat ditentukan oleh elemen-elemen yang melekat padanya. Oleh karena itu, sejatinya nilai-nilai yang melekat pada aksiden inilah yang memvisualkan ilmu dalam diri seseorang. Jika seseorang mulai memikirkan eksistensi alam tanpa ada keimanan yang mendasarinya, maka sangat mungkin akan melahirkan konsep alam sebagai ketidaksengajaan yang teratur. Lain halnya dengan seorang Muslim akan berpikir bahwa alam merupakan produk yang diciptakan oleh Tuhan. Dia akan menolak segala macam asumsi yang mengatakan bahwa alam semesta wujud dengan sendirinya tanpa ada peran Tuhan di situ. Dalam bahasa Nasr, ilmu yang dihasilkan seorang ateis akan menyingkirkan ayat-ayat Tuhan dari alam semesta, sedangkan seorang Muslim akan melihat semesta sebagai ayat-ayat *kawnīyah*-Nya.

C. Penumbuhan Nilai-nilai Islami pada Setiap Proposisi Inti Disiplin

Tahapan selanjutnya adalah proses penumbuhan nilai-nilai Islami pada setiap proposisi inti disiplin keilmuan yang dikaji. Tahap ini sejatinya merupakan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proses penerapan prinsip-prinsip Islam dalam konteks proposisi mendasar disiplin keilmuan yang dikaji. Dalam tahap ini, selain penentuan proposisi disiplin keilmuan yang akan dikaji, yang perlu diperhatikan dalam melegitimasi tahap ini adalah wilayah kajian yang dilakukan: apakah metafisika, epistemologis, syari'ah ataupun etika?

Kedua proses tersebut menurut Arif setidaknya dilakukan dengan menggunakan lima pendekatan. *Pertama*, pendekatan filosofis. Tahap ini memfokuskan prosesnya pada pengkajian filosofis konsep atau asumsi-asumsi dasar dari setiap disiplin ilmu yang dijadikan objek Islamisasi. *Kedua*, historis. Proses yang berjalan berkisaran pada penelusuran historis dan konteks sosial moral para cendekiawan Muslim terdahulu serta bagaimana mereka menyikapi setiap poin pada objek. *Ketiga*, filologis. Pendekatan ini mendeskripsikan secara komprehensif manuskrip, karya atau pernyataan para ulama terhdahulu mengenai persolan yang dikaji. *Keempat*, apologetik. Ia berpusat pada cek silang (*cross check*) antara temuan-temuan dalam sains dan prinsip-prinsip dasar dalam Islam. Prinsip yang dimaksud berupa *naṣṣ* maupun penjelasan dari para ulama terdahulu. Jika temuan tersebut terindikasi berlawanan dengan prinsip-prinsip ini maka ia otomatis ditolak. *Kelima* pendekatan praktis, yaitu implementasi nilai dan prinsip-prinsip pokok dalam Islam dan secara sistematis diterapkan dalam konteks pembacaan atau penerapan ilmu. Oleh karenanya, meskipun secara teoretis Islamisasi mencakup proses purifikasi dan induksi, namun dalam pelaksanaannya diejahwantahkan melalui lima pendekatan: filosofis, historis, filologis, apologetis dan praktis.[70]

[70] Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, ada beberapa prinsip ataupun proposisi mendasar yang dipegang dalam proses Islamisasi ilmu pada tahap ini. Hal-hal tersebut berupa:

1. Otoritas dan Kritik Narasumber

Mendengar kata otoritas dan kritik narasumber yang pertama kali terdetik dalam pikiran penulis adalah suatu rangkaian (*sanad*) keilmuan yang autentisitas dan kualitasnya terjaga dari sumber awal hingga akhir. Otoritas merupakan salah satu kelebihan yang dimiliki umat Islam dalam sejarah perkembangan keilmuannya. Untuk menyebut contoh, dalam uji validitas ḥadīth dikenal lima syarat utama, yang dapat diklasifikasikan ke dalam tiga hal. *Pertama*, berkaitan dengan otoritas dan kualifikasi periwayat, yang meliputi sifat jujur (*al-'adālah*) dan teliti (*al-ḍabṭ*). *Kedua* berkenaan dengan kontinuitas ketersampaian riwayat (*ittiṣāl al-sanad*). *Ketiga*, berhubungan dengan kualitas *sanad* ataupun isi ḥadīth (*matan*), yaitu: terhindar dari proses penyimpangan (*al-salāmah min al-shudhūdh*) dan kecacatan periwayatan (*al-salāmah min al-'ilal*).[71] Jika kelima hal ini terakumulasi, maka barulah suatu ḥadīth dapat diterima autentisitasnya. Terlepas dari itu, apabila kita perhatikan kualifikasi pertama, maka akan ditemukan bahwa syarat otoritas seorang *reporter* ditentukan oleh kejujuran (*al-'adālah*) dan ketelitian (*al-ḍabṭ*). Dengan kata lain, selain faktor inteligensi, otoritas seorang periwayat mengharuskannya memiliki keimanan dan *akhlāq* yang baik dan benar.[72] Aspek ini

[71] 'Amr Abd al-Mun'in Salīm, *Taysir 'Ulūm al- Ḥadīth Li al-Mubtadi'īn* (Kairo: Maktabah Ibn Taymīyah, 1997), 14-17.

[72] Dalam hal ini Hamid pernah mengutip ḥadīth yang berbunyi: *inna hādhā al-'ilm dīn, fa unẓurū 'amman ta'khudhūna dīnakum*, yang artinya: sesungguhnya ilmu ini adalah agama. oleh karena itu, perhatikanlah dari siapa kalian mempelajari persoalan agama kalian. Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018). Lihat juga: Imām Abū Hātim Muḥammad ibn Hibbān, *Kitāb al-Majrūḥīn*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi sangat penting, karena perilaku seseorang merupakan cerminan tingkat keimanan dan keilmuannya, begitu halnya dengan tingkat akhlak seorang pembawa informasi akan mempengaruhi kejujuran dalam menyampaikan hal tersebut.

Ketersampaian riwayat al-Qur'ān sampai saat ini juga merupakan bukti akumulasi syarat-syarat di atas. Menurut Armas, hadirnya Muḥammad sebagai *reporter* sekaligus *mufassir* awal dari kandungan al-Qur'ān menunjukkan bahwa akal tidak bisa dibiarkan melanglang buana begitu saja. Sebagaimana diketahui, jika para sahabat mendapati ketidakpahaman mereka langsung merujuk kepada Nabi, ataupun sahabat lain yang mendengar penjelasan langsung darinya. Seandainya tidak ditemukan penjelasan dari Nabi, mereka mencoba mencari penjelasan dengan kriteria tidak menyalahi keterangan lain yang berkaitan dengan permasalahan yang dihadapi.[73] Ringkasnya, ketika menyuguhkan interpretasi al-Qur'ān, setidaknya sahabat melakukan hal-hal berikut: pertama, mereka meneliti adanya ayat-ayat lain yang saling menafsirkan; merujuk penafsiran Rasul; sekiranya tidak ditemukan penjelasan al-Qur'ān dan ḥadīth, mereka berijtihad dengan merujuk pendapat sahabat lain yang lebih memahami. Begitu pula yang dilakukan generasi setelah mereka (*tābi'īn*). Bahkan al-Tabārī (w. 310/922), yang merupakan penulis *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān* juga melakukan hal yang sama, yaitu: penggunaan *isnād* dalam menyuguhkan penafsiran atas al-Qur'ān. Ini menunjukkan dengan jelas bahwa tafsir tidak sembarangan dan tetap merujuk pendahulu yang lebih otoritatif.

---

min al-Muhadditsīn wa d-Dhu'afā' wa al-Matrūkīn, ed. Mahmūd Ibrāhīm Zāyed, vol. 1 (Halb/Aleppo: Dār al-Wa'y, 1396 H), 21-23.

[73] Dalam hal ini Adnin mengutip penjelasan Ibn Kathīr dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.th.), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pertanyaan selanjutnya, secara keilmuan siapa dan apa kriteria seseorang bisa disebut cakap untuk merepresentasikan otoritas cendekiawan Muslim? Untuk menemukan jawaban dari pertanyaan tersebut, perlu kiranya penulis merujuk penjelasan Adnin Armas dalam artikelnya *"Hermeneutika" al-Quran atau Tafsir al-Quran,*. Di situ, Armas mengutip beberapa kualifikasi atau disiplin keilmuan yang harus dimiliki seseorang untuk dapat dikategorikan sebagai *mufassir* yang otoritatif. Di antara keilmuan tersebut meliputi bahasa Arab, ḥadīth, ragam-bacaan (*al-qirā'ah*), sejarah (*tārīkh*), sebab turun (*asbāb al-nuzūl*), abrogasi ayat (*al-nāsikh wa al-mansūkh*), jelas dan samar (*al-muḥkam wa al-mutashabbih*), hukum (*aḥkām*), keagungan (*ī'jāz*), analisa grammar (*i'rāb*), sisi-sisi menakjubkan (*gharā'ib*), kehebatan (*faḍā'il*), ayat-ayat yang sulit (*mushkil*), perumpamaan-perumpamaan (*amthāl*), kosakata (*mufradāt*), makna al-Qur'ān (*al-wujūh wa al-naẓā'ir fī al-Qur'ān*) dan sebagainya.[74]

Penguasaan atas ilmu-ilmu tersebut akan menentukan tingkat kredibilitas seorang *mufassir* (baca: cendekiawan Muslim), serta menjaga mereka untuk tidak sesuka hati menafsirkan al-Qur'ān. Kredibilitas ini selain membatasi individu, juga mengontrol produk penafsiran yang dihasilkan dari kemungkinan munculnya tafsir-tafsir liar. Selain pelbagai prasyarat di atas, para ulama terdahulu juga telah menetapkan beberapa syarat lain yang berkaitan dengan agama dan akhlak, yaitu mempunyai akidah yang benar serta berkomitmen dalam menjalankan kewajiban agama dan akhlak dalam Islam. Sambil mengutip pendapat al-Ṭabarī, Armas menilai bahwa prasyarat terakhir merupakan syarat utama seorang *mufassir*. Orang

[74] Adnin Armas, dalam ""Hermeneutika" al-Qur'ān atau Tafsir al-Qur'ān", *Islamia*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang akidahnya rusak tidak diterima untuk mengurusi permasalahan duniawi, apalagi penafsiran al-Qur'ān. Seluruh prasyarat tersebut tergolong berat, oleh karenanya tidak sembarang orang dapat begitu saja menafsirkan al-Qur'ān. Bagi Armas, prasyarat tersebut juga yang membedakan tafsir dan hermeneutika sebagai pendekatan dalam studi al-Qur'ān.[75]

Melalui uraian di atas, tampak jelas bahwa dalam tradisi keilmuan Islam, khususnya ilmu *tafsīr*, otoritas merupakan aspek yang dijunjung tinggi, baik dari segi penguasaan keilmuan ataupun tingkat keimanan yang divisualkan dalam bentuk akhlak dan perilaku. Secara filosofis, ini mengisyaratkan bahwa untuk mencapai suatu pemahaman yang benar, seorang cendekiawan harus menselaraskan antara ilmu, iman dan amal. Melalui integrasi ketiga hal tersebut, para cendekiawan Muslim terdahulu mampu melahirkan suatu tradisi keilmuan yang dituangkan dalam satu metodologi yang *tawḥīdī*. Karya-karya mereka telah menyuguhkan suatu cara untuk menyatukan pelbagai disiplin ilmu, metodologi dan aplikasinya sekaligus. Inilah kenapa, setiap berbicara tentang otoritas keilmuan seorang ulama, maka tidak bisa begitu saja menafikan pelbagai cabang keilmuan lain yang berkaitan dengannya, tentunya dengan pemahaman yang benar tentang Tuhan dan ciptaan sebagai dasar validitasnya. Oleh karena itu, kenapa Husaini mencoba membandingkan antara metodologi tafsir dan hermeneutika. Ia menulis "gagasan Schleirmacher bahwa penafsir bisa mengerti lebih baik daripada pengarang, tidak

[75] Dengan standar ini tafsir tidak seperti hermeneutika. Jika tafsir memiliki persyaratan yang sangat ketatm, maka dalam hermeneutika produk penafsiran dibuka seluas-luasnya dan siapa saja memiliki hal dalam menginterpretasikan teks.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tepat untuk diaplikasikan kepada al-Qur'ān".[76] Sehingga dalam tradisi keilmuan Islam, tidak ditemukan seorangpun *mufassir* yang mengatakan bahwa dirinya lebih paham dari penafsir lainnya, terlebih lagi dari "pengarang" al-Qur'ān, Tuhan.

Selain itu, bagi Husaini, sikap sarjana Muslim kontemporer yang meragukan otoritas keilmuan ulama *salaf* ataupun menyamakan kemampuan di antara mereka, merupakan orang-orang yang tidak kritis dalam mengadopsi produk pemikiran Barat. Dalam artikelnya *Hermeneutika dan Problema Teks Bible*, Husaini menyatakan bahwa trauma sejarah Barat yang memaksa para ilmuwan dan pemikir untuk "mensubordinasikan dan menundukkan semua pemikirannya kepada teks Bible dan otoritas Gereja" telah melahirkan benturan pemikiran di kalangan cendekiawan mereka. Perselisihan inilah yang melatarbelakangi pergeseran pemahaman tentang agama di Barat. Perubahan pandangan ini memaksa Gereja untuk lebih sekuler, melalui pelepasan unsur-unsur sosial, kultur dan perpolitikan dari gereja, dan hanya menyisakan urusan peribadatan kepada diri masing-masing individu. Hal semacam ini oleh Husaini disebut sebagai asal mula sekularisasi di Barat, untuk kemudian digeneralisasikan ke seluruh agama lain, termasuk Islam.[77]

Menurut Husaini, meskipun terjadi interaksi antara seorang cendekiawan Muslim dan sosio-kultural masyarakat, tapi interaksi itu tidak banyak

---

[76] Dengan alasan yang sama ia juga menolak ide Dilthey yang menyatakan bahwa pemilik otoritas atas makna teks adalah sejarah, bukan pengarang. Gadamer yang menilai bahwa penafsir dan teks selalu dipengaruhi oleh konteks sejarah dan tidak mungkin ada tafsir teks yang netral. Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 28-57.

[77] Di antaranya: Gelileo Galilei (1546-1642) dan Nicolaus Copernicus (1473-1543), bahkan Giordano Bruno (1548-1600), salah seorang pengagum Copernicus sampai dibakar hidup-hidup. Selain itu, setidaknya ada tiga alasan dasar yang memicu benturan pemikiran ini. 1). trauma sejarah, khususnya dominasi Kristen di era pertengahan. Kedua, problematika teks Bible. Ketiga, persoalan teologis Kristen. Adian Husaini, "Hermeneutika dan Problema Teks Bible", *Islamia*, vol. 1, 2004. Adian Husaini, "Mengapa Barat Menjadi Sekular-Liberal?".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempengaruhi otoritas keilmuan mereka. Adanya interaksi hanya menjadi faktor yang memperkaya wawasan, bukan menentukan cara berpikir. Meskipun Imam Abū Hanīfah, Mālik, Shāfi'i dan Ibn Ḥanbal memiliki corak berpikir yang tidak sama, namun mereka tetap menjadikan konsep-konsep dasar dalam Islam sebagai panutan utama. Perbedaan mereka pun hanya berkisaran hal-hal *ijtihādīyah*, bukan *uṣūl* dalam agama, di sini letak universalitas makna-makna dalam al-Qur'ān.[78] Singkatnya, INSISTS ingin mengatakan bahwa al-Qur'ān memuat struktur konseptual dasar dan makna yang bersifat tetap dan saling terkait. Sedangkan para *mufassir* hanya menyuguhkan penjelasan berdasarkan kriteria-kriteria keilmuan ataupun akhlak yang telah ditentukan. Oleh karenanya, otoritas keilmuan yang relevan dan dapat diterima untuk interpretasinya pun harus mampu mengintegrasikan unsur-unsur ilmu, iman dan amal.

Lebih tegas, Armas menyebut mereka yang meragukan otoritas keilmuan ulama dan menyatakan ada unsur politis, sebagai *loss of adab*. Penyebutan sebagai hilangnya etika epistemik dilatarbelakangi oleh adopsi mereka terhadap metode ataupun data-data yang memperkuat argumentasi dari tokoh-tokoh yang moralnya bermasalah. Bagi Armas, individu dengan moral bermasalah menilai bahwa ilmu pengetahuan itu bebas nilai (*value free*), sehingga moral tidak mempengaruhi pemikiran. Merujuk kajian ilmu ḥadīth, individu semacam ini menurutnya tidak patut dijadikan pertimbangan ketika mendiskusikan suatu hal guna mencapai kebenaran hakiki, utamanya tentang agama. Dalam Islam, misi yang diemban dalam pencapaian ilmu adalah peningkatan kualitas ketakwaan dan iman, sehingga

[78] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kualitas moral yang dimiliki seorang ulama lebih dipertimbangan dibandingkan dengan ilmunya.[79]

Secara umum dapat disimpulkan bahwa INSISTS menawarkan satu proposisi atau prinsip yang mesti dipegang dalam tahap ini, yaitu: menjunjung otoritas keilmuan seorang integral (*tawḥīdī*). Tentang siapa yang berkualifikasi dalam menggunakan pendekatan semacam ini, bagi INSISTS mereka adalah para cendekiawan yang mempunyai akidah yang benar dan komitmen atas segala ajaran Islam dalam bentuk pola pikir dan perbuatan; dapat mengkomunikasikannya dengan pelbagai ilmu pengetahuan yang diperlukan dalam suatu persoalan; serta menguasai bermacam bidang studi keilmuan secara mendalam, utamanya yang berkaitan langsung dengan objek yang dikaji.

2. *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai Standar Etika Epistemik

Berbicara tentang *legal principles* (*uṣūl al-sharī'ah*) tentunya tidak akan mungkin untuk memisahkan dengan kajian mengenai *maqāṣid al-sharī'ah.*[80] Pesoalan utama dalam hal ini berupa persoalan mengenai skala prioritas dalam Islam. Oleh karena itu dalam hal ini terdapat tiga skala: *al-ḍarūrīyah, al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah.*[81] *Pertama, al-ḍarūrīyah* adalah tujuan yang eksistensinya

---

[79] Dalam hal ini Adnin mengutip ḥadīth *inna hādhā al-'ilm dīn, fa unẓurū 'amman ta'khudhūna dīnakum*. Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal* (Jakarta, GIP, 2003), 79.

[80] Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya: 19 Nopember 2018).

[81] Pembagian tiga tingkatan ini sejatinya telah diawali oleh Imām al-Juwaynī, kemudian diperinci oleh muridnya, Imām al-Ghazālī menjadi *ḍarūrīyāt al-khamsah* (menjaga agama (*ḥifdh al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*) dan harta (*al-māl*). Aḥmad Raysūnī, *Naẓāriyat al-Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind al-Imām al-Shāṭibī* (Virginia, IIIT, 1995), 50-55. Abū Iṣhāq Ibrāhim b. Mūsā b. Muḥammad al-Shāṭibī, *Al Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2 (Bayrūt: Dār Ibn 'Affān, 1997), 7. Selain itu ada pula pengklasifikasian lain, di antaranya, seperti berdasarkan wilayah cakupannya, Ibn 'Āshūr membaginya menjadi *al-'ām* dan *al-khāṣ*, ataupun menurut cakupan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mutlak perlu, ketiadaannya akan berimplikasi hilangnya hidup ataupun kehidupan serta kerusakan tatanannya.[82] Hal ini kemudian dikenal dengan istilah *al-ḍarūrīyāt al-khamsah* (lima kebutuhan primer).[83] *Kedua, al-ḥājīyah* merupakan tujuan yang isi utamanya berkisaran pada penghindaran dari segala kesulitan dan halangan yang mengancam implementasi *al-ḍarūrīyah*. Hal ini menggambarkan andanya bentuk fleksibelitas agama dan ilmu dalam Islam ketika memandang permasalahan yang dihadapi umat. *Ketiga, al-taḥsīnīyah,* yaitu unsur pelengkap bagi dua poin sebelumnya. Ia berperan sebagai penjaga kepantasan dan keserasian keduanya dengan sosio-kultural. Jadi, ciri khas yang dimiliki *maqāṣid al-sharī'ah* hal ini adalah petunjuk *shara'* sebagai standar baku dalam *maqāṣid al-sharī'ah.*

Dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan, unsur-unsur *al-ḍarūrīyah* (primer), *al-ḥājīyah* (sekunder, pelengkap) dan *al-taḥsīnīyah* (tersier, penjelas) secara berturut-turut ditempati oleh hakikat, *worldview* dan metode ilmu pengetahuan. Susunan ini bagi INSISTS menggambarkan eksistensi primer sebagai akar dari adanya sekunder dan tersier. Pelengkap maupun penjelas tidak dapat menghapuskan sesuatu yang pokok.[84] Sebaliknya, jika *ḥājīyāt* dan *taḥsīnīyat* tidak

---

bahasan al-Ghazālī membaginya menjadi *mu'tabarah*, *mulghah*, dan *mursalah*. Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Ashūr,, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Oman: Dār al-Nafāis, 2001), 279. Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Iskandāriyah: Dār al-Matnu'at al-Jāmi'ah, t.th.), 199-202.

[82] Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt,* 7.

[83] Ibid.

[84] Dalam kesempatan lain al-Shāṭibī menyebutnya sebagai *al-aṣl* dan *al-tābi',* terkadang menyebutnya *maqsad al-awal* dan *maqsad al-thānī*, atas dasar keterkaitan antar masing-masing tingkatan. Ulama lain mengistilahkannya dengan istilah *ta'abbudi* dan *ta'aquli*, sebagaimana perintah diwajibkannaya salat, maksud awalnya atau yang bersifat *ta'abudi* adalah menjaga agama dengan mentaati perintah Allah dan maksud-nya agar terhindar dari perbuatan keji dan munkar. Ibid., 14-15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ada, maka tidak dapat menghilangkan *ḍarūrīyāt*, sebab fungsi keduanya sebagai pendukung dan penjelas unsur yang disebut terakhir.

Nirwan Safrin menilai bahwa para cendekiawan Muslim, khususnya yang mencoba melakukan penerapan syariat, sadar akan pentingnya konsep *maqāṣid*. Ia mencontohkan kasus Sayyid Quṭb, yang sering dinilai sebagai penggerak fundamentalisme Islam kontemporer, menegaskan bahwa syariat merupakan sekumpulan peraturan dan nilai-nilai yang tidak pernah berubah, sumbernya al-Qur'an dan Sunnah. *Maqāsid al-sharī'ah* dibedakan olehnya dengan fikih. Jika fikih memberi ruang gerak agar dapat beradaptasi dengan perubahan waktu dan lingkungan, maka syariat sifatnya *thābit* (*constant*). Meskipun demikian, menurut Armas perubahan pada fikih tidak akan ditolak selama masih dapat ditoleransi dan masih dalam kerangka besar *maqāṣid al-sharī'ah*.[85]

Dengan demikian, apa yang ingin dinyatakan INSISTS adalah ciri khas *maqāṣid al-sharī'ah* dalam Islam terletak pada penggolongan tingkatan kemaslahatannya (*al-ḍarūrīyah, al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah*), dan seluruhnya bermuara pada tuntunan syariat. Jika ada maslahat lain yang meniadakan atau mengesampingkan persoalan agama, maka ia akan dinomerduakan. Dalam kaitannya dengan proposisi dalam Islamisasi ilmu, maka hal ini setidaknya mengkonfirmasi tiga hal. *Pertama*, menyatakan bahwa kemaslahatan yang seharusnya dilahirkan oleh suatu cabang ilmu pengetahuan bukan kemaslahatan semu. Penerapan ilmu pengetahuan dan segala pertimbangan yang dimunculkan

[85] Dina Abdulkader, *Social Justice in Islam* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000), 32. Nirwan Safrin, "Syari'at Islam: Antara Ketetapan Nas dan Maqasid Syari'ah", *Islamia*, vol. 1, no. 1 (2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

darinya harus secara nyata memberikan manfaat dan menolak segala macam bahaya. *Kedua*, kemaslahatan yang dihasilkan harus bersifat umum. Penerapan prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* harus memberi manfaat bagi mayoritas umat manusia. *Ketiga*, penetapan prinsip-prinsip dasar dalam *maqāṣid* tidak boleh bertentangan dengan *naṣṣ* maupun *ijmā' al-'ulamā'*.[86]

Dalam proses pengekstrakan nilai-nilai mendasar dari *naṣṣ* dikenal istilah *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. *Naṣṣ qaṭ'ī* adalah dalil yang menunjuk makna dan tidak memungkinkan terjadinya *ta'wīl*. Ia memiliki kekuatan argumentatif makna (*ḥujjah*) tetap serta mendukung prinsip-prinsip universal.[87] Dalil semacam ini tidak lagi memerlukan adanya *ijtihād* dalam memahaminya. Oleh karena itu, ia termasuk dalam golongan *thāwābit* (*hard core*) dan untuk selanjutnya dapat digunakan sebagai dasar hukum. Di lain pihak, dalil-dalil yang penunjukkan maknanya adalah *zannī* masih memungkinkan adanya kemungkinan untuk di-*ta'wil*, dan dialihkan maknanya kepada makna lain, termasuk ungkapan-ungkpan yang mengandung lafal *mushtarak*,[88] *'ām* dan *muṭlaq*. Jadi, bagi *naṣṣ* yang kekuatan *ḥujjah*-nya *ẓannī* dan merupakan penjabaran dari pelaksanaan prinsip-prinsip universal, memerlukan *ijtihād* dalam menentukan makna yang sebenamya (*mutaḥawwil*). Seringkali di dalam model yang semacam inilah terdapat pelbagai perbedaan pendapat di kalangan mujtahid.[89]

Dalam penjabaran tentang *maqāṣīd al-sharī'ah*, al-Shāṭibī mengklasifikasikannya menjadi *thābit* dan *mutaghayyir*. Keduanya memayungi

---

[86] 'Abd al-Wahhāb Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kūwayt, Dār al-Qalam, 1977), 86-87.
[87] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih* (Ciputat: Lagos Wacana Ilmu, 1997), 32.
[88] Satu kata yang memiliki lebih dari satu padanan makna.
[89] Khallaf, *'Ilm Uṣūl*, 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pelbagai elemen dalam Islam, seperti: akidah, ibadah, akhlak, muamalah, perpolitikan, budaya, ilmu, maupun perbuatan. Tingkat prosentase perbandingan keduanya dalam sertiap persoalan sangat bervariasi. Untuk menyebut contoh, ada yang dominan pada elemen *thābit*-nya seperti pada persoalan akidah, *tawḥīd* maupun keimanan, dalam kelanjutannya persoalan ini dikenal sebagai ranah *uṣūl* dengan sifat utamanya eksklusif.[90] Sebaliknya ada yang unsur *mutaghayyir*-nya lebih dominan, seperti aspek muamalah dalam sosial kemasyarakatan, budaya, ekonomi, dan pendidikan. Ada pula yang prosentase keduanya seimbang, seperti persoalan hukum fikih. Oleh karena beberapa sebab, kedua persoalan yang disebut terakhir oleh para ulama disebut sebagai persoalan *furu'*. Ruang inilah yang menerima perubahan (inklusif), terlebih lagi pada poin muamalah sosial kemasyarakatan.

Dari penjelasan di atas tampak yang dimaksud *thābit* dalam ilmu adalah unsur-unsur manfaat yang diinterpretasikan dalam bentuk tiga tingkat prioritas dari *maqāṣid al-sharī'ah*. Ilmu dalam Islam harus menghadirkan manfaat. Ia harus harus hadir sebagai standar etis epistemik dalam ilmu, yang berimplikasi pada pengedepanan unsur-unsur metafisika (ontologis). Selain nilai-nilai intelektual kognitif *(cognitive value*) dalam ilmu, *maqāṣid* meniscayakan kehadiran pemahaman tentang hakikat wujud, moralitas, pengajaran, kebudayaan, etika yang kesemuanya sebagai bentuk pengagungan atas Pencipta semesta dan pemenuhan amahan atas semua penghuni semesta ini. Dalam kacamata INSISTS, sains di Barat

[90] Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 21-24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak memiliki *maqāṣid* (*has no sense of higher transcendent purpose in science*) yang lebih dari sekadar pemenuhan tuntuan jasmani.

Dari segi ontologis, Islam memandang aksiologi ilmu sebagai berlandaskan nilai-nilai yang tidak hanya materi, namun juga penuh akan spiritualitas. Jadi, ilmu hanya akan disebut sebagai sains hanya jika telah memiliki unsur guna positif baik secara fisikal maupna metafisik. Hal semacam inilah tampaknya yang melatarbelakangi oleh Arif dalam menyebut *maqāṣid al-shārī'ah* sebagai *uṣūl al-shārī'ah* (*legal/ethical principle*) atau proposisi legelitas (etis) dalam Islamisasi ilmu, yang terdiri dari agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Satu proposisi yang menyatakan bahwa *al-dunyā mazra'at al-akhīrah* (dunia adalah ladangnya akhirat).

3. Restrukturalisasi Bahasa

Dalam Islamisasi ilmu peran bahasa sangat besar. Ia menunjukkan pelbagai istilah dengan konsep khusus pada tiap katanya, serta dalam masing-masing konsep terdapat banyak nilai yang bersemayam. Nilai-nilai inilah yang kemudian berperan besar dalam proses Islamisasi ilmu. Sebagai contoh, hadirnya konsep *wujūd* (tentang *ḥaqq* dan *ḥaqīqah*) yang menggantikan posisi "ada" dalam bahasa mengidentifikasikan bahwa ada perluasan spektrum makna dari terma. Awalnya berkonotasi sesuatu empiris menjadi realitas yang terlihat (empiris) dan tidak terlihat (transempiris). Lebih detail, Zarkasyi menyebutkan perbedaan kata "ada" dan "wujud". Baginya, ada pada masa pra-Islam bermakna menjadi, sesuatu yang ada dan mengada. Kata ini juga berkonotasi isi, tentunya merujuk pada sesuatu yang material atau kebendaan secara fisik yang meruang dan mewaktu. Konsep semacam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini berubah setelah munculnya Islam. Hadirnya kajian dalam *taṣawwuf* dan *kalām* mendorong konsep ini untuk menjelma menjadi suatu entitas tersendiri yang merefleksikan suatu cara pandang alam metafisik Islam yang berkaitkan dengan konsep *al-mawjūd* (eksistensi) secara lahir dan batin. Hal serupa juga terjadi pada beberapa terma lain, seperti: Nafsu (*nafs*), ilmu (*'ilm*), akal (*'aql*), alam (*alam*), paham (*fahm*), yakin (*yaqīn*), ilham (ilhām), zikir (*dhikr*) dan sebab (*sabab*).[91]

Penggunaan istilah-istilah di atas mengidentifikasikan bahwa dalam masyarakat bahasa didominasi oleh konsep-konsep asing, yang secara tidak langsung telah mengganti identitas asalnya dengan yang baru. Ini menggambarkan adanya perubahan makna kebahasaan dalam suatu lingkup masyarakat yang terpapat nilai-nilai asing yang masuk. Kasus ini hanya sekadar contoh kecil, sebab hal serupa juga terjadi di dunia lain seperti Turkey, India, Persia dan beberapa daerah lain.[92]

Ditinjau dari sifatnya, pengetahuan terbagi menjadi konseptual (*al-taṣawwur*) dan proposisi (*al-taṣdīq*). Jika keduanya dihubungkan, maka akan ditemukan titik temu pada penggunaan bahasa sebagai media komunikasi. Ini karena konsep maupun proposisi lahir dari proses komtemplasi pikiran manusia. Berpikir merupakan proses berbicara kepada batin sendiri. Berkomunikasi memerlukan media berupa untaian kata. Dalam proses berpikir maksud kata-kata, dengan konsepnya masing-masing, sebagai perantara harus sudah dipahami dan dimengerti. Pemahaman akan melahirkan pengertian, dengan mengerti artinya

---

[91] Hamid Fahmy Zarkasyi, "*Worldview Islam* (*Asas Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer*)", Seminar Kajian Ilmiyah Sosial Politik Islam, Islam dan Tantangan ilmu Sosial, (FISIP Universitas Indonesia: 28 Nopember 2008), 8-9.
[92] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seseorang telah memahami atau mampu menangkap inti dan arti dari suatu gagasan. Mengerti artinya telah memiliki ide atau gagasan dalam batin tentang suatu hal. Jadi pengertian merupakan suatu visualisasi makna pengetahuan abstrak dalam diri manusia tentang suatu realitas.

Dalam kaitannya dengan Islamisasi ilmu kontemporer, konsep bahasa memerankan peran vital dan akan sangat berpengaruh terhadap konsep berpikir. Oleh karena berpikir merupakan proses pencapaian makna tentang suatu hakikat tertentu yang terjadi dalam diri, maka manusia tidak akan mengetahui apa yang sedang dipikirkan orang lain. Untuk mengetahuinya, maka pengertian dalam diri tersebut harus diwujudkan dalam bentuk uraian yang dinyatakan. Pernyataan ini berupa penyampaian makna dalam bentuk tanda-tanda, baik lisan ataupun isyarat lain. Di sinilah peran penting bahasa hadir menjelaskan suatu makna yang tersembunyi dalam diri. Dari bahasa pula sejatinya proses Islamisasi terhadap cara pandang metafisis, epistemologis dan tata nilai dimulai.[93]

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah: bukankah Islamisasi bahasa yang seperti itu sama seperti "Arabisasi" bahasa? Menyikapi hal ini, Zarkasyi menegaskan bahwa Islamisasi bahasa tidak sama dengan arabisasi sebagaimana sering disalahpahami oleh kebanyakan orang. Islamisasi bahasa bukan mengganti istilah-istilah keilmuan dengan bahasa Arab, tapi proses yang mensyaratkan perubahan cara pandang dan pemahaman atas makna suatu istilah kebahasaan dengan menjadikan konsep dasar dalam Islam tentang istilah-istilah tersebut

[93] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018). Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018)..

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai patokan.[94] Ini jelas berbeda dengan arabisasi bahasa yang merubah bahasa lokal yang dipergunakan dalam suatu diskursus keilmuan menjadi bahasa Arab. Islamisasi bahasa sangat menekankan segala macam pergeseran ideologi dan cara pandang orang yang bersangkutan. Oleh karenanya Islamisasi bahasa tidak mensyaratkan penterjemahan bahasa lokal menjadi Arab, tapi yang terpenting adalah pergeseran pemahaman dari makna yang terkandung dalam istilah-istilah yang dipergunakan. Pergeseran makna dari ateistik, sekuler, liberal menuju makna yang lebih Islami dan memiliki hubungan dengan konsep-konsep dasar dalam Islam.

Islamisasi bahasa menurut Zarkasyi telah terjadi dalam sejarah Islam sejak era Nabi. Contoh yang paling jelas adalah adanya perubahan makna kata salat dari makna awalnya sekadar doa menjadi rangkaian ritual yang dimulai dari *takbīrat al-ikrām* dan diakhiri *salām*. Begitu halnya dengan istilah-istilah semacam zakat (*zakāt*), ilmu (*'ilm*), puasa (*ṣawm*), nafsu (*nafs*), akal (*'aql*), zikir (*dhikr*), kalbu (*qalb*), pikir (*fikr*), paham (*fahm*), jasad (*jasd*), kuliah (*kullīyah*), ilham (*ilhām*), roh (*rūḥ*), sadar (*sadr*: dada), yakin (*yaqīn*), alam dan pengalaman (dari *'ālam*), hikmah (*hikmah*), adab (*adab*), zalim (*ẓulm*) dan adil (*'adl*). Dalam bahasa Arab pra-Islam ataupun Barat Modern, istilah-istilah tersebut menurut Naṣr telah didominasi oleh epistemologi sensualis dan empiris. Suatu cara pandang yang telah mereduksi realitas dunia pengalaman kepada indra, dampaknya makna seluruh istilah tersebut dibatasi oleh makna realitas tampak dan menghilangkan konsep realitas Tuhan.

[94] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Konsekuensi dari perubahan paradigma makna realitas ini menurutnya adalah "bencana".[95]

Ini mengisyaratkan bahwa dalam bahasa Arab pun setiap kata yang telah memiliki pengertian masing-masing dengan munculnya cara pandang Islam dengan segala macam konsepnya telah membawa arti baru. Sebuah pengertian baru yang tidak hanya mengandung pengertian tapi juga memiliki nilai-nilai, misi, hakikat, tujuan dan tentunya makna baru yang lebih menggambarkan nilai-nilai dasar dalam Islam. Oleh karena itu, tidak mungkin untuk mengatakan Islamisasi bahasa menjadi arabisasi bahasa, sebab bahasa Arab juga menjadi objek dari Islamisasi ini. Bahkan, jika Arabisasi bahasa tetap dipaksakan, maka hal ini akan mengaburkan makna-makna dalam bahasa Arab yang telah diislamisasi dan akan menimbulkan suatu proses pribumisasi (*Indigenization*) atau memaksakan nilai-nilai budaya Arab ke dalam bahasa. Hal semacam ini menurut Zarkasyi malah akan mendistorsi nilai-nilai Islami yang sudah inheren dalam bahasa Arab itu sendiri.[96]

Islamisasi makna bahasa sendiri sejatinya telah terjadi dalam al-Qur'ān. Contoh yang paling sering didengar adalah istilah *akramakum* (atau: *karīm*) yang dalam tradisi Arab pra-Islam bermakna kemuliaan yang disebabkan garis keturunan atau nasab keluarga, dalam al-Hujurāt ayat 13 al-Qur'ān menyuguhkan makna baru mengenai sebab kemuliaan yang dimiliki oleh manusia, yaitu: tingkat ketakwaan mereka (*atqākum*) terhadap Tuhan. Ini mengisyaratkan bahwa al-Qur'ān telah meletakkan fondasi awal dari Islamisasi, yaitu: Islamisasi makna bahasa. Caranya

[95] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018). Baca juga Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (New York: SUNY Press, 1993), 7, 20.
[96] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan merubah struktur konsep dari istilah-istilah kunci masyarakat jahiliah secara radikal, hingga akhirnya melahirkan perubahasan besar-besaran semua aspek semantik dalam bahasa Arab jahiliah saat itu, menjadi bahasa Arab yang penuh akan makna yang disesuaikan dengan nilai-nilai Islam. Melalui perombakan struktur jaringan makna konsep-konsep inti yang tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam, telah secara bertahap melahirkan konsep baru.

Di Indonesia proses Islamisasi semacam ini juga pernah terjadi. Untuk menyebut contoh adalah bagaimana langkah walisongo mendakwahkan Islam di pulau Jawa. Mereka tidak mengajarkan Islam dengan serta merta merubah tatanan keyakinan dan ibadah masyatakat Jawa saat itu, tapi justru memulainya dengan Islamisasi konsep-konsep kebahasaan dalam budaya. Para wali mendakwahkan Islam melalui rekonstruksi ulang makna yang terkandung dalam kebudayaan yang sudah ada dan tertanam di tengah-tengah masyarakat. Kebudayaan seperti cerita wayang, tradisi, tembang-tembang dan hal-hal lain yang berbau politeistis ataupun materialistis direkonstruksi ulang menjadi sesuatu yang mengandung makna dan nilai-nilai Islami. Bahasa dalam pewayangan maupun tembang-tembang Jawa dibiarkan tetap berbahasa aslinya (Jawa), namun kandungan dan nilai-nilai yang termuat di dalamnya telah diislamisasi. Oleh karena itu, Islamisasi bahasa tidak sama dengan arabisasi, lebih dari itu, proses ini merupakan satu usaha untuk merekonstruksi ulang struktur nilai, makna dan misi yang terkandung dalam suatu bahasa.

Dalam persoalan ini INSISTS berpegang pada satu proposisi bahwa makna yang terkandung dalam suatu istilah yang secara tidak langsung memiliki

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keterikatan mendalam dalam ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, pendefinisian merupakan satu langkah penting yang tidak bisa dilepaskan. Jadi, jelas sudah kenapa bahasa dalam perspektif INSISTS memainkan peran penting dalam Islamisasi. Melalui pengislaman istilah-istilah kebahasaan, secara tidak langsung telah melakukan suatu rangkaian proses adopsi, eliminasi dan rekonstrutksi ulang tata nilai dan struktur makna yang terkandung dalam suatu istilah. Dari struktur makna kebahasaan yang telah dimasukkan di dalamnya konsep-konsep dasar Islam suatu disiplin keilmuan yang dibangun dari definisi bahasa ini akan secara tidak langsung dibawa kepada penyesuaian konsep secara mendasar kepada nilai-nilai Islami. Jadi, secara filosofis pemilihan suatu istilah kebahasaan untuk mendefinisikan suatu disiplin keilmuan dalam perspektif INSISTS akan melahirkan dampak yang mendalam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

MEKANISME PENERAPAN ISLAMISASI ILMU: TIGA RANAH PERSPEKTIF

Bab ini mengelaborasi berbagai hal yang berkenaan dengan operasionalisasi Islamisasi ilmu. Di sini diterangkan bagaimana mengolah prinsip-prinsip dasar, sebagaimana dibincangkan sebelumnya, menjadi suatu skema pendekatan yang akan mereformulasi suatu ilmu pengetahuan menjadi Islami. Selain itu, disini juga disertakan asesmen penulis yang berkaitan dengan INSISTS dan Islamisasi ilmunya.

A. Mekanisme Islamisasi Ilmu

Sebagaimana disinggung sebelumnya, jika dilihat dari kacamata filsafat maka kita temukan bahwa mekanisme penerapan Islamisasi ilmu meliputi tiga ranah kajian, ontologi, epistemologi dan aksiologi. Berikut penjelasannya:

1. Perspektif Ontologi

Ontologi secara singkat dapat diartikan sebagai suatu kajian keilmuan tentang hakikat sesuatu. Pembahasan sesuatu sesuai hakikatnya akan menuntun kepada satu objek ilmu pengetahuan sebagai sesuatu yang jelas, pasti dan tetap serta tidak relatif dan skeptis. Dalam sains modern, ketika seseorang mengkaji hakikat suatu hal, maka secara tidak langsung ruang lingkup pengamatannya berkisar pada objek yang dapat ditangkap oleh pancaindra. Contohnya, ketika berbicara tentang sains, maka kajiannya menjadi objek yang dapat diobservasi. Hal serupa juga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berlaku bagi fisika, kimia, ekonomi maupun psikologi. Jika persoalan hakikat ditarik jauh ke belakang, maka kita kenal dua pandangan mendasar tentang hakikat. Plato melihatnya sebagai "ide" sedangkan menurut Aristoteles fakta empiris. Persoalan inilah yang tampaknya kemudian menjadi awal mula perselisihan Rasionalisme dan Empirisme di Barat. Terlepas dari perbedaan tersebut, keduanya secara kompak mencoba menawarkan cara untuk menangkap hakikat sesuatu, tidak terkecuali ilmu, yaitu dengan masing-masing mengedepankan aspek yang dinilai penting, baik itu ide atau realitas empiris.[1]

Dalam Islamisasi ilmu, pemaknaan mengenai hakikat juga memerankan posisi sentral. Persoalan pertama adalah model cara pandang siapakah yang dianut INSISTS, apakah Plato dengan ide atau Aristoteles melalui realitas? Menyikapi ini para peneliti INSISTS tampaknya mencoba menghindari tendensi ke Plato maupun Aristoteles. Mereka menyatakan bahwa persoalan tentang hakikat ilmu tidak sekadar apa yang tampak baik melalui pancaindra maupun dunia ide dalam kepala. Ada *The Ultimate Reality* di belakang realitas yang tampak. Faktor realitas pamungkas ini dapat dicapai oleh intelek manusia yang terdiri dari indra, rasio dan intuisi.[2]

Hakikat dari realitas ini disebut sebagai realitas transempiris, yaitu satu hakikat mutlak yang mendasari hadirnya alam (realitas nisbi). Dalam sejarah filsuf

---

[1] Lihat: Plato, *The Republic*, trans. Benjamin Jowett (Los Angeles: Enhanced Media, 2016), book VI, 134-157. Aristotle, "On The Soul", dalam *Great Book of Western World* (Chicago: William Benton Publisher, 1986), 660-665.

[2] Contohnya dapat dilihat "*Worldview Islam* (*Asas Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer*)", Seminar Kajian Ilmiyah Sosial Politik Islam, Islam dan Tantangan ilmu Sosial (FISIP Universitas Indonesia: 28 Nopember 2008). Syamsuddin Arif, *Ilmu, Kebenaran dan Keraguan: Refleksi Filosofis-Historis*. Orasi ilmiah dalam rangka ulang tahun ke-13 INSISTS (Jakarta: 1 Maret 2016).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muslim, realitas ini dikenal sebagai *Wājib al-wujūd*, segala selain yang mutlak ini disebut alam relatif (*relatively real, dependent, contigent, accident* maupun *'araḍ*). Dalam tradisi keilmuan modern, gagasan tengang realitas mutlak yang bersifat transempiris ini ditolak. Ontologi sains modern cenderung mengamini kausalitas Aristoteles, karenanya hakikat diharuskan empiris, sebab realitas transempiris tidak dapat diindra manusia dan dibuktikan eksistensinya.[3]

Pernyataan di atas menggambarkan bahwa INSISTS sejatinya menilai bahwa, secara apriori, setiap pengetahuan menempatkan realitas sebagai objek kajian. Cara pandang terhadap realitas menjelma menjadi basis dari seluruh bangunan keilmuan. Landasan dasar, secara filosofis, epistemologinya sangat berkaitan dengan proposisi-proposisi ontologis mendasar dalam satu teori atau konsep tertentu.

Persoalan selanjutnya, dibangun dari apakah basis ontologis yang ditawarkan INSISTS? Dalam hal ini, Arif mengisyaratkan bahwa basis ontologis mereka dibangun berdasar penerjemahan ungkapan bahwa Tuhan itu *khāliq* (pencipta), *rabb* (pengatur) sekaligus *mālik* (pemilik).[4] Ungkapan ini jelas sangat apologetik dan terkesan memaksakan suatu keyakinan atas keimanan menjadi satu cara pandang. Meskipun demikian, dari ungkapan tersebut dapat tampaknya ia ingin menegaskan arti penting konsep *wujūd* sebagai basis ontologis dalam Islamisasi ilmu. Dengan hadirnya matriks tersebut, masalahnya kemudian berubah menjadi atas dasar penafsiran siapa konsep-konsep tersebut dirumuskan?

[3] Di antara tokoh pemikir sains barat terkemuka yang mendukung paham ini adalah Daniel Dennet, Richard Dawkins.
[4] Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya: 19 Nopember 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menyikapi hal ini INSISTS menyatakan bahwa konsep mereka dibangun berdasar telaah ulang khazanah intelektual Islam yang banyak memuat persoalan tentang realitas dari para cendekiawan Muslim, khususnya para filsuf, ahli kalam dan sufi.[5]

Dari segi kebahasaan, jawaban tersebut tentu bermakna alegoris. Tidak mungkin bagi seorang individu maupun kelompok mampu menelaah dan mengadopsi seluruh gagagan para cendekiawan Muslim yang jamak akan pendapat dan tidak sedikit yang saling bertolak belakang. Oleh karena itu, setelah menelaah pelbagai tulisan para tokoh INSISTS, pemahaman peneliti pun mulai menemukan titik terang dengan pernyataan bahwa INSISTS memandang realitas (*ḥaqīqah*) sebagai sesuatu yang "ada" (*wujūd*) bukan yang "menjadi" (*kawn*).[6] Dengan menyebut realitas sebagai "ada" ini mengindikasikan bahwa INSISTS memandang segala sesuatu sesuai hakikat dasar sebenarnya, bukan sebatas apa yang dapat diobservasi indra.

Konotasi kata ada (*wujūd*) tidak sama dengan keberadaan (*mawjūd*).[7] Untuk memahami perbedaan keduanya pertama-tama dapat kita perhatikan dari dampak lanjutan dari pernyataan bahwa realitas merupakan sesuatu yang "ada", yaitu memunculkan pernyataan bahwa hakikat dari sesuatu itu merupakan satu hal yang satu, tetap dan mutlak. Secara ontologis hal ini memunculkan pandangan bahwa kebenaran hanya satu dan semua nilai-nilai Islam termuat di dalamnya. Gagasan ini

---

[5] Dari pelacakan dari beberapa tulisan INSISTS, tampak beberapa nama yang sering mereka rujuk, seperti: al-Ghazāli, al-Rāzī, Ibn Sīnā, Ibn 'Arabī, al-Jurnānī (dalam karya Arif, *Ilmu, Kebenaran dan Keraguan;* nama-nama tersebut dapat ditemukan dalam beberapa tulisan Zarkasyi seperti *Worldview Islam* (*Asas Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer*), dan Syamsuddin Arif, "Sufi Epistemology Ibn 'Arabī on Knowledge ('ilm)", *Afkar*, vol. 3 (2002), 80-94.
[6] Adnin Armas, *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2015). Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2014).
[7] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menemukan titik terangnya jika kita hubungkan dengan konsep Islam Universal (*al-Islām al-'Āmm*).[8] Dengan menyatakan bahwa Islam itu universal, maka secara otomatis nilai-nilai dan prinsip yang dibawa oleh seluruh Nabi dan Rasul juga satu. Dengan satu nilai hakiki inilah kemudian ilmu dalam Islam dirumuskan dan dikembangkan.

Persoalan ini akan berbeda jika realitas diposisikan sebagai sesuatu yang "menjadi". Kata "menjadi" secara tidak langsung menegaskan satu rangkaian proses yang berlangsung di balik proses men"jadi"nya suatu hal. Hal ini sangat dipengaruhi oleh aspek-aspek lain yang berada di sekitarnya. Sesuai penjelasan Aristoteles tentang empat kausa yang saling mempengaruhi, maka dengan berubahnya unsur-unsur pendukung tersebut eksistensi yang diproduksi pun akan berangsur-angsur berubah. Akhirnya, akan bermuara pada prinsip "segala sesuatu akan berubah, kecuali perubahan itu sendiri".

Secara filosofis, sesuatu yang keberadaannya selalu berubah akan mempengaruhi tingkat objektivitasnya, bahkan karena selalu berubah akan sampai pada ketiadaan objektivitas itu sendiri. Ini tentunya akan melahirkan relativisme dan skeptisisme mutlak (sofistri). Kedua hal itu akan berdampak lebih jauh atas kemunculan pendapat, opini maupun gagasan-gagasan yang dihukumi semata-mata subjektif, parsial dan berakhir pada kesimpulan "demi ilmu pengetahuan apa saja boleh". Perbedaan cara pandang antara INSISTS dan sains modern semacam ini melahirkan dampak yang mendalam mengenai gagasan mereka tentang konsep-

[8] Ibn Taymīyah, *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ liman Baddala Dīn al-Masīḥ*, tahqīq: 'Ālī Ibn Ḥasan, et al., vol. 5 (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1414 H), 341.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsep kunci ilmu pengetahuan. Konsekuensi yang paling kentara adalah munculnya pemetaan antara ilmu Islami dan non-islami. Oleh karena perbedaan mendasar ini, menurut INSISTS, untuk dapat menjadikan satu ilmu menjadi Islami, harus dilakukan proses dewesternisasasi dan induksi nilai-nilai keislaman (Islamisasi) hingga melahirkan satu bangunan keilmuan yang diangun di atas *worldview* yang Islami.

Untuk melihat lebih jauh tentang pengaruh dari perbedaan kedua cara pandang tidak ada salahnya kalau kita ambil permisalan. Contoh yang paling mudah kita dapati pada beberapa cabang ilmu di antaranya ilmu kesehatan, ekonomi dan hukum. Dalam ilmu kesehatan, konsep-konsep kunci yang ada berkisar pada makna sehat, sakit dan obat; pada ilmu ekonomi ada konsep kaya, miskin, keuntungan, harta dan kepemilikan; pada ilmu hukum ada konsep keadilan, kezaliman, bijak dan hukuman. Dalam kasus ilmu pengetahuan secara umum, ditemukan konsep-konsep semacam indra, akal, berpikir, realitas, sumber ilmu, objek, subjek dan nilai. Jika kita bawa pada fenomena yang terjadi dewasa ini, barangkali kejadian yang paling cocok dijadikan permisalan adalah adanya *award* yang sering diberikan kepada individu yang mengusung nilai-nilai kemanusiaan (humanisme). Dalam hal ini, maka INSISTS melalui Islamisasi ilmunya akan mempersoalkan “konsep manusia yang seperti apa yang ingin diperjuangkan?”. Oleh karena penelitian ini memfokuskan kajiannya tentang Islamisasi ilmu, maka persoalannya menjadi “konsep ilmu seperti apa yang dimaksud?”

Pertanyaan ini mejadi sangat vital sebab posisi konsep ilmu dalam diskursus Islamisasi ini bisa dibilang merupakan konsep kunci nan krusial. Untuk menjawab

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

persoalan tersebut, perlu kiranya kita suguhkan apa sebenarnya ilmu yang dimaksud dalam proses Islamisasi ilmu ini. Terlepas dari itu persoalan tentang redefinisi, suatu konsep kunci telah menunjukkan betapa urgennya peran Islamisasi makna kebahasaan yang terkandung dalam suatu istilah. Oleh karena itu, guna menunjukkan distingsi antara INSISTS dan cendekiawan lain, maka selain memaparkan jawaban INSISTS perlu kita hadirkan beberapa pendapat sarjana lain.

Secara filosofis, jika kita lihat dari sisi kebahasaan sulit kiranya untuk tidak mengaitkan ilmu dengan ulama. Kata ulama sendiri merupakan hasil derivasi dari bahasa Arab, *'ulamā'* (علماء) bentuk plural dari *'ālim* (عَالِم), yaitu subjek dari *'ilm* yang berakar kata *'i-l-m*. Dalam bahasa lain, *'ilm* dikenal sebagai *knowledge, science* ataupun *episteme* (*επιστήμη*). Kesemuanya berkonotasi pengetahuan, kepandaian dan informasi. Oleh karenanya, Louis Ma'lūf melihat *'ilm* sebagai ketersampaian pemahaman seseorang pada hakikat kebenaran informasi.[9] Dari aspek strukturnya, *'i-l-m* sebagai akar kata, maka setidaknya kita temukan satu istilah lain yang berkaitan erat, yaitu *'alāmah* (علامة) yang bermakna tanda serta *'ālam* (عَالَم) yang berdenotasi semesta raya. Sementara ini, secara etimologis *'ālim* merujuk pada seorang individu yang kaya akan informasi serta memiliki tingkat kesadaran tinggi akan tanda-tanda (data konkret) di alam.

Pada periode kontemporer, definisi ilmu mengalami perkembangan yang cukup beragam dan tidak melulu teologis. Pada kamus *Oxford* termaktub definisi ilmu/sains (*science*) sebagai *the study of the structure and behaviour of the physical*

[9] Louis Ma'lūf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1998), 526.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

and natural world and society, through experiment and observations.[10] Ungkapan tersebut mengidentifikasikan bahwa tujuan ilmu melingkupi informasi tentang struktur dan kebiasaan dari dunia fisik, alam maupun sesuatu yang berhubungan dengan masyarakat (*sociology*). Cara kerjanya melalui pelbagai eksperimen dan observasi. Pernyataan itu secara tidak langsung telah menempatkan alam semesta dan kultur masyarakat sebagai dua ruang lingkup kajian sains.

Oleh Popper, ruang lingkup tersebut dibubuhi kriteria "dapat difalsifikasi" melalui data observasi, pengamatan metodologis dan menggunakan bahasa verifikatif empiris.[11] Jadi, pengetahuan observatif-empiris didapat melalui metodologi khusus guna memahami realitas fisik. Ungkapan tersebut mirip dengan pernyataan 'Abd Allāh al-Tamīmī yang menyatakan ilmu bahwa sebagai pengetahuan tentang realitas melalui suatu proses tertentu. Oleh karena sangat terkait dengan realitas dan proses pencapaiannya, al-Tamīmī mengklasifikasikan ilmu menjadi *ḍarūrī* (*a priori*) dan *muktasab* (*a posteriori*).[12]

Pemaknaan lebih filosofis dihadirkan oleh Frans Rosenthal dalam karyanya *Knowledge Triumphant*. Ia mendapati bahwa dalam tradisi Islam *'ilm* diartikan sebagai satu aktivitas mental yang berlangsung dan membawa perubahan pada tingkat kesadaran manusia.[13] Tidak berbeda jauh dari al-Tamīmī dan Rosenthal, Ibn Ibrāhīm al-Tawjarī melihat ilmu sebagai proses pemindahan gambaran objek

---

[10] Jonathan Crowther et al., *Oxford Advanced Learner's Dictonary of Current Language* (England: Oxford University Press, 1995), 1050.
[11] Robert Audi, *The Cambridge Dictonary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) 700.
[12] Abū 'Abd Rahmān 'Abd Allāh al-Tamīmī, *Tawḍīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām* (Makkah: Maktabah al-Asadī, 2003), 27.
[13] Frans Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan ke dalam jiwa dan pengimplementasiannya ke dalam perbuatan.[14] Singkat kata, melalui akumulasi pelbagai definisi di atas dapat dikatakan bahwa ilmu merupakan satu kemampuan yang teruji dan tersusun dalam sebuah *body of knowledge* dalam jiwa dengan realitas empiris sebagai sumber inspirasinya.

Beberapa penulis Nusantara juga ikut serta dalam menyuguhkan pengertian ilmu. Bagi Yuyun Suriasumantri, ilmu merupakan bentuk akumulasi pengetahuan yang empiris, rasional dan sistematis.[15] Amsal Bachtiar memvisualisasikannya sebagai pengetahuan yang nilai kebenarannya secara empiris dapat diklarifikasi, diukur dan dibuktikan serta tersusun secara sistematis.[16] Barangkali karena kedua pendapat itulah Mulyadhi Kartanegara menilai bahwa ilmu dalam Islam mirip dengan *science* dalam epistemologi Barat. Baginya, ilmu dalam tradisi Islam tidak semata-mata opini (*ra'y*) ataupun pengetahuan tentang suatu hal, namun pada hakikatnya ilmu merupakan akumulasi pengetahuan yang telah teruji kebenarannya.[17]

Akbarizan mencoba mengelaborasi lebih dalam melalui karyanya *Integrasi Ilmu*. Dia membedakan antara ilmu yang disebut sains (*science*) dan pengetahuan (*knowledge*). Ia mengartikan sains sebagai akumulasi pengetahuan yang terorganisir secara baik, sistematis dan terukur. Sedangkan pengetahuan, sembari meminjam istilah Arthur Hays Sulzberger, diterjemahkan sebagai *the sum or range*

---

[14] Muḥammad b. Ibrāhīm al-Tawjarī, *Mawsū' al-Fiqh al-Islāmī* (T.t.: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 2009), 469.
[15] Yuyun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1998), 47.
[16] Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Radjawali Press, 2005), 57-65.
[17] Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Teori Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

of what has been perceived, discovered, or learned. Poin penting yang ia tekankan adalah ilmu merupakan informasi acak mengenai suatu hal. Jadi ilmu menurutnya merupakan seluruh realitas tampak yang dapat dipersepsi indra secara empiris. Dengan segala pengertian di atas, tampaknya ilmu merupakan informasi yang terakumulasi dari proses presepsi indrawi melalui proses belajar, serta terakumulasi secara rapi dan sistematis.

Hal berbeda coba diperkenalkan INSISTS, melalui Hamid Fahmy mereka mencoba mengikutsertakan elemen non-indrawi ke dalam definisi ilmu. Zarkasyi mengutip pendapat al-Ghazālī yang menghadirkan pengertian ilmu sebagai suatu representasi makna sesungguhnya yang diperoleh jiwa rasional lagi tenang dalam diri. Representasi yang dimaksud mencakup satu substansi (*jawhar*) dan sembilan kategori, yaitu: kualitas (*al-kayf*), kuantitas (*al-kamm*), waktu (*matā*), tempat (*al-ayn*), posisi (*al-waḍ'u*), relasi (*al-muḍāf*), posesitivitas (*lahu*), keadaan (*an yanfa'il*) dan aksi (*an yanfa'il*).[18] Dalam kajian filsafat Barat gagasan tersebut mirip dengan apa yang disebut sepuluh kategori Aristoteles.

Secara konseptual, apa yang dinyatakan Zarkasyi menunjukkan kekagumannya terhadap al-Ghazali dan gurunya di ISTAC. Ini karena disertasi yang ia garap menjadikan al-Ghazali sebagai inti kajiannya, adapun nama lain seperti al-Attas, Wan Daud dan Açikgenç muncul karena mereka merupakan senior sekaligus mentornya di ISTAC. Kesemua tokoh tersebut menyatakan bahwa premis

[18] Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept*, 221. Lihat juga: Muḥammad Abū Hāmid al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilmi* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1961), 313. Muḥammad Abū Ḥāmid al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunīyah", dalam *Majmu' āl-Rasāil*, vol. 3 (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993), 58, 191.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

utama dari definisi ilmu adalah pernyataan mengenai pangkal ilmu yaitu Allāh, untuk kemudian dapat dicapai oleh jiwa kreatif manusia.[19]

Setidaknya ada dua pandangan dasar tentang sifat ilmu pengetahuan. *Pertama,* ilmu berasal dari Tuhan tapi dapat dicapai oleh manusia. Maksudnya, ilmu itu hadir (*hāḍir*) sebagai buah dari proses pencapaian (*ḥuṣūl* atau *wuṣūl*) manusia. Jadi ilmu benar-benar dapat digapai. Subjek ilmu (*al-'ālim*) adalah dia yang mengetahui dan menangkap serta memahami, sedangkan objeknya (*al-ma'lūm*) meliputi esensi sesuatu yang ilmunya terukir di dalam jiwa. *Kedua*, ilmu itu berasal dari Tuhan dan dapat dianugerahkan kepada makhluk. Ini mengidentifikasikan bahwa ilmu dapat dihadirkan dalam diri manusia sesuai kehendak Tuhan.[20]

Kedua pengertian semacam ini mengandung penekanan bahwa manusia sebagai yang mengusahakan proses pencapaian ilmu, meskipun di lain pihak Tuhan dengan kekuasaan dan kehendak-Nya mampu menghadirkan ilmu tersebut ke dalam jiwa mereka. Oleh karena itu, ungkapan bahwa "ilmu dapat dihadirkan" menegaskan peran Tuhan sebagai sumber ilmu. Hal inilah tampaknya yang melatarbelakangi Zarkasyi untuk mengamini pendapat al-Attas bahwa definisi ilmu yang paling tepat adalah sampainya hati (*qalb*) manusia kepada makna dan sekaligus hadirnya makna di dalam hati (*ḥuṣūl al-qalb ilā al-ma'nā, wa ḥuḍūr al-ma'nā fī al-qalb*).[21]

---

[19] Dalam beberapa artikel INSISTS ini secara tegas mengutip gagasan-gagasan al-Attas, Wan Daud, Açikgenç dan sebagainya. Lihat: *Islamia*, vol. 11, no. 2 (2017), *Islamia*, vol. 3, no. 3 (2008), *Islamia*, vol. 7, no. 2 (2002).
[20] Ibid.
[21] Dikutip dalam Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Beacon on the Crest of a Hill Quotes* (Malaysia: ISTAC, 1991), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pertanyaan selanjutnya, apakah yang dimaksud makna (*ma'nā*)? Menanggapi persoalan ini Zarkasyi menggambarkan makna sebagai representasi realitas asing yang berdampak atau membekas dalam jiwa (*qalb*). Menurut gambarannya (*ṣūrah*), makna memiliki kuantitas, kualitas, tempat dan kedudukan yang diperoleh dari penyimpulan indra eksternal.[22] Namun saat diserap oleh indra eksternal, makna ini telah melalui "uji kepantasan" oleh indra internal. Oleh karenanya, ilmu hanya mungkin hadir dalam diri manusia hanya jika manusia itu sendiri "pantas" dan atau mampu memperolehnya. Oleh karena itu, ilmu dan manusia adalah dua entitas yang saling terpisah. Atas dasar inilah kenapa Syamsuddin Arif memposisikan ilmu sebagai sifat bagi seorang *'ālim*.[23] Sebagai sifat, ilmu tentunya sangat dipengaruhi oleh individu yang memilikinya. Jika diibaratkan sebagai bentuk air dalam botol maka air akan menyesuaikan bentuk dirinya dengan bentuk botol tersebut.

Mengenai pernyataan adanya peran kontemplasi manusia dalam mencapai makna, secara tidak langsung telah menuturkan bahwa kepantasan cara pandang manusia dalam proses pencapaian makna (ilmu) sangat berandil besar terhadap kualifikasi ilmu yang didapat. Semakin sistematis, logis dan benar cara pandang yang digunakan, maka semakin valid pula makna yang diperoleh sehingga semakin bertambah apa yang dicapai. Dampak lanjutannya akan semakin memacu perkembangan cara pandang yang dimiliki dan dipergunakan dalam proses memperoleh makna yang lebih banyak lagi.

---

[22] Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept*, 214-215.
[23] Syamssuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rentetan proses ini menegaskan bahwa *framework* berpikir seorang individu secara berangsung-angsur berkembang. Dimulai dari akumulasi konsep, ide, gagasan-gagasan dalam dalam hidupnya dan dilengkapi dengan sikap mental spiritual (*mental framework*) yang ia miliki hingga akhirnya menjelma sebagai satu cara pandang terhadap alam semesta (*worldview*). Secara praktis, proses ini dimulai dari mengakumulasi segala macam informasi baik secara *apriori* maupun *aposteriori*. Untuk menyebut contoh: para cendekiawan Muslim klasik bukan sekadar ahli mengenai salah satu disiplin keilmuan tertentu, namun dapat tampil sebagai individu yang mempunyai cara pandang universal serta memiliki otoritas keilmuan dalam pelbagai disiplin ilmu yang saling terhubung satu sama lainnya. Namun, ciri utamanya adalah berangkat dari penguasaan atas pelbagai sumber otoritatif dalam Islam, baik itu al-Qur'ān, Sunnah ataupun warisan para pendahulu. Jadi yang terpenting dari proses ini adalah hadirnya *worldview* Islam sebagai *framework* mengkaji suatu persoalan.

Berangkat dari keterangan itu dapat dikatakan bahwa pengetahuan dalam Islam terbentuk dari aktivitas ilmiah yang didasari oleh cara pandang. Ia tidak didatangkan dari kebudayaan ataupun *framework* selain Islam, meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa persinggungan dengan pelbagai kebudayaan asing tersebut telah memperkaya wacana dan wawasan para pemikir Muslim. Poin penting dalam bagian ini, adalah semua asumsi maupun proposisi yang terbentuk dalam diri manusia sangat dipengaruhi oleh keadaan biologis, psikis serta *basic believe* setiap individu. Apabila didapati ketidakserasian antara ilmu yang dicapai dengan unsur-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

unsur biologis, psikis dan keimanan seorang Muslim maka hal itu akan dipermasalahkan.

Setelah konsep ilmu dipaparkan maka persoalan selanjutnya adalah melacak hubungan antara konsep tersebut dan *worldview* Islam. Arif dan Zarkasyi secara kompak mengidentifikasikan bahwa *worldview* Islam merupakan bangunan konsep dasar yang terletak di dalam pikiran seseorang. Ia berperan dalam membentuk pola dan proses berpikir seorang individu. Misalnya, jika seorang ateis yang hampir pasti akan menolak segala sesuatu yang tidak mampu dibuktikan secara posistivistik, maka sumber ilmu non-empiris akan dikesampingkan. Begitu pula dengan konsep *qalb* (hati), seorang yang tidak mempercayai adanya Tuhan akan menolak anggapan bahwa hati adalah organ yang ber-*ta'aqqul*. Berbeda dengan seorang Muslim yang mengimani ayat *lahum qulūb lā ya'qilūna bihā* (mereka memiliki hati namun tidak menggunakannya untuk ber-*ta'aqqul*).[24] Perbandingan sikap kedua individu di atas memvisualkan bahwa eksistensi kepercayaan individu terhadap Tuhan akan mempengaruhi pola pikirnya dalam menyikapi pengetahuan-pengetahuan tentang unsur-unsur non-empiris/non-positivistik. Jika dikembangkan lebih luas, maka kecepercayaan tersebut akan mendorong pemiliknya untuk bersikap kritis terhadap segala disiplin ilmu, terutama yang memuat penafian unsur-unsur ketuhanan di dalamnya. Termasuk juga dalam kajian ekonomi, politik, sosial dan budaya.[25]

INSISTS seakan mengatakan bahwa ada keterhubungan yang fundamental antara *framework* berpikir terhadap suatu realitas (*worldview*) dengan fenomena,

---

[24] Q.S. al-Ḥajj: 46.
[25] Kesimpulan dari wawancara dengan Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo: 30 Juni 2018) dan Arif, *Wawancara* (Surabaya: 26 Mei 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu dan moralitas yang berkembang. Oleh karena itu, proses Islamisasi secara konseptual ingin menghubungkan keterkaitan antara *worldview* dan epistemologi seseorang. Proses ini melibatkan jaring penjelasan yang mendalam, utamanya yang berkaitan dengan prinsip-prinsip ontologi, aksiologi dan kosmologi dari suatu pengetahuan. Untuk menyebut contoh, menurut Zarkasyi, konsep tentang Tuhan akan melahirkan suatu tata nilai dalam moral yang berkembang di masyarakat. Kepercayaan terhadap Tuhan akan memicu pemiliknya untuk percaya bahwa dalam segala aktivitasnya manusia memiliki tujuan dan arti hidup yang ingin dicapai. Jadi "*belief in God's existence is very important, perhaps the most important element in any worldview*". Ungkapan tersebut kurang lebih menerangkan bahwa sebagai unsur yang paling penting dalam cara pandang manusia, kepercayaan kepada Tuhan menjadi dasar segala pembacaan fenomena.[26]

Oleh karena itu, sumber segala moralitas yang diyakini masyarakat pun dalam perspektif ini bukan lagi sebatas konsensus, namun kehendak dan nilai-nilai ketuhanan dalam hidup. Jadi, bagi INSISTS keterhubungan antara konsep ketuhanan dan ilmu, secara ontologis merupakan gambaran tentang visi mengenai dunia metafisis khususnya tentang hakikat sebenarnya dari *wujūd*. Dalam Islam, prinsip ini bersumber dari wahyu dan menjadi salah satu prinsip yang paling diutamakan. Sebaliknya, dalam kajian sains Barat prinsip ini sering kali disisihkan, baik disengaja maupun tidak.

Menyikapi fenomena itu, Anis Malik Thoha coba membuktikan asumsi tersebut, melalui pelacakan terhadap sejarah perkembangan ilmu di Barat. Ia

[26] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo: 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menemukan telah terjadi proses pengosongan dunia dari unsur-unsur ketuhanan. Unsur-unsur yang dalam Islam merupakan inti dari eksistensi, tetapi dalam peradaban Barat ditempati oleh nilai-nilai lain.[27] Sikap tendensius Thoha ini dipertegas dengan pernyataannya bahwa secara simbolis hubugan Barat dan sains dapat dilacak dari interaksi antara tradisi *Greco, Yudeo* dan *Kristen*.[28] Menurutnya, Yunani sebenarnya tidak bertradisi monolit. Aliran pemikiran yang berkembang di masa keemasan Yunani sangat beragam dan variatif, meskipun di sisi lain juga saling berseberangan bahkan kontradiktif satu sama lainnya. Di tengah polarisasi ide dan gagasan ini ada satu poin yang mampu menyatukan antara Barat dan Yunani, yaitu adanya tradisi "Rasionalisme" yang berkembang pasca-*dark age*.

Di lain pihak, keterhubungan Yudaisme dengan Barat dimulai dari terjadinya diaspora bangsa Yahudi yang telah terjadi dalam rentang waktu yang sangat lama, sekitar tiga ribu tahun. Dalam masa diaspora ini Yahudi tidak mendapatkan stabilitas dalam keilmuan, kecuali di era Nabi Dawd, Sulaymān dan berdirinya negara Israel pada pertengahan abad ke-20. Menurut Thoha, tradisi pengembaraan ini telah membentuk cara berpikir dan mentalitas mereka untuk cenderung akomodatif dan sintesis dengan tradisi dan kebudayaan tempat mereka menetap. Proses sintesis ini secara perlahan terus berkembang dan mempengaruhi pola pikir, hingga akhirnya menjunjung nilai-nilai superioritas akal manusia di atas lainnya. Dengan mengutip pendapat Alan Unterman dalam karyanya *Jews: Their Religious Beliefs and Practices*, tentang Maimonides salah seorang filsuf dan teolog

[27] Thoha, "Problem Agama".
[28] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yahudi, Thoha menyebutkan bahwa orang-orang Yahudi tidak ragu untuk mereinterpretasi ajaran-ajaran dalam agama mereka agar sesuai dengan teori dan temuan-temuan ilmiah filosofis. Thoha mencontohkan, dalam kitab Kejadian disebutkan bahwa alam semesta ini diciptakan, tapi di waktu yang bersamaan dalam kalangan filsuf Yunani diskusi tentang alam semesta lebih dikenal teori Emanasi, yaitu: gagasan yang menyatakan bahwa alam semesta ini kekal dan tidak bermula. Untuk dapat menyesuaikan dengan perkembangan pemikiran tersebut, orang-orang Yahudi mencoba mereinterpretasi dan menyesuaikan ajaran teologi mereka dengan perkembangan dunia filosofis kala itu.[29]

Pernyataan Thoha jelas menggambarkan cara pandang INSISTS yang ingin menyatakan bahwa perkembangan cara pandang dalam pelbagai kajian keilmuan di Barat tidak bisa dilepaskan dari perkembangan sejarah bangsa Yahudi dan Yunani. Bahkan, dalam beberapa kesempatan mereka juga mengaitkannya dengan agama Kristen. Sambil mengutip pendapat Hyam Maccoby dan George Santayana, Thoha menyinggung bahwa nama yang disebut terakhir membuktikan adanya usaha penggabungan unsur-unsur di kalangan filsuf Yunani dengan unsur-unsur ajaran di Kristen, dengan tokoh utamanya Paul of Tarsus, seorang pemikir Yahudi terkenal yang mendakwakan kelahiran Kristianitas.[30] Menurutnya, peran Paul dalam

---

[29] Anis menulil pendapat dalam Alan Unterman, *Jews: Their Religious Beliefs and Practices* (London, New York: Routledge 1985), 63. Dalam hal ini Alan menulis bahwa: *Since this theory does not contradict the basis of Jewish religion ... it would be possible to re-interpret Scripture according to this view... But it has not been proven*.

[30] Hyam Maccoby menemukan bahwa apa yang ditulis oleh sejarawan seperti Josephus, Epiphanius dan Eusebius menyimpulkan bahwa agama Kristianitas merupakan produk Paul of Tarsus. George Santayana menyatakan bahwa "*Christianity in its Patristic form was an adaptation of Hebrew religion to the Greco-Roman world".* Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (London: Weidenfield & Nicolson, 1986). George Santayana, *Reason in Religion* (New York: Collier Books, 1962), 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkembangan tradisi pemikiran kristianitas ini membuktikan bahwa teologi dasar di dalamnya merupakan hasil sintesis antara tradisi Yunani dan Kristen. Dengan basis tersebut, tidak heran jika Thoha menyimpulkan bahwa tradisi Yunani yang berbasis supremasi akal, telah mengalahkan tradisi keimanan yang berkembang di dunia Kristen dan Yahudi. Dampaknya, beragam konsili dilakukan untuk merumuskan landasan teologis yang dapat diterima akal dan menjembatani jarak antara akal dan teologi, yang kemudian melahirkan pemisahan (dikotomi) epistemologis antara keduanya. Melalui hubungan antara tradisi keilmuan Barat dan *Greco-Yudeo-Kristen*, INSISTS tampak menegaskan bahwa menempatkan kemampuan akal di atas ajaran agama merupakan sebab utama dari liberalisasi pemikiran melalui dikotomi antara pemikiran dan agama.[31]

INSISTS memandang bahwa sains modern Barat sangat dipengaruhi oleh trilogi peradaban *Greco-Yudeo-Kristen*. Unsur nilai, cara pandang, gagasan, kebudayaan dan falsafah Yunani maupun Romawi kuno kemudian disatukan dengan ajaran Yahudi dan Kristen. Penyatuan ini berkembang dan membentuk satu cara berpikir (*framework*: *worldview*). Dari Yunani unsur-unsur filsafat, epistemologi, etika, estetika dan model pendidikan menjadi yang paling banyak diserap oleh Barat, sedangkan Romawi menyumbang konsep-konsep hukum, pemerintahan dan ketatanegaraan, adapun dari Yahudi dan Kristen diadopsi konsep kepercayaannya. Kolaborasi keempat kebudayaan tersebut menjadikan sains Barat sebagai visualisasi dari kebudayaan Yahudi dan Kristen di sana. Oleh karena itu,

[31] Hamid Fahmy Zarkasyi, "Factors Behind the Rise of the West", *Journal of al-Adwa*, vol. 25, no. 34 (2010), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk melakukan Islamisasi yang pertama-tama harus dilakukan adalah memutus dan mengeliminasi segala unsur, nilai, cara pandang, gagasan, kebudayaan dan falsafah Yunani, Romawi kuno, Yahudi dan Kristen. Pemutusan yang dimaksud bukan menghilangkan unsur sejarahnya, namun lebih kepada dampaknya secara filosofis.

Dampak dari adopsi gagasan-gagasan tersebut telah melahirkan sains modern, yang menurut INSISTS, telah membatasi kajian-kajian keilmuan menjadi sekadar dunia empiris dan memisahkan agama dari keilmuan. Hingga akhirnya yang wujud hanyalah yang tampak, selain yang dapat diobservasi dinilai sebagai ilusi. Pandangan semacam ini kemudian menjelma menjadi satu pandangan yang empiris-positivistis. Kriteria yang ilmiah menjadi suatu kriteria yang dimonopoli oleh hal-hal yang dapat dirujuk dari benda yang mampu diindra. Contohnya, dalam psikologi Behaviorisme, Skinner menerima istilah otak (*brain*) sebagai sebagai wujud hakiki dari manusia, di lain pihak ia mengingkari adanya istilah-isitlah *rūḥ*, *'aql*, *nafs*, *mind* dan *soul*, untuk kemudian menyebut istilah-istilah tersebut sebagai ilusi. Oleh karena itu, secara ontologis tujuan akhir dari kebanyakan saintis Barat modern adalah ilmu untuk ilmu.[32]

Prinsip ilmu untuk ilmu sudah barang tentu berlawanan dengan gambaran trilogi iman, ilmu dan amal yang diusung INSISTS. Pendapat INSISTS yang menuntut keselarasan ilmu sebagai penguat iman dan fondasi dasar dari segala

[32] Dikatakan sebagian besar, karena ada juga beberapa saintis Barat seperti Noam Chomsky, Popper dan Eccles yang menerjemahkan akal bukan hanya otak, namun materi non-fisik. Meskipun demikian ketiganya tidak mengelaborasi lebih mendetail. Baca Noam Chomsky, *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures* (London: The MIT Press, 1988), 133-150. Karl Popper, *Knowledge and the Body-Mind Problem: In defence of interaction* (London: Routledge, 1994).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbuatan akan menolak anggapan bahwa proses saintifik bersifat historikal. Maksudnya, INSISTS menolak anggapan bahwa setelah para pendahulu tiada maka persoalan saintifik sepenuhnya diserahkan kepada penerus. Penyerahan absolut kepada penerus akan menghapus unsur-unsur *sanad* kepercayaan dan keimanan dari ilmu pengetahuan untuk kemudian menggantinya dengan askpek-aspek skeptisistik. Dampak lanjutanya akan selalu menuntut keserasian antara rasio dalam makna otak dengan realitas, hingga akhirnya fakta empiris menjadi lebih riil dibanding dengan kesadaran diri (*self-consciousness*, rasio, *'aql, qalb, rūḥ* dan *nafs*).

Uraian di atas telah menjelaskan bagaimana proses Islamisasi dalam ranah ontologi ilmu yang digarap oleh INSISTS. Proses ini mencakup: *Pertama*, menentukan konsep dasar dari setiap disiplin keilmuan. *Kedua*, menyeleksi unsur-unsur nilai, cara pandang, gagasan, kebudayaan dan falsafah dari trilogi peradaban *Greco-Yudeo-Kristen*, mengeliminasi dan menggantinya dengan yang berasal dari tradisi keilmuan Islam sambil tetap mempertahankan yang tidak bertentangan dengannya. Ini dilakukan dengan satu proposisi bahwa ilmu merupakan sifat seorang *'ālim*, yang tentunya dikonstruk oleh pola pikir, cara pandang dan nilai-nilai yang ada pada dirinya. *Ketiga*, oleh karena objek kajian keilmuan adalah alam semesta, maka segala macam konsep keilmuan yang lahir darinya harus dibangun dari persepsi bahwa alam merupakan produk yang diciptakan dengan satu tujuan, *'ibādat Allāh*. Segala unsur yang mengingkari hal tersebut harus dieliminasi.

Dalam diskursus ini dapat dikatakan bahwa pendekatan yang dipakai oleh INSISTS adalah *Islamic worldview*. Secara konseptual, ia memang tidak

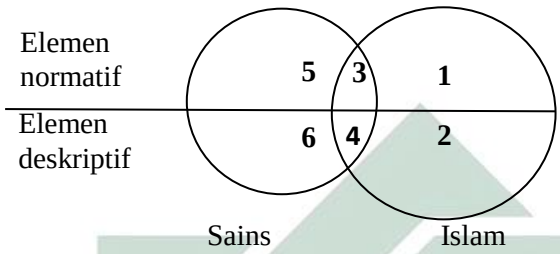
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digambarkan sebagai suatu pendekatan, tapi lebih kepada prinsip-prinsip dasar dalam membaca suatu entitas. Meskipun demikian, prinsip-prinsip ini dalam praktiknya telah menjadi hukum yang harus ditaati oleh seorang peneliti, oleh karena alasan ini *Islamic worldview* dapat dikatakan sebagai pendekatan dalam Islamisasi ilmu. Konsen di sini adalah gagasan untuk menghadirkan satu konsep dasar pada setiap disiplin yang dikaji. Caranya kerjanya adalah "cari" *mā huwa* (quiditas: esensi) dan *kayf al-ṭarīqah* (bagaimana caranya) dari setiap ilmu, maka akan lahir kejelasan poin-poin apa saja yang harus dilakukan proses Islamisasi.

Melalui kedua pertanyaan tersebut, konsep-konsep kunci dari setiap disiplin dapat ditentukan secara pasti. Setelah konsep-konsep kunci dapat munculkan, proses selanjutnya adalah redefinisi (*tajdīd al-ḥadd*) dari setiap konsep. *Tajdīd* yang dimaksud diibaratkan mobil berdebu, cara mendapatkan warna aslinya bukan melalui proses pengecatan ulang (*reform*: merombak) menggunakan warna lain, namun dengan cara menggosok atau menghapus (*refine*: memurnikan) debu-debu tersebut hingga memunculkan warna asli dari mobil. Dalam Islamisasi pemurnian yang dimaksud adalah mengeliminasi unsur-unsur kebudayan asing semacam *Greco-Yudeo-Kristen*, kebudayaan lain serta isme-isme yang berkembang sebagai basis setiap disiplin ilmu untuk kemudian memunculkan konsep yang dapat diterima Islam. Apapun konsep umumnya melingkupi dua aspek yang saling melengkapi, normatif (nilai-nilai dasar) dan deskriptif (unsur-unsur pendukung). Unsur normatif adalah hal-hal yang tidak menerima toleransi atau perbedaan, sedangkan aspek deskriptif masih menerima perbedaan. Letak *Islamic worldview* berada dalam aspek normatif, sedangkan proposisi maupun data pendukung lain

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menempati posisi penunjang (deskriptif). Untuk lebih mudah perhatikan bagan 6: Normatif-deskriptif dalam Islamisasi.



Bagan 6: Normatif-Deskriptif dalam Islamisasi

Nomer satu dan dua memperlihatkan aspek-aspek dalam Islam yang harus diinduksikan atau ditambahkan ke dalam satu disiplin ilmu yang menjadi objek Islamisasi. Sains modern masih belum mempunyai hal-hal tersebut. Posisi yang ditunjuk oleh angkat tiga dan empat merupakan area di mana terjadi proses asimilasi, adopsi, modifikasi maupun peminjaman aspek-aspek yang ada dalam sains namun belum ditemukan rumusannya dalam Islam. Bagian yang ditunjuk oleh angka lima dan enam adalah seluruh unsur kunci dalam sains modern yang bertentangan dengan prinsip dasar dalam Islam, oleh karena itu harus dieliminasi.

Melalui penggambaran tersebut, tampaknya INSISTS ingin mengedepankan pernyataan bahwa *worldview* akan mempengaruhi pemahaman seorang cendekiawan tentang konsep kunci yang menjadi elemen dasar dari setiap disiplin keilmuan. Selanjutnya, cara pandang tersebut akan melahirkan pemahaman yang sejalan dengan prinsip dan nilai-nilai yang dipegang.

Melalui deskripsi di atas, INSISTS seolah ingin menegaskan bahwa salah satu persoalan seorang pemikir disebabkan oleh pembatasan makna kosa kata kunci

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam *worldview* Islam. Perluasan dan penyempitan makna yang tidak dibangun dari sistem keterhubungan kosa kata adalah penyebabnya. Bagi mereka, istilah-istilah dalam Islam mengandung pelbagai makna yang terfokus pada kebenaran yang mendasar dalam Islam. Makna beberapa kata, seperti *'ilm* (ilmu), *'adl* (keadilan), *ta'dīb* (pendidikan) dan *adab* (perbuatan yang benar) telah dirusak, yang kemudian melahirkan konsep, untuk menyebut contoh, ilmu pengetahuan menjadi terbatas pada unsur-unsur yang berbentuk rasio dan pengalaman indrawi. Keadilan menjadi persamaan tanpa syarat atau hanya sekadar prosedur mengikuti yurisprudensi. Perbuatan yang benar menjadi etika yang hipokrit, serta pendidikan diartikan menjadi pelatihan yang menuju kepada rasionalisme filosofis dan sekuler.

Oleh karena itu, dalam perspektif ontologi Islamisasi ilmu mendorong sarjana Muslim untuk lebih memperhatikan makna yang terkandung dalam suatu kosa kata (konsep) kunci, khususnya saat mengalami persentuhan dengan peradaban lain. Ini karena bahasa mencerminkan hubungan ontologis. Makna yang terkandung dalam bahasa merepresentasikan *worldview* individu atau suatu peradaban tertentu. Islamisasi harus dimulai dari makna dalam bahasa. Oleh karena itu, INSISTS memperkenalkan apa yang disebut sebagai makna dan nilai Islami. Bahasa dalam Islam memiliki keterhubungan menyeluruh dengan seluruh konsep kunci, terlebih lagi bahasa juga terlibat dalam jaringan konseptual dan semantik yang sama. Sama seperti sekulasisasi yang bermula dari pikiran yang diwujudkan dalam bentuk bahasa, maka Islamisasi juga bermula dari pikiran dan kemudian dimanifestasikan dalam bentuk bahasa dengan makna yang terkandung di dalamnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal tersebut tampaknya bukan perkara mudah, sebab setidaknya paradigma yang telah berkembang dalam sains modern tidak banyak, untuk menghindari penyebutan tidak ada, yang membicarakan aspek ontologis. Mereka lebih tertarik membangun teori dari percobaan ilmiah maupun pengamatan secara langsung terhadap satu objek kejian hingga menghasilkan teori tertentu. Untuk itu, jika ingin menetapkan unsur-unsur ontologis Islam menjadi basis *worldview* dari sains modern tentu INSISTS akan mendapatkan tantangan yang besar. Bahkan, seiring berkembang dan tumbuhnya varin baru dalam sains modern, tentu pekerjaan mengislamisasi ilmu tidak akan menemukan titik akhir. Hal inilah barangkali yang mendasari Fazlur Rahman untuk mengatakan bahwa tidak mungkin untuk menyatakan ada ilmu Islami dan non-Islami, seperti tidak mungkin ada fakta Islami dan tidak Islami.

2. Perspektif Epistemologi

Penjelasan mengenai susunan ontologis Islamisasi ilmu di atas telah memberikan gambaran bahwa alam semesta (*kawnīyah*) sebagai ciptaan harus sejalan dengan ayat *qawlīyah* (al-Qur'ān). Sistem kebendaan pada dunia empiris harus diperlakukan sebagai simbol atau tanda menuju pada satu jaringan konsep yang menggambarkan satu kesatuan arsitektonis yang merefleksikan al-Qur'ān itu sendiri. Jadi, keduanya membentuk keterikatan sistem *āyāt* yang integral tentang sang Pencipta. Oleh karena itu, fungsi alam yang merupakan *āyāt* adalah memberi petunjuk kepada manusia untuk mengamati, mengetahui dan mengenal hakikat tertinggi melalui makna simbolis yang diilhamkan kepada mereka.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tersebarnya tanda-tanda di alam ini mengharuskan manusia untuk berusaha dalam memahaminya. Proses ini tidak ubahnya seperti suatu penelitian yang ingin mencapai hakikat kebenaran atas fenomena yang ada di alam ini. Untuk itu, diperlukan serangkaian kemampuan untuk mengetahui, mengenal, memilih, memilah membedakan membedakan antara benar-salah, betul-keliru, sehat-sakit dan berguna-berbahaya. Guna menjalankan rangkaian proses ini setidaknya diperlukan penentuan objek kajian dan metode yang memuat hukum-hukum berpikir.

Mengenai persoalan objek kajian, tampaknya INSISTS tidak mendapat kendala untuk menyebut ayat-ayat Tuhan, baik itu al-Qur'ān maupun alam. Kasus berbeda ketika menyangkut pesoalan hukum-hukum yang harus ditaati dalam membaca objek tersebut. Persoalan mengenai "hukum ilmu" memang menjadi konsen INSISTS, sebab menurut mereka kekeliruan dalam memilih akan berimbas pada produk yang dihasilkan. Langkah awal yang dilakukan INSISTS untuk menemukan hukum ilmu pengetahuan yang sesuai adalah dengan mendefinisikan ilmu itu sendiri. Sebagaimana diterangkan di atas, INSISTS mengisyaratkan bahwa ilmu dalam Islam merupakan "sampainya jiwa manusia kepada makna, dan hadirnya makna di dalam jiwa". Oleh kerena itu ilmu merupakan sifat yang melekat pada jiwa seorang manusia. Kelekatan ini dapat terjadi sebagai dampak dari proses belajar, maupun penganugerahan dari Tuhan. Ilmu digolongkan ke dalam dua macam, ilmu yang dicapai dan ilmu yang hadir dengan sendirinya tanpa melalui perantara apapun. Kategori pertama disebut *ḥuṣūlī* (*acquired*) dan kedua *ḥuḍūrī* (*given*). Tipe yang disebut terakhir biasanya dimiliki oleh para Rasul, Nabi, maupun

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

para sufi, sedangkan kriteria pertama dapat dimiliki siapapun, sebab ia bergantung pada proses.

Rangkaian proses inilah yang dipersoalkan oleh Arif. Menurutnya, proposisi epistemologi ilmu dalam Islam dirangkum dalam satu statemen al-Nasafi bahwa "*ḥaqāiq al-ashyā' thābitah wa al-'ilm bihā mutaḥaqqiq, khilāfan li ṣūfasṭāīyah*". Pernyataan tersebut mengindentifikasikan bahwa: (a) ada hakikat kebenaran dari segala hal; (b) hakikat ilmu itu dapat digapai; (c) pengetahuan itu mungkin dimiliki; serta (d) penolakan terhadap rasionalitas sofis (*agnostics*, *skeptics* dan *relativists*). Poin-poin tersebut telah kita diskusikan sebelumnya, kecualit bagian statemen bahwa pengetahuan itu mungkin dimiliki.

Ungkapan "pengetahuan itu mungkin dimiliki" menunjukkan bahwa tidak semua orang mampu memilikiny. Untuk menyebut contoh seperti ungkapan "mobil itu dapat dimiliki", pernyataan yang muncul pertama kali pastinya "oleh siapa saja yang mampu memilikinya". Dari pernyataan ini tentunya akan lahir pertanyaan: apakah ilmu itu barang jadi atau sebaliknya masih berupa bahan mentah yang perlu polesan lebih lanjut? Jika merujuk penjelasan bahwa ilmu merupakan makna tentang sesuatu yang hadir atau dicapai oleh manusia dan bersemayam dalam jiwa, maka darinya dapat disinyalir bahwa ilmu merupakan "produk mentah". Produk yang sejatinya diproses untuk mencapai kebenaran hakiki. Produk yang dihasilkan oleh gabungan proses yang saling berkesinambungan yang dilakukan oleh indra, hati dan intuisi dan diperkuat wahyu.

Sebagai suatu produk tentunya ilmu sangat dipengaruhi oleh proses yang dilalui pembuatnya. Dalam hal ini, selain wahyu (ilhām, intuisi dan sebagainya)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang langsung dihadirkan Tuhan dalam jiwa manusia, maka secara umum ilmu itu dapat berubah. Sebagai suatu perubahan pastinya akan menuju pada dua titik entah sampai pada bentuk ideal atau sebaliknya. Bentuk ideal akan dicapai jika produk tersebut mampu berubah dan saling koheren dengan wahyu, sebaliknya jika bententangan dengannya maka dapat dipastikan itu adalah satu penyelewengan. Oleh karena itu, bagi Arif, tidak mengherankan kalau para ulama semisal Imām al-Ghazāli membagi ilmu menjadi *yanfa'* (bermanfaat: *farḍ*) dan *lā yanfa'* (tidak bermanfaat: *ghayr farḍ*). Baru setelah itu, ilmu yang bermanfaat diklasifikasikan menjadi *farḍ 'ayn* (harus dimiliki setiap individu) dan *kifāyah* (cukup diwakili oleb beberapa individu).[33] Bermanfaat jika dapat membawa pemiliknya menjadi lebih baik dalam perspektif Islam, jika sebaliknya maka ia termasuk kategori sebaliknya.

Pandangan tersebut jelas berbeda dengan pandangan dasar dari sains modern Barat yang dibentuk dari akumulasi tata nilai, kebudayaan dan pelbagai fenomena sosial yang mereka alami. Meskipun sistem ini tersusun secara koheren, namun sebenarnya bersifat *artificial*. Oleh karena itu, Zarkasyi menyebut sistem sains yang seperti ini sebagai *artificial coherence*. Ini karena, koherensi yang terbentuk tidak terjadi secara alami sebagaimana *fiṭrah* manusia, namun selalu berubah-ubah dengan prinsip "satu-satunya yang tidak berubah adalah perubahan itu sendiri".[34]

Dikarenakan keterhubungan sistem semacam ini, menurut INSISTS, diskusi mengenai dunia keilmuan (epistemologi) dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari

[33] Syamsuddin Arif, "Filsafat Islam: Tema dan Tokoh", *Kuliah Sehari* (Surabaya, Hotel Sahid: 2 Juni 2018).
[34] Zarkasyi, "*Worldview Islam"*, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wujūd (ontologi). Jika sains modern melihat segala hal berdasarkan pengalaman indrawinya, maka dalam khazanah keilmuan Islam, pengalaman tidak hanya berkisaran dunia empiris, namun juga metaempiris. Oleh karena itu, dalam epistemologi Islam selain pengalaman empiris, ada juga pengalaman lain yang diakui validitasnya. Seperti: pengalaman rohani (*spiritual experience*), transempiris (*transempirical experience, mental experience, intellectual experience*). Tidak seperti pengalaman indrawi, pengalaman-pengalaman yang lain dapat dirasakan hanya melalui intuisi, *ilhām*, *kashf* rohani. Oleh karenanya, tipe pengalaman yang disebut terakhir dalam sains modern sering kali dipandangan sebagai pseudo sains, mimpi bahkan ilusi. Sebaliknya, dalam epsitemologi Islam hal tersebut menempati posisi yang lebih nyata dan konkret. Hal inilah kenapa keimanan para Nabi, sufi dan para wali tidak goyah walaupun nyawa mereka dipertahuhkan, sebab mereka telah menyaksikan secara lsngsung (*mukāshafah* atau *fanā'*) hal-hal yang tidak mungkin dilakukan oleh sembarang orang.[35]

Mengenai sumber ilmu pengetahuan yang terdiri dari otak dan realitas empiris, INSISTS memulai pernyataannya dengan ungkapan "dalam Islam kebenaran (*ḥaqq*) dan realitas (*ḥaqīqah*) merupakan satu kesatuan yang utuh (*tawhīdī)* tidak terpisahkan satu dengan lain". INSISTS tidak mengingkari apa yang disuguhkan oleh realitas empiris maupun produk kontemplasi akal manusia, namun mereka menilai untuk mencapai hakikat sebenarnya diperlukan kolaborasi rapi yang terdiri dari pancaindra, rasio, intuisi dan juga *khabar al-ṣādiq* (*waḥy*).

[35] Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazāli's concept of Causality: with Reference to his interpretations of Reality and Knowledge* (Kuala Lumpur: IIUM, 2010), 163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pancaindra dan rasio yang dimaksud pun berbeda. Pancaindra yang dimaksud INSISTS meliputi lima indra eksternal dan lima indra internal. Indra eksternal terdiri dari peraba, perasa, pencium, pendengaran dan penglihatan. Dari kelima indra ini menghasilkan suatu "informasi" sementara yang akan diolah kembali oleh pancaindra internal.[36]

Dalam indra internal informasi sementara itu pertama-tama diproses oleh indra bersama (*common sense*). Indra bersama akan memilih dan memilah untuk kemudian menghasilkan satu abstraksi. Karena indra bersama tidak mampu untuk menyimpan hasil abstraksi ini, maka ia diteruskan kepada indra representasi (*representative power*) yang bertugas menyimpan hasil abstraksi yang berupa forma atau *image*. Perlu diingat, dalam proses penyimpanan ini indra representasi tidak melakukan penilaian apa pun terhadap hasil abstraksi. Fungsi penyimpanan ini adalah ketika objek material yang diindra telah lenyap, maka manusia masih mampu membayangkannya dalam bentuk imaginasi. Proses selanjutnya, terjadi pada indra ketiga, estimasi (*estimative power*). Di sini forma yang disimpan akan dinilai secara cepat (sekilas), sehingga produk penilainnya masih berupa opini atau keputusan singkat yang masih dangkal dan instingtif. Dalam proses penilaian ini, rasio mulai menunjukkan perannya, meskipun tidak mendetail.[37]

Berbeda dengan indra bersama yang menghasilkan gambaran atau forma, pada tahapan ini yang dihasilkan makna (*ma'nā*). Makna ini kemudian disimpan oleh indra rekoleksi (*retentive power or power of recollection*). Penyimpanan ini

[36] Ibid.
[37] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berfungsi untuk dapat diingat kembali ketika diperlukan. Proses terakhir terjadi pada indra selanjutnya, indra imajinasi (*imaginative power*). Indra ini memiliki dua fungsi: imajinasi indrawi dan rasional. Imajinasi indrawi berkaitan dengan produk-produk teknis artistik dari manusia sedangkan imajinasi rasional berkenaan dengan kegiatan intelektual. Sekali lagi yang patut dicermati, bahwa semua yang diolah oleh indra internal manusia akan memunculkan pelbagai realitas (*ḥaqīqah*) mental, seperti realitas *essential, sensory, imaginal, conceptual* dan *similar existence*. Kesemuanya ketika telah menjadi makna, maka disebut sebagai ilmu.[38]

Perlu diingat, semua rangkaian proses di atas tidak begitu saja berjalan dengan sendirinya tanpa adanya intervensi cara pandang seseorang. Sistem *worldview* yang merupakan bentuk purna dari kristalisasi seluruh unsur-unsur keyakinan dan ilmu seseorang yang letaknya berada dalam hati (*qalb*) telah mempengaruhi kinerja indra internal dan akal dalam ber-*ta'aqqul*. Dalam proses ini segala macam gambaran maupun makna yang dihasilkan oleh pancaindra akan disaring oleh sistem *worldview* tersebut. Dalam proses penyaringan ini akan ditentukan mana yang sesuai dan yang tidak sesuai dengan struktur *worldview* tersebut. Dengan demikian, akan terdapat perbedaan yang mendasar antara orang yang pandangan hidupnya dilandasi nilai-nilai Islam dan yang berdasar pada peradaban *Greco-Yudeo-Kristen,* terlebih lagi sekuler dan ateis.

Selain itu, dalam konsep penciptaan alam sebagaimana telah dibahas, peran atom sebagai fondasi dasar dari eksistensi segala sesuatu dan aksiden yang menjadikannya dapat diindra manusia melalui bentuk, warna dan berbagai sifat lain

[38] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah membuktikan bahwa pada dasarnya segala realitas berasal dari satu hal yang sama. Persamaan ini melahirkan pandangan bahwa karena dari satu hal yang sama seharusnya kebenaran dari semua ilmu semestinya juga sama. Lantas kenapa terjadi perbedaan, jawabannya adalah karena aksiden yang melekat pada atom itu berbeda-beda. Dalam kasus ilmu pengetahuan, aksidennya ditentukan oleh bagaiamana cara pandang orang tersebut dalam mencapai ilmu. Perbedaan dalam prinsip dasar dari sistem *worldview* akan melahirkan produk ilmu yang berbeda-beda. Tentunya ini semua berlaku bagi ilmu yang dicapai (*acquired*), namun tidak berlaku bagi ilmu *ḥuḍūrī* (*given*).

Dalam kasus ilmu *ḥuḍūrī*, bukan rasio maupun pengalaman empiris yang menentukan namun ilham dan intuisi yang berperan. Untuk menyebut contoh, seseorang yang awalnya sangat membenci Islam, namun tanpa satu sebab apa pun suatu ketika ia merasa sebaliknya. Contoh lainnya adalah orang yang mencoba berjalan dalam ruangan gelap tanpa cahaya sedikit pun karena takut terluka ia merangkak, saat tiba-tiba ruang tersebut diterangi cahaya, maka ia akan dapat berjalan tanpa rasa khawatir dan tidak perlu berjalan merangkak lagi untuk sekadar meraba-raba arah. Dalam kasus semacam ini, bukan sistem *worldview* individu tersebut yang menghasilkan ilmu, tapi ilmu yang hadir di dalam jiwa yang menuntunnya untuk mulai membentuk sistem *worldview* yang benar.

Dalam dunia filsafat, *wujūd* merupakan satu jawaban dari persoalan tentang eksistensi awal dari segala sesuatu, tidak terkecuali ilmu. Dalam hal ini pernyataan Arif bahwa ilmu merupakan sifat seorang alim, maka ketika orang bertanya *hal huwa ʻālim* (*is it knower/scientist*: apakah dia adalah orang berilmu)? Jawaban

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

darinya akan menegaskan eksistensi dari "ilmu" yang dipetanyakan (*yes*/*no:* ya/tidak). Jadi, eksistensi mendahulu aksidensi. Dalam kasus tersebut persoalan mengenai realitas pemilik ilmu dipertanyakan secara konkret.[39]

Jika eksistensi pemilik ilmu telah ditegaskan keberadaannya, maka persoalan yang muncul kemudian berkisar tentang substansi atau ke-apaan (*mā huwa*; *what-ness*) darinya. Investigasi tentang esensi ini akan secara tidak lansung menyuguhkan tujuan atau peran dari diciptakannya hal tersebut. Artinya, setelah eksistensi seorang *'ālim* diketahui, maka persoalan aksidensi atau sifat-sifat apa yang melekat padanya menjadi yang dipertanyakan kemudian. Sifat-sifat ini mencakup pelbagai hal, seperti: kualitas, posisi, ukuran, warna dan jumlah. Dalam perkembangannya aksidensi inilah yang menentukan ukuran makna dan tujuan utama dari satu keberadaan untuk dapat diukur. Sifat-sifat tersebut hanyalah faktor pembeda yang menegaskan satu wujud dengan eksistensi-eksistensi lainnya. Dalam arti luas, *wujūd* ilmu adalah satu istilah mengenai sifat seorang '*ālim* yang memiliki kecenderungan untuk mengenal Tuhan. Adanya pelbagai varian ilmu hanyalah permasalahan tentang aksiden-aksiden lain yang melekat padanya.[40]

Oleh karena ilmu merupakan sifat dari *'ālim*, maka hakikat ilmu tidak mungkin terlepas dari nilai-nilai yang ada dalam sistem pemikiran orang tersebut. Jadi ilmu tidak bebas nilai, sebaliknya ia dipengaruhi oleh sistem *worldview* individu yang tentunya dibentuk berdasar pandangan-pandangan keagamaan, kebudayaan, filsafat dan pelbagai hal lain yang mencerminkan kesadaran dan

---

[39] Kesimpulan dari wawancara bersama Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo: 30 Juni 2018). Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya: 19 Nopember 2018). Adnin Armas, *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2015).
[40] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengalaman manusia itu sendiri. Oleh karena itu, INSISTS menyebut ilmu sebagai sampainya hati (*qalb*) manusia pada makna, sekaligus hadirnya makna di dalam hati (*ḥuṣūl al-qalb ilā al-ma'nā, wa ḥuḍūr al-ma'nā fī al-qalb*). Ini mengidentifikasikan bahwa ilmu merupakan representasi sesungguhnya dari realitas, bentuk, sifat, kualitas, kuantitas, posisi, warna, substansi dan esensi dari segala sesuatu yang dicapai oleh hati rasional (*qalb, 'aql, nafs*) seorang *'ālim*. Jadi subjek ilmu (*al-'ālim*) adalah dia yang mengetahui, menangkap serta memahami, sedangkan objek (*al-ma'lūm*) adalah esensi sesuatu yang ilmunya terukir di dalam jiwa (*qalb*).

INSISTS tampaknya ingin menyatakan bahwa informasi ataupun realitas hanya akan dinilai sebagai ilmu hanya jika sudah terasimilasi atau terukir di dalam hati (*qalb*). Jadi, meskipun dengan satu objek kajian, namun ilmu yang dihasilkan dapat bermacam-macam sesuai dengan tingkat kemampuan hati (*qalb*) dan *worldview* masing-masing. Sistem *worldview* yang dimiliki seorang individu memiliki peranan besar dalam menentukan produk keilmuan yang dihasilkan. Eksistensi (*wujūd*) Tuhan sebagai realitas tertinggi dalam kajian ini menempati posisi sentral, sedangkan realitas fisik (*sensible world*) dinilai relatif dan bergantung pada realitas metafisis yang absolut. Gagasan ini dibangun dari susunan ontologis yang dalam istilah al-Qur'ān disebut sebagai *ālam al-mulk* dan *al-shahādah*. Keberadaan kedua hal itu menunjukkan bahwa proses pencapaian ilmu tidak sekadar permasalahan indra dan analisis akal. Proses ini melibatkan realitas tertinggi. melalui keterlibatan ini segala poin penting dan hakikat realitas semesta nyata dapat dimengerti dengan sebaik-baiknya. Oleh karena itu, menurut INSISTS,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diskusi mengenai filsafat sains Islam sangat berkaitan erat dengan para sufi yang sebenar-benarnya, bukan sekadar pseudo Sufi. Bagi seorang sufi semacam Ibn al-‘Arabī, al-Ghazālī, Junayd al-Baghdādī, ‘Abd al-Qādir Jaylāni dan Ibn ‘Aṭā‘ Allāh pengalaman transempiris merupakan suatu pengalaman spiritual yang konkret, valid, nyata dan terjadi dalam keadaan sadar. Ibarat orang yang pergi ke kutub selatan dan setelah kembali dia menceritakan pengalamannya kepada mereka yang hidup di padang Pasir, tentu hasil cerita dengan sensasi yang dialaminya secara langsung tidak sama, namun dapat dipahami. Selain itu, jika hanya merujuk pada rasio dan indra serta fakta empiris sebagai objek dari ilmu pengetahuan, maka dengan segala kekurangan yang ada pada keduanya tampaknya kesatuan tujuan dari eksistensi ilmu itu mustahil untuk dapat diperoleh. Oleh karena itu, menurut INSISTS intuisi dan wahyu berperan.

Dari analisis di atas, dapat dikatakan bahwa pada ranah epistemologi, Islamisasi ilmu mengedepankan prinsip keterhubungan arsitektonik (*architectonic*). Prinsip yang dikedepankan dalam hal ini adalah “*wa mā ba‘d al-ḥaqq illā ḍalāl* (selain kebenaran hanya ada penyelewengan). Mengingat pentingnya prinsip ini barangkali itulah sebabnya ungkapan tersebut dimuat sebagai motto sekaligus lambang INSISTS.

Selain itu, INSISTS memperkenalkan tiga lingkaran berbeda ukuran yang tersusun dalam satu titik yang sama. Lingkaran terdalam menggambarkan *al-ḥaqq* (benar) dan *al-bāṭil* (batal), lingkaran kedua berisi *al-ṣawāb* (betul) dan *al-khaṭa’* (salah) adapun lingkaran terluar menggambarkan *al-ḥasan* (baik) dan *al-qabīḥ*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(buruk).[41] Lapisan pertama diisi oleh persoalan-persoalan akidah dasar dalam Islam yang berkaitan dengan tradisi keilmuan. Peran lapisan ini sebagai *aqīdah fikrīyah* (*wolrdview*) dalam kajian keilmuan yang melandasi seluruh lapisan yang berkembang setelahnya**.** Nilai-nilai normatif dalam Islam akan diekstrak dan dirumuskan dalam bentuk semacam undang-undang dasar keilmuan. Lapisan kedua berisi masalah-masalah *ijtiḥādīyah* (yang menerima perbedaan) dalam suatu disiplin keilmuan. Peran lapisan ini adalah membuka kans yang lebih luas bagi suatu disiplin keilmuan untuk berkembang. Dalam hal ini barangkali dapat kita contohkan dengan menyebutkan munculnya pelbagai macam perspektif, pendekatan, metode, mentalitas keilmuan serta teori-teori dalam keilmuan bermain. Lapisan ketiga berisi persoalan-persoalan atau cabang lanjutan dari satu disiplin keilmuan. Oleh karenanya, lapisan ini dapat berupa macam-macam varian ilmu pengetahuan. Peran lapisan ini sebagai komplementer dari perkembangan satu disiplin keilmuan.[42]

Dari basis konseptual tersebut kemudian diterjemahkan menjadi satu struktur keilmuan yang berpusat pada konsep ketuhanan sebagai intinya, dan konsep-konsep lain sebagai bentuk turunan darinya.[43] Ini mengidentifikasikan bahwa ilmu dapat dikategorikan sebagai Islami atau non-Islami bermuara pada proposisi-proposisi ataupun konsep dasar dari setiap jaring keilmuan yang dilahirkan. Jadi, nilai-nilai agama dapat diimplementasikan dalam suatu gagasan ilmiah, bahkan dalam satu jaring disiplin keilmuan. Jaring-jaring inilah yang

[41] Lihat Bagan 4: Trilogi Basis Konseptual.
[42] Ibid.
[43] Lihat Bagan 2: *Islamic worldview*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian dapat dikembangkan lebih luas menjadi pelbagai studi kekinian, tidak hanya mengenai al-Qur'ān, sunnah, hukum, teologi, mistisime, filsafat, serta ide-ide lain dalam Islam, namun juga termasuk studi-studi kontemporer yang berhubungan dengan isu-isu global yang berkembang, seperti politik, toleransi, ekonomi, hukum internasional, masyarakat global, kebudayaan internasional maupun hak asasi manusia.

Dari elaborasi sebelumnya didapati gambaran bahwa pengetahuan bersumber dari Allāh untuk kemudian dicapai melalui beberapa cara. Cara-cara tersebut juga masih sangat terkait satu sama lainnya dengan konsep dasar yang utama, konsep *wujūd* (ontologi) Tuhan dan makhluk (kosmologi). Hal ini akan menghasilkan pengetahuan yang sifatnya "falsafati". Satu jenis pengetahuan yang sifatnya radikal (mendasar) dan menyeluruh dengan model pemikiran yang analitis, kritis dan spekulatif. Sifat kebenarannya pun termasuk absolut-intersubjektif. Dalam artian, nilai kebenaran yang dikandungnya merupakan pendapat yang melekat pada seseorang dan mendapatkan pembenarannya dari prinsip-prinsip agama yang ditawarkan.

Terlepas dari itu, ilmu merupakan suatu sifat yang lebih dari sekadar produk pengamatan empiris. Ilmu melingkupi aspek-aspek realitas lain yang lebih tinggi, alam metafisik. Dengan demikian kepercayaan terhadap Tuhan dan hadirnya alam semesta merupakan syarat mutlak untuk menggapai ilmu. Hal itu menentukan nilai hidup, hakikat, tujuan, standar moralitas, tanggung jawab kebebasan. Jadi, integralitas atau penolakan terhadap dikotomi antara rasionalisme dan empirisme

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

serta iman dan pemikiran merupakan satu-satunya metodologi yang memungkinkan seorang individu untuk mencapai hakikat sebenarnya dari ilmu.

Penerapan pendekatan integral dalam Islamisasi yang dimaksud dapat diwujudkan melalui pengintegrasian lima pendekatan filosofis, historis, filologi, apologetik dan praktis.[44]

a. Pendekatan Filosofis

Pendekatan Filosofis dalam Islamisasi ilmu berperan dalam menangkap elemen-elemen kunci, menguji, menyeleksi, mengadopsi atau menggantinya dengan satu konsep yang baru. Dalam rangka menyuguhkan konsep ganti tersebut, pendekatan ini berfokus pada kajian terhadap konsep atau asumsi-asumsi dasar dari setiap disiplin ilmu yang dijadikan objek Islamisasi. Konsep-konsep kunci tersebut akan diuji secara kritis, dipilah, dipilih, dikorelasi, dielaborasi, diadopsi ataupun dieliminasi sebagaian atau keseluruhan poin-poinnya untuk kemudian dihasilkan satu konsep kunci yang terbebas dari unsur-unsur tradisi magis, mitologis, animistis, kultur dan kebudayaan lokal yang bertentangan dengan Islam serta paham sekuler. Prinsip yang dipegang adalah prinsip kesatuan arsitektonik atau kesatuan jaringan berpikir (*mental network*) yang melingkupi segala hal (*architectonic whole*). Sebagai contoh, dalam ilmu kesehatan di antara konsep kuncinya adalah konsep kesehatan, konsep sakit dan obat; dalam ilmu ekonomi ada konsep harta, kaya dan miskin; dalam ilmu hukum ada konsep keadilan dan kezaliman; atau dalam ilmu ada konsep indra, akal, hati, sumber ilmu dan nilai. Konsep-konsep kunci tersebut akan dikaji evaluasi dengan melihat keterkaitan hal-

[44] Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hal tersebut dengan pelbagai konsep dasar dan prinsip epistemik dalam *worldview* Islam.

Kesesuaian antarprinsip dalam *worldview* Islam dan konsep kunci setiap disiplin keilmuan akan menentukan nilai dari ilmu tersebut. Prinsip dalam masing-masing disiplin ilmu dihasilkan dari rangkaian proses akumulasi konsep dan mental seorang atau komunitas pencetus selama hidup mereka. Integrasi mental dan kontemplasi diskursif ini kemudian memunculkan satu bangunan berpikir yang berfondasi di atas mental spiritual, kesatuan antara ilmu dan amal. Sebagai salah satu proses Islamisasi ilmu, pendekatan filosofis memfokuskan kajiannya terhadap terhadap cara pandang tertentu yang melatarbelakangi kelahiran asumsi, proposisi ataupun konsep-konsep kunci suatu keilmuan. Perangkaian satu asumsi dengan asumsi lainnya pada disiplin keilmuan akan memunculkan satu jariangan konseptual yang setidaknya akan bermuara pada konsep tentang kehidupan, dunia, ilmu pengetahuan, nilai dan manusia serta konsep tentang Tuhan sebagai pusatnya. Jadi, meskipun ilmu pengetahuan berawal dari kolaborasi antara proses apriori dan aposteriori, tapi akhirnya juga akan membentuk satu kesatuan jaringan yang saling terhubung (arsitektonik) yang melahirkan cara pandang terhadap alam (*worldview*) yang menjadi standar dalam menilai segala hal.

b. Pendekatan Sejarah

Pendekatan sejarah dilakukan dengan cara melacak pelbagai respons yang dilakukan para cendekiawan Muslim klasik mengenai persoalan serupa yang dihadapi. Kajian sejarah dilakukan dengan tujuan menginventarisir sikap, tanggapan, reaksi, jawaban, pertimbangan, solusi dan pelbagai hal lain yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkaitan dengan persoalan semisal yang dihadapi pada era mereka dengan apa yang terjadi sekarang. Contoh, dalam menyikapi pernyataan "tidak ada filsafat dalam Islam, Islam hanya mengadopsi cara pandang Yunani Kuno dan sebagainya". Menanggapi persoalan ini INSISTS menyatakan bahwa para filsuf Muslim tidak semata-mata mereproduksi apa yang mereka pelajari dari pemikiran Yunani Kuno. Mereka tidak menerima secara pasif atau menelan mentah-mentah tanpa resistensi dan sikap kritis.

Sebaliknya, dalam perspektif INSISTS para cendekiawan Muslim telah mengupas, mengurai, melakukan analisis, elaborasi, menjelaskan, menyanggah, mengkritik, menilai, menyaring, mengubah, menyesuaikan, mengurangi, menambahkan, memperkenalkan konsep-konsep baru, bahkan menyuntikkan makna baru ke dalam istilah-istilah yang sudah ada serta menawarkan solusi-solusi baru untuk persoalan-persoalan perennial dalam filsafat. Dari proses tersebut, para cendekiawan Muslim berhasil memunculkan sintesis dan mengkonstruksi sistem pemikiran mereka sendiri. Mereka mampu dan telah berhasil mengislamisasi keilmuan Yunani Kuno.[45]

Apa yang dilakukan oleh para cendekiawan Muslim terdahulu terhadap filsafat paripatetik, Yunani Kuno, dalam pandangan INSISTS, merupakan proses Islamisasi. Para ulama dinilai tidak begitu saja mengadopsi alur pemikiran para filsuf Yunani, semisal: Socrates, Plato maupun Aristoteles. Bukti yang disuguhkan INSISTS cukup berasalan, yaitu: terdapat sekian banyak perbedaan yang mendalam mengenai konsep-konsep kunci yang ditawarkan baik oleh filsuf Yunani maupun

[45] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muslim. Untuk menyebut contoh, barangkali yang paling mirip adalah konsep kausalitas Ibn Sīnā dan Atistoteles. Jika nama yang disebut terakhir tidak menyebutkan unsur ketuhanan sebagai prima kausa, maka sebaliknya, Tuhan bagi Ibn Sīnā berperan sebagai prima kausa yang bertanggung jawab atas wujudnya alam semesta ini. Dalam pandangan Ibn Sīnā hadirnya Tuhan meniscayakan eksistensi alam. Islamisasi yang dilakukan Ibn Sīnā ini menurut INSISTS ditujukan untuk menghindari penggambaran Tuhan dari fenomena fisik, sehingga Dia dan makhluk-Nya dengan jelas dapat dibedakan. Oleh karena itu, Ibn Sīnā menghadirkan konsep *Wājib al-wujūd* sebagai kausa efisien. Selain itu, dalam karya Ibn Sīnā *al-Shifā' al-Ilāhīyāt*, diilustrasikan secara jelas tema kajian non-Aristotelian. Di antara terma yang diangkat adalah adanya takdir, kebangkitan dan pembalasan setelah mati. Kesemua ini murni dari Islam dan tidak ditemukan dalam tradisi lain.[46]

Kasus lain yang paling kentara adalah penolakan terhadap pendapat Ueberweg yang menyatakan bahwa Hunayn b. Isḥaq (w. 873), Thābit b. Qurrā (w. 901) ataupun Yaḥya b. Adi (w. 974) telah menerjemahkan karya para filsuf Yunani sekaligus menjadi guru filsafat bagi para cendekiawan Muslim. INSISTS secara tegas menolak. Mereka menyatakan bahwa setelah proses penerjemahan nama-nama tersebut tidak berperan apa-apa. Justru para sarjana Muslim waktu itu yang kemudian mempelajari, mengelaborasi, mengolah, mengkomentari, menyeleksi, memurnikan, memodifikasi, reformulasi, menjelaskan, mengadaptasi dan mengislamisasi konsep-konsep yang dinilai penting sekaligus mengeliminasi poin

[46] Abū 'Alī al-Ḥusayn b. Sīnā, *Al-Shifā`, al-Ilahiyyāt* (T.t.: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990). Baca juga: Imron Mustofa, "Konsep Kebenaran Ibnu Sina", *Kalimah*, vol. 15, no. 1 (Maret, 2017), 1-18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang berlawanan dengan tradisi Islam. Jika pendapat Ueberweg ditolak INSISTS, sebaliknya pendapat Peter dalam *Aristotle and The Arabs* malah didukung. Menurut nama yang disebut terakhir non-Muslim (Kristen) tidak dapat menyelesaikan terjemahan Organon karena dikawatirkan karya Aristoteles tersebut dapat mengancam teologi mereka. Keterancaman ini disebabkan ketidakmampuan mereka dalam memahami dan menyerap pemikiran Yunani yang *sophisticated*. Ini dikarenakan dalam tradisi Kristen tidak memiliki konsep pandangan hidup dan keilmuan yang sistematis.[47]

c. Pendekatan Filologi

Berbeda dengan pendekatan historis yang cenderung melacak respons praktis para pendahulu, pendekatan Filologi difokuskan pada kajian literatur peninggalan cendekiawan Muslim terdahulu. Dari pelacakan literatur ini diperoleh latar belakang epistemik dan pola pikir setiap cendekiawan Muslim dalam menyatakan suatu persoalan. Ini dilakukan karena mayoritas dari para pendahulu lebih sering menulis pemikiran mereka dibandingkan dengan sebatas menyebarkannya melalui dakwah dengan lisan. Pendekatan ini tampaknya menjadi salah satu yang paling digandrungi oleh para peneliti INSISTS dalam pelbagai penelitiannya. Dalam setiap kajian konseptual, melalui pelacakan terhadap manuskrip cendekiawan Muslim para peneliti INSISTS mencoba mengekstrak proposisi, asumsi-asumsi dasar dari setiap konsep dan melihat hubungan dengan aspek-aspek lainnya. Pendekatan ini pula yang mengidentifikasikan bahwa

[47] Hamid Fahmy Zarkasyi, "Framework Kajian Filsafat", 8-10. Lihat juga: F.E. Peter, *Aristotle and The Arabs*, 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

INSISTS cenderung mengadopsi pemikiran-pemikiran para cendekiawan Muslim tradisionalis.

d. Pendekatan Apologetik

Pendekatan ini tampaknya memainkan peran paling sentral dalam Islamisasi ilmu oleh INSISTS. Dalam mengkaji suatu persoalan secara konseptual INSISTS tidak hanya memulainya dengan satu paparan data penelitian, namun sering kali memulai dengan memaparkan definisi suatu konsep. Caranya melalui pelacakan penggunaan istilah tersebut dalam *naṣṣ* ataupun khazanah yang diwariskan oleh ulama salaf. Pendapat ini dibangun berdasar asumsi bahwa akan sangat berbahaya untuk menjadikan eksperimen terhadap suatu komunitas Muslim dan kemudian menjadikannya sebagai dasar *worldview*. *Worldview* itu merupakan persoalan konsep asasi bukan produk penyimpulan dari perilaku suatu komunitas tertentu. Meskipun demikian, dalam proses perujukan ini, INSISTS tidak begitu saja mengambil seluruh pendapat cendekiawan Muslim, namun menyeleksi beberapa gagasan yang sejalan dengan mereka. Contoh yang paling jelas adalah INSISTS mengadopsi pemikiran Imām al-Ash‘arī dalam persoalan kalam dan menafikan pendapat-pendapat Mu‘tazīlah yang bertentangan dengannya. Begitu juga dalam persoalan tasawuf maupun filsafat, mereka lebih mengedepankan pendapat al-Ghazāi dan agaknya mengesampingkan pendapat filsuf lain yang berlawanan dengannya.

Selain itu, secara umum prinsip yang dipegang INSISTS dalam pendekatan ini adalah bahwa al-Qur’ān ataupun ḥadīth bukan merupakan kitab sains. Namun rangkaian *naṣṣ* yang di dalamnya telah bersemayam pengetahuan mengenai prinsip-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prinsip yang harus dipegang dalam ilmu pengetahuan. Prinsip tersebut akan selalu mengaitkan sains yang tercipta dengan pengetahuan-pengetahuan metafisika dan spiritual dalam Islam. Dengan mengusung semangat ini, INSISTS berusaha mempertahankan al-Qur'ān dan ḥadīth sebagai basis utama *Islamic worldview*. Oleh karenanya, sesuai namanya pendekatan ini cenderung membela dan mengedepankan ajaran-ajaran mendasar dalam Islam dibanding hal lainnya.

e. Pendekatan Praktis

Berbeda dengan beberapa pendekatan sebelumnya, tidak banyak yang dapat disampaikan mengenai pendakatan praktis. Pendekatan ini lebih kepada proses produksi. Contohnya, dalam konteks ilmu kesehatan pendekatan ini digunakan dalam mengimplementasikan hasil kajian Islamisasi ilmu secara konseptual ke dalam produk jadi. Dalam hal ini bisa berupa obat-obatan, terapi dan sebagainya. Arif mencontohkan, jika saat ini kapsul obat tidak sedikit yang terbuat dari *porcine* (gelatin mengandung unsur babi), maka dapat disiasati dengan menggunakan *bovine* (dari sapi).[48] Begitu pula dengan Islamisasi ilmu pengetuan yang paling mungkin dilakukan adalah melalui pembangunan universitas-univesitas (*al-jāmi'at*) sebagai produsen sarjana-sarjana Muslim dengan *worldview* Islam. Poin ini dinilai penting sebab, menurut INSISTS Islamisasi ilmu pengetahuan tidak bisa dilakukan selama masih menggunakan metodologi Barat yang belum diislamisasi. Singkatnya dalam ranah metodologis INSISTS mengingatkan pentingnya menggunakan kelima pendekatan, filosofis, historis, filologi, apologetik dan praktis dengan kesatuan arsitektonik sebagai prinsip utama.

[48] Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melalui kelima pendekatan tersebut INSISTS tampak berusaha untuk mengintegrasikan antara unsur-unsur realitas fisik dan metafisik, antara *āyāt al-kawnīyah* dan *al-Qur'ānīyah*. Di dalam pola pembacaan semacam ini secara konseptual segala kegiatan diskursif dapat bertemu dengan epistemologi ilmu dan untuk selanjutnya dimanifestasikan ke dalam perbuatan (aksiologi).

f. Implementasi Integrasi Lima Pendekatan

Untuk mempermudah memahami bagaimana cara kerja integrasi kelima pendekatan tersebut, mari kita ambil contoh tiga orang yang menyaksikan sebuah apel yang jatuh dari pohon. Orang pertama berkata "saya melihat apel jatuh dari pohon dan apa yang saya katakan sesuai fakta yang terjadi". Orang kedua "saya melihat apel jatuh dari pohon dan apa yang saya katakan sesuai fakta yang saya lihat". Orang ketiga "saya melihat apel jatuh dari pohon dan apa yang saya katakan tidak bernilai apapun kecuali setelah saya ungkapkan". Masih-masing dari ketiga cara penyampaian di atas telah menunjukkan bagaimana cara pandang yang ada dalam diri mereka. Dalam filsafat Barat, cara pandang orang pertama disebut sebagai Realisme, kedua anti-Realisme dan ungkapan orang yang terakhir mewakili pandangan Realisme Kritis.

Metode yang diangkat realisme mengedepankan pengalaman langsung dan penolakan terhadap adanya asumsi-asumsi atau praanggapan (proposisi) yang lahir dari *worldview*, maupun pengaruh-pengaruh lain yang dinilai subjektif. Paham ini dibangun di atas empat premis utama: (1) realitas objektif, independen dan terbebas dari segala pengaruh yang ada; (2) karakteristik dari realitas semacam ini adalah bersifat tetap dan terbebas dari unsur-unsur subjektif pengamat; (3) manusia

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempunyai kemampuan kognitif untuk membaca dan memahami realitas tanpa dipengaruhi kecenderungan personal; (4) ilmu pengetahuan dan kebenaran tentang alam semesta sudah ada dan menunggu untuk ditemukan, bukan relatif dan diciptakan. Singkat kata, seorang dengan cara pandang realisme akan menolak segala pengaruh yang berasal dari pikiran manusia atas objek yang dikaji. Oleh karena itu, realisme sering disamakan dengan objektifikasi, yaitu pengedepanan unsur-unsur objektif dalam kajian.

Cara pandang kedua disebut anti-realisme, yaitu satu paham yang menekankan penafian terhadap kemungkinan adanya segala macam realitas, eksistensi serta seluruh ide-ide yang berkaitan dengannya. Berbeda dengan realisme yang mengedepankan unsur objektifitas mutlak atas realitas, anti-realisme secara ekstrem menolak adanya keterkaitan antara pikiran dan sistem cara pandang, bahkan secara tegas mengeliminasi gagasan tentang adanya realitas itu sendiri. Secara sederhana ciri khas paham ini mencakup empat hal: (1) menganggap bahwa mungkin saja eksistensi dunia terlihat, namun ia tetap menolak tentang ciri-ciri objektif di dalamnya; (2) pengetahuan manusia terbatas dalam memahami alam semesta secara objektif; (3) realitas merupakan produk kontemplasi pemikiran manusia yang idealis dan dimanifestasikan dalam bentuk susunan linguistic; (4) seluruh ilmu pengetahuan dan kebenaran mengenai alam merupakan produk yang diciptakan (*invented*) dan bersifat relatif. Anti-realisme diidentikkan dengan subjektifikasi atau penekanan pada unsur-unsur subjektif.

Orang terakhir memiliki cara pandang realisme kritis (*critical realism*). Bangunan berpikir model ini mengajarkan bahwa realitas objektif itu ada dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia dapat mencapai pengetahuan yang terpercaya mengenai hal itu, serta tidak menolak adanya proposisi yang menyertai manusia dalam proses memahami objek. *Worldview* semacam ini mendorong pemiliknya untuk bersikap kritis terhadap esensi pengetahuan dari fakta atau fenomena yang ditemui. Premis utamanya mencakup empat hal: (1) realitas objektif dan independen itu nyata dan ada; (2) ciri khas dari realitas semacam ini bersifat tetap, independen dan tidak terpengaruh oleh cara pandang peneliti; (3) manusia mempunyai kemampuan kognitif untuk membaca dan memahami realitas, namun hal-hal seperti kecenderungan, proposisi, keyakinan, cara pandang maupun tradisi personal ikut berpengaruh dalam merelatifkan proses mengetahui; (4) segala ilmu dan kebenaran tentang alam semesta sebagian ditemukan dan bersifat pasti meskipun sebagian lain ditemukan dan relatif.[49] Dalam hal ini, realisme kristis berusaha menggabungkan objektifikasi dengan subjektifikasi.

Pertanyaan selanjutnya "di manakah seharusnya posisi seorang Muslim dari ketiga hal tersebut?" Dalam menyikapi pertanyaan ini, Syamsuddin Arif mengisyaratkan bahwa pada tahap kognitif (*cognitive*) di antara ketiga paham tersebut, ada beberapa poin yang bersesuaian dengan Islam, meskipun sebagian lainnya tidak. Secara garis besar, persamaan di antara ketiganya dengan apa yang diusung INSISTS terletak pada aspek-aspek eksternal yang berkaitan. Lebih detailnya: *pertama*, baik Islam dan ketiganya sama-sama menjadikan indra eksternal dan internal sebagai media dalam memahami. Akumulasi indra ini

[49] Gerald Vision, *Modern Anti-Realism and Manufactured Truth*, ed. Ted Honderich (New York: Routledge, 1988).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meliputi pendengaran, penglihatan, pembau, peraba dan perasa, serta indra internal seperti indra bersama, representasi, estimiasi, rekoleksi dan imajinasi. *Kedua*, mereka menjadikan akal sebagai sumber sekaligus alat pencapai ilmu pengetahuan. Jika kedua poin tersebut menunjukkan kesesuaian, maka INSISTS mulai tidak sepakat dengan realisme yang menafikan unsur "keterkaitan" dan anti-Realisme yang melepas begitu saja keterkaitan ini dengan menafikan unsur-unsur realitas. Dalam kedua hal ini, INSISTS masih tampak sejalan dengan realisme kritis yang secara tegas mau menerima peran dari *worldview* dalam rangkaian proses mengetahui. Persesuaian antara INSISTS dan realisme kritis juga terletak pada sikap keduanya yang menerima adanya alam dan realitas manusia yang berusaha mempelajarinya, serta mencoba menggabungkan objektivitas dan subjektivitas. Selain itu, keduanya juga tidak serta merta mempercayai kemampuan kognitif manusia, namun mengakui ada pelbagai hal yang dapat dan tidak dapat dilakukan.

Perbedaan antara INSISTS dan ketiganya yang paling kentara terletak pada latar belakang pandangan hidup. Jika menurut sejarahnya realisme kristis merupakan jalan tengah antara realisme dan anti-realisme, maka apa yang diperkenalkan INSISTS berangkat dari konsep *worldview* Islam yang memiliki prinsip integral-arsitektonis (*tawhīdī*). Prinsip yang berusaha memadukan unsur-unsur yang sering didikotomi, tekstual-kontekstual, objektif-subjektif, historis-normatif ataupun rasio-empiris. Menurut Zarkasyi, prinsip integral-arsitektonis ini dibangun berdasarkan ide besar bahwa jiwa manusia dalam Islam merupakan jiwa yang mempunyai pelbagai kapasitas seperti intelgensi, imaginasi, persepsi dan kreatif.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melalui kolaborasi seluruh unsur tersebut, seorang peneliti akan mampu berperan dalam menerjemahkan, memahami dan mengelaborasi hubungan antara segala aspek pengalaman indrawi dan dunia transempiris. Satu subjek keilmuan (*'ālim*) dalam Islam akan mengkaji satu objek kajian dengan melihat kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip ontologis dan kosmologis dengan menggunakan cara pandang seorang Muslim. INSISTS menilai seorang Muslim yang belum mampu menggunakan cara pandang integral-arsitektonis semacam ini, sejatinya merupakan mereka yang dari segi intelektualnya telah terkontaminasi oleh pola pikir atau metodologi orang-orang yang tidak berangkat dari keimanan kepada Tuhan.

Selain itu, perbedaan yang tampak mencolok terletak pada pengakuan mengenai sumber ilmu pengetahuan. Jika ketiga macam Realisme di atas mencantumkan realitas empiris dan rasional, maka pendekatan integral-arsitektonis yang ditawarkan INSISTS menambahkan dua unsur lain, intuisi dan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Islam menurut mereka menempatkan informasi dari wahyu sebagai dasar pengetahuan mengenai realitas dan kebenaran purna. Penempatan ini tentunya didasari keimanan pada Tuhan, yang pada gilirannya akan membentuk cara pandang seorang Muslim terhadap Tuhan dan alam semesta.

Cara pembacaan semacam itu menuntun seorang Muslim untuk merumuskan basis metafisika yang mampu mengelaborasi filsafat ilmu dalam Islam sebagai satu sistem arsitektonik yang integral. Sistem ini memvisualkan realitas dan kebenaran. Ini berarti, pengetahuan bersumber dari Allāh dan mampu dicapai via kolaborasi pancaindra, akal sehat, intuisi dan berita yang benar (wahyu). Singkatnya, pendekatan integral-arsitektonis dalam Islamisasi ilmu menurut

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

INSISTS berhubungan erat dengan sistem metafisik dasar dalam Islam yang berangkat dari wahyu, ḥadīth, intuisi, akal sehat dan pengalaman eksternal.

Melalui analogi tersebut INSISTS mencoba memperkenalkan satu metodologi yang mencoba mengintegrasikan antara bahasa wahyu dan alam semesta. Persoalan yang kemudian muncul adalah bagaimana caranya? Jawaban dari persoalan ini dapat ditemukan dalam ulasan Anis Malik Thoha yang menyebut integrasi *ta'wīl* dan *tafsīr* sebagai metodenya.[50] Mendengar istilah *tafsīr* dan *ta'wīl* yang terbayang dalam benak peneliti adalah kajian tentang interpretasi al-Qur'ān. Benar saja dalam menjelaskan hal tersebut Thoha tampak mencoba meminjam pelbagai hal yang maklum di kalangan panggiat kajian al-Qur'ān. Peneliti mencoba membaca apa yang dimaksud oleh Thoha dengan kedua istilah tersebut dan bagaimana peran keduanya dalam kajian Islamisasi ilmu kontemporer.

Setelah menelusi beberapa tulisan Thoha, penulis mendapati kesimpulan bahwa gagasan yang diintroduksi Thoha sejatinya merupakan adopsi pemikiran gurunya, Wan Daud. Dalam sebuah artikel majalah *Islamia* yang berjudul *Tafsir dan Ta'wil sebagai Metode Ilmiyah,* Wan Daud menjelaskan keduanya dengan cukup jelas. *Tafsīr* yang dimaksud adalah interpretasi (*fassara:* mendeteksi, menjelaskan, merenerangkan, mengungkap, menemukan, membuka, memunculkan sesuatu yang tersembunyi menjadi jelas atau gamblang) tentang kandungan al-Qur'ān. Penjelasan ini berangkat dari ilmu pengetahuan yang sudah mapan serta

[50] Di lain pihak INSISTS menolak metode *tafsīr* dan *ta'wīl* yang diintrodusir oleh Naṣr Hāmid Abū Zayd, dalam kitabnya *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* dan *Mafhūm al-Naṣṣ*, yang membagi periode turunnya al-Qur'an menjadi dua, fase autentik dan fase produk penafsiran Nabi. Baca Anis Malik Thaha, "Membaca Sekularisme Naṣr Ḥāmid Abū Zayd melalui Kitabnya Naqd al-khiṭāb al-Dīnī", *Islamia*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memaklumi beberapa pengertian istilah yang janggal serta menyuguhkan keterangan tentang keadaan ketika ayat diturunkan.[51]

Bedanya dengan *ta'wīl* adalah jika tafsīr berusaha menyuguhkan makna nyata eksternal (*dalālah ẓāhirah*), maka *ta'wīl* bertugas menghadirkan bukti logis internal (*bāṭinah*: tersembunyi), atau dapat juga disebut sebagai interpretasi yang lebih mendalam. *Tafsīr* berperan dalam menyuguhkan pemaknaan berkaitan dengan realitas yang dapat diobservasi secara empiris. Setelah mulai masuk ke dalam perkara-perkara yang bersifat filosofis atau spiritual diperlukan penjelasan melalui *ta'wīl*. Jadi, INSISTS melihat *ta'wīl* sebagai fase lanjutan dari *tafsīr* yang sudah diperluas wilayah kajiannya secara intensif.

Meskipun demikian, INSISTS tidak semata-mata mengatakan bahwa *ta'wīl* lebih baik dari *tafsīr*, tetapi memilih menempatkan dan mengikat posisi kedua metode tersebut dengan hubungan prasyarat. *Tafsīr* dijadikan syarat sekaligus barometer untuk dilakukannya *ta'wīl*. Peran *ta'wīl* adalah menguji validitas produk yang dihasilkan dari interpretasi, dengan ukurannya adalah hasil *tafsīr* para ulama. INSISTS ingin menyatakan bahwa produk yang dihasilkan dari proses *ta'wīl* yang benar tidak mungkin untuk berlawanan dengan apa yang dihasilkan *tafsīr*.

Persoalan selanjutnya, jika *tafsīr* merupakan prasyarat dari *ta'wīl*, maka apa hukum-hukum yang harus dipatuhi keduanya? Dalam persoalan ini INSISTS berpegang pada empat prinsip utama. *Pertama*, aspek yang hanya diketahui oleh Tuhan, seperti arti huruf *muqaṭṭa'āt*, informasi tentang kiamat ataupun kebangkitan. *Kedua*, hal-hal yang hanya dapat dijelaskan oleh Nabi, seperti:

[51] Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tafsir dan Ta'wil".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa kewajiban agama yang spesifik dan hukum waris. *Ketiga*, unsur-unsur yang mampu diinterpretasi oleh para ulama yang otoritatif, seperti tatabahasa, lexicografi, retorika ataupun konjugasi bahasa Arab, hukum, variasi bacaan, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh wa mansūkh* serta *'ulūm al-ḥadīth*. *Terakhir*, sisi-sisi yang mampu dijelaskan oleh beberapa ulama otoritatif dalam sebagian cabang ilmu saja.[52] Dengan kualifikasi tersebut jelas yang mau dinyatakan INSISTS adalah menginterpretasikan suatu fenomena tanpa otoritas keilmuan yang memadai sama artinya dengan membuat penafsiran sesuai kehendak pribadi. Ini juga mengidentifikasikan ada hierarki atau tingkat kualitas produk penafsiran yang dihasilkan, yang tersusun dari Wahyu, ulama ensiklopedi atau otoritatif dalam pelbagai bidang keilmuan dan terakhir ulama yang hanya berfokus pada satu bidang kajian saja.

Selain itu, INSISTS ingin mengadopsi kualifikasi *mufassir* sebagai syarat bagi seorang cendekiawan untuk memiliki otoritas agar mampu merumuskan suatu gagasan yang Islami. Mengenai pentingnya otoritas keilmuan, menurut Wan Daud, interpretasi yang benar merupakan penjelasan yang berdasar pada ilmu pengetahuan yang mapan mengenai makna yang temaktub, dirumuskan dan diaplikasikan dalam al-Qur'ān serta tercermin dalam ḥadīth. Dalam penjelasan semacam ini tidak akan ditemukan ruang terkaan yang gegabah maupun interpretasi yang berangkat dari pemahaman subjektif yang berpangkal dari relativisme historis. Relativisme dalam penafsiran diklaim hanya akan melahirkan ide bahwa struktur

[52] Dalam hal ini INSISTS merujuk hadith tentang "siapa yang berbicara menurut pendapat pribadinya tentang al-Qur'an dan ia benar adalah (tetap) salah".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konseptual istilah-istilah dalam al-Qur'ān seakan-akan dipengaruhi oleh produk budaya yang berkembang.[53] Dengan kata lain, proses interpretasi yang dimaksud merupakan suatu rangkaian penjelasan tentang al-Qur'ān berdasarkan pada analisis semantic. Pertimbangannya mencakup persoalan latar belakang sosio-historis agar dapat memperoleh pengertian yang tepat, meskipun kebenaran tentang ayat-ayat al-Qur'ān tentang metafisika, hukum-hukum sosial dan sains tidaklah terbatas pada kondisi sosial historis ketika diturunkannya.[54] Pendapat tersebut diperkuat dengan penyataan Wan Daud yang termaktub dalam salah satu edisi Majalah *Islamia*, di mana ia menulis:

> Pandangan al-Attas ketika menyatakan bahwa "dalam tafsir, tidak ada ruang bagi terkaan atau dugaan yang gegabah… penafsiran atau pemahaman yang subjektif yang berdasarkan hanya pada ide tentang relativisme historis…" tidak berarti bahwa kebiasaan-kebiasaan seperti itu, yakni terkaan yang gegabah dan pemahaman yang subjektif, tidak pernah dilakukan dalam berbagai karya *Tafsīr*, sebab hal itu memang ada dan akan terus ada. Meskipun begitu dugaan-dugaan dan penafsiran yang subjektif itu dengan sendirinya dan pada kenyataannya bukanlah tafsir, walaupun itu merupakan karya besar yang diberi nama *tafsīr*. Tapi, karena adanya syarat-syarat yang jelas dan diterima secara luas, seperti yang disebutkan diatas, anggota masyarakat yang terdidik secara Islami tentu dapat bersikap secara tepat ketika menghadapi berbagai macam penafsiran al-Qur'an yang tidak bermutu dan tidak diakui itu. Karena kenyataan bahwa ilmu-ilmu yang disebutkan di atas adalah otoritatif dan telah dikodifikasikan serta dapat diperoleh dengan mudah, maka ilmu *tafsīr al-Qur'ān* adalah sesuatu yang telah direalisasikan dan karena itu tidak terbuka bagi generasi yang akan datang untuk mengadakan perubahan-perubahan yang fundamental.[55]

Mengenai alasan di balik pemilihan kedua metode tersebu, setidaknya ada dua hal. *Pertama*, tafsīr merupakan ilmu pertama yang lahir dari tradisi intelektual Islam, dan merupakan satu-satunya ilmu yang langsung berhubungan langsung

---

[53] Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tafsir dan Ta'wil".
[54] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).
[55] Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tafsir dan Ta'wil".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan Nabi sebagai *mufassir* pertama.[56] Seperti halnya al-Qur'ān yang mengandung ayat-ayat *muḥkamāt* (pasti dan jelas) dan *mutashābihāt* (ambigu), alam semesta juga mempunyai keunikan tersebut. Metode *tafsīr* dipergunakan untuk membaca dan memahami ayat-ayat yang sudah gamblang dan nyata, sebaliknya untuk mengelaborasi ayat-ayat yang penuh akan abiguisitas diperlukan metode *ta'wīl*. Persoalannya apakah hasil penafsiran ataupun pentakwilan tersebut bersifat final? Zarkasyi menjawab "Tidak".[57] Produk yang dihasilkan lebih kepada nilai-nilai Islam yang universal dan harus dipatuhi dalam proses pembacaan selanjutnya. Selain itu, untuk mencapai makna yang lebih umum dan tinggi, maka baik *tafsīr* maupun *ta'wīl* saling memerlukan untuk melengkapi satu sama lainnya.

Alasan *kedua* adalah penggunaan metode integrasi *tafsīr* dan *ta'wīl* sangat berkaitan dengan konsep realitas yang sudah kita bahas sebelumnya. Realitas tersusun dari pelbagai tingkat, dari realitas yang secara sekilas sudah menyuguhkan bukti tersendiri hanya dengan melalui observasi indra, hingga realitas yang memerlukan pemaknaan yang lebih dari sekadar penggunaan indra, atau yang memerlukan peran intuisi *qalb*. Realitas dalam makna yang disebut terakhir merupakan realitas yang tidak dapat diindra begitu saja, namun memerlukan peran intuisi *qalb* sebagai penjelasan lebih lanjut untuk menangkap makna-makna abstrak yang tersembunyi. Zarkasyi menuturkan bahwa ada suatu realitas yang maknanya tidak dapat begitu saja ditangkap oleh intelek (rasio), namun untuk memperoleh jawabannya diperlukan sikap penerimaan terhadap apa yang disebut *īmān*. Ada

[56] Q.S. al-Naḥl: 44.
[57] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

batasan dalam memahami makna dari sesuatu, karena makna tersebut terikat secara mendalam terhadap batas-batas kepentingan.[58] Jadi, inti dari pencapaian makna yang terkadung dari suatu hal adalah penegasan dari tujuan yang ingin dicapai oleh seorang peneliti itu sendiri.

Pernyataan ini juga mendukung ungkapan INSISTS bahwa *worldview* seorang peneliti akan mempengaruhi sistem epistemologis yang dipergunakan olehnya. Meskipun demikian, tingkat pengaruh masing-masing pandangan alam ini berbeda satu sama lainnya. Dampak yang paling jelas ditunjukkan oleh pelbagai asumsi khususnya dalam ilmu-ilmu sosial humaniora ataupun seni, meskipun di bidang ilmu lain seperti eksakta, biologi dan formal lain dampaknya tidak sebesar yang pertama disebut. Alasannya, karena pembahasan dalam aspek-aspek filosofis tentang konsep kunci dalam ilmu sosial, misalnya, akan mendiskusikan tentang prinsip-prinsip mendasar, bukan tentang bagaimana penerapannya secara praktis.[59] Hal ini, menurut INSISTS, yang menyebabkan perbedaan pandangan antara para pelaku sains praktis dan teoretis, hingga memunculkan asumsi bahwa "fakta adalah fakta, tidak ada realitas Islami sebagaimana tidak mungkin ada realitas non-Islami";

---

[58] Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept*, 161-177.

[59] Ini dikarenakan perbedaan objek kajian antara para saintis dan sosiolog. Perbedaan ini tampaknya melahirkan persilangan paradigm dalam diri masing-masing peneliti, antara saintis yang beraliran naturalis dan sosiolog yang meskipun banyak mengadopsi metodologi dari kalangan saintis namun tetap memegang paradigm Humanisme. Contohnya, dibanding sosiolog para saintis lebih banyak berpanutan pada pemikiran spekulatif-metafisis. Ini disebabkan karena asumsi mereka berangkat dari observasi alam semesta yang tersusun secara harmonis-matematis oleh karenanya untuk memahaminya diperlukan perhitungan matematis. Singkatnya, alam merupakan sentral objek kajian, dengan perhitungan matematis sebagai dasarnya. Berbeda dengan hal tersebut, Berbeda dengan hal tersebut, para sosiolog lebih tertarik menjadikan manusia sebagai pusat kajiannya, sehingga pemahaman yang dihadirkan pun akan menjadikan manusia sebagai objek sekaligus subjek. Bahkan J. S. Mackenzie dalam karyanya tidak segan untuk menyatakan bahwa kita tidak perlu sains untuk memahami manusia. Willystine Goodsell, *The Conflict of Naturalism and Humanism*, (New York: Columbia University, 1910), 100-104. J.S. Mackenzie, *Lectures on Humanism* (London: Swanschein, 1907), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"paradigma agama dan sains itu berbeda karenanya tidak boleh dihubung-hubungkan". Pernyataan semacam ini akan meningkatkan unsur-unsur Realisme, sehingga sikap kritis terhadapnya menjadi berkurang. Hal inilah yang menurut INSISTS mendominasi perkembangan sains di Barat modern.[60]

Selain itu, ungkapan bahwa *worldview* merupakan basis epistemologis telah melahirkan kesimpulan bahwa *worldview* merupakan *framework* kajian pelbagai disiplin keilmuan lain dalam Islam. Dengan prinsip ini, para cendekiawan Muslim sejatinya akan mulai mengkaji kembali konsep-konsep dasar dalam al-Qur'ān untuk kemudian membandingkannya dengan konsep semisal dalam tradisi keilmuan lain. Dalam hal ini akan terjadi terjadi timbal balik antarkajian keilmuan dalam Islam dengan komunitas lain, baik berupa peminjaman istilah, ataupun konsep-konsep yang dikaji. Meskipun terjadi interaksi semacam ini, namun perbedaan mendasar antara konsep atau asumsi dasar dalam kajian keislaman dengan sains sebagai produk Realisme terletak pada keterpengaruhan mereka oleh *worldview* masing-masing, yang akhirnya terwujud dalam produk yang dihasilkan, seperti yang terjadi pada konsep-konsep dasar semisal: konsep manusia, alam, ilmu dan nilai kehidupan. Selain itu, dalam perspektif empistemologis INSISTS tampak mengedepankan ungkapan bahwa "*ḥaqāiq al-ashyā' thābitah wa al-'ilm bihā mutaḥaqqiq*" sebagai *epistemological principles* (*uṣūl al-'ilm*; proposisi epistemologis).

[60] Hamid Fahmy Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Perspektif Aksiologi

Ranah aksiologi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah area di mana hakikat tentang tata nilai secara umum (*theory of value*) didiskusikan.[61] Nilai yang dimaksud merupakan *conditio sine qua non* dalam kehidupan ilmiah yang berkisar pada relasi ilmu dan moral; operasionalisasi metode ilmiah dan norma-norma moral; intinya bagaimana manusia menggunakan ilmunya.[62] Aksiologi berperan dalam membatasi sekaligus mengawasi satu ilmu dari potensi-potensi negatif.

Persoalan yang pertama muncul dalam Islamisasi ilmu adalah apa nilai dan ciri-ciri "kebernilaian" suatu ilmu? Dalam menanggapi pertanyaan tersebut lagi-lagi INSISTS menyinggung perihal *worldview*.[63] Arif mencontohkan bahwa Barat melihat wujud sebagai satu bentuk material, oleh karenanya nilai-nilai dalam sains yang dilahirkan darinya juga bernilai materi, utilitarian dan instrumental. Nilai-nilai intelektual kognitif (*cognitive value*) tentang hakikat mutlak, moral-etika, alam semesta sebagai amanah dan nilai-nilai dalam pendidikan dipinggirkan. Dalam perspektif INSISTS, alam termasuk diri individu merupakan ayat Tuhan[64] Sebagai tanda alam memberikan gambaran adanya relasi konstan antara fenomena tertangkap indra manusia dan metaempiris. Keterkaitan ini hanya dapat ditangkap oleh individu yang mampu berpikir dan merenunginya dengan benar dan baik dari segi rasional, diskursif maupun intelektual-kontemplatif.

---

[61] Lies Sudibyo, et al., *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2014), 76-77.
[62] Mukhtar Latif, *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu* (Jakarta: Prenadamedina, 2016), 229-230.
[63] Ini karena INSIST melihat ilmu sebagai sifat yang diproduksi oleh seorang alim. Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).
[64] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo, 30 Juni 2018). Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018). al-Attas, *Prolegomena*, 125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kata benar mengindikasikan bahwa jika hal ini dijalankan tidak semestinya, maka akan menghasilkan produk yang berbeda pula, yaitu: penolakan dan perspektif bahwa tanda-tanda fenomenal ini, bagi mayoritas orang termasuk para sarjana, tidak serta merta memunculkan adanya peran Tuhan di sana. Jika hal sebaliknya terjadi maka seluruh umat manusia akan beriman dan tidak ada lagi unsur-unsur ujian kognitif, kontemplatif maupun praktis atas manusia, bahkan sangat mungkin akan meniadakan motivasi intelektual murni untuk melahirkan sains teoretis maupun praktis. Singkatnya, dalam perspektif INSISTS ada tingkat ambiguisitas yang berbeda dalam setiap fenomena maupun ayat-ayat semesta ini. Dalam artian, terdapat nilai-nilai ilahiyah yang tersembunyi di balik segala fenomena.

Tabir yang bernama fenomena ini tampaknya menjadi tantangan tersendiri bagi seorang manusia untuk dapat mengungkap nilai-nilai di belakangnya. Tantangan ini merupakan ujian kapasistas sekaligus kualitas moral intelektual (kecerdasan moral) terhadap ketaatan manusia pada penciptanya. Untuk itu diperlukan satu standar yang berperan sebagai barometer dalam proses penyikapan makna di balik fenomena tersebut. Nilai-nilai ini dalam perspektif INSISTS harus dipegang erat guna mencapai pengetahuan sejati dan bermakna ibadah. Ini melingkupi serangkaian proses diskursif, investigatif, sistematis dan empiris sekaligus berkaitan dengan kerangka kerja filosofis, kalam maupun hikmah.

Hal-hal tersebut sangat berkaitan dengan pelbagai bidang yang sifatnya etis-moralis dari seorang intelektual. *Role model* terbaik dalam hal ini adalah Nabi. Apa yang dijelaskan Nabi sejatinya merupakan satu kebenaran umum yang abstrak dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan menjadi nyata dengan sendirinya bagi individu yang memiliki keimanan. Oleh karena itu, seorang Muslim diwajibkan untuk taat dan patuh terhadap hukum-hukum moralitas yang mengikat perilaku individu yang tentunya diturunkan dari landasan dasar *worldview* Islam. Hasil ekstraksi tersebut secara objektif dapat ditemukan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*. Ia merupakan disiplin yang secara intelektual memediasi antara hal-hal normatif dalam Islam dan yang bersifat implementatif kompleks yang berkaitan dengan konteks personal dan sosial.[65]

Dengan demikian, "membaca" suatu keilmuan dalam kacamata INSISTS secara programatis harus dapat diperluas hingga menghasilkan ilmu "religius" konstruktif. Jika ilmu diartikan sebagai sampainya hati kepada makna, sekaligus hadirnya makna dalam hati, maka ilmu religius secara sederhana dapat bermakna dua hal. *Pertama*, ilmu sebagai sejarah sains dalam budaya dan masyarakat Islam yang lebih merupakan praktik-praktik dan hasil empiris daripada teori konseptual. *Kedua*, ilmu sebagai bagian dari persoalan dalam sub-disiplin filsafat Islam yang berperan sebagai penyedia penjelasan dan penerangan tentang beberapa terminologi kontemporer dan objektif atas prinsip-prinsip metodologis dan filosofis yang telah memandu atau mengembangkan sains dalam peradaban Islam.

Ilmu Islami dalam kedua arti tersebut dapat dipelajari secara terpisah dengan tidak banyak menghindari keterkaitan antara investigasi empiris dan filsafat Islam. Mayoritas sarjana ketika membicarakan sains dengan pengertian semacam ini akan dihadapkan pada dua pilihan, kajian dalam aspek empiris atau filosofis,

[65] Abū al-Faraj Muḥammad b. Ishāq al-Nadīm, *Fihrith* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1977), 287. 'Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tabāqat al-Ḥufāẓ* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ālamiyah, 1403 H), 122.

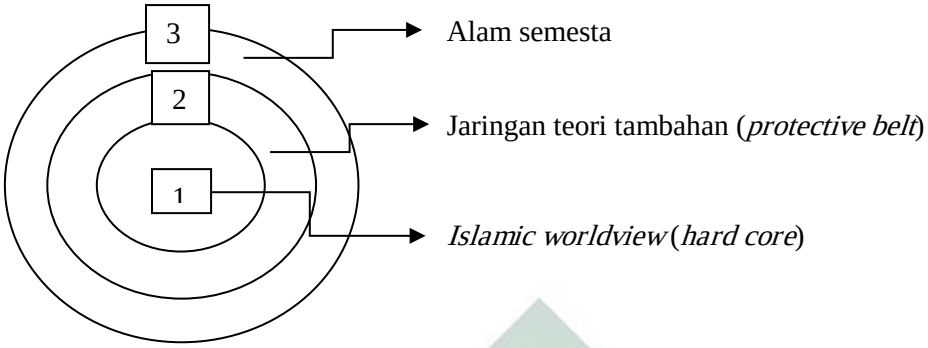
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meskipun juga dimungkinkan untuk mengkaji keduanya. Persoalannya kemudian menjadi, sejauh pelacakan peneliti, belum ditemukan aktivitas keilmuan modern semacam ini yang mencoba mengkombinasikan kedua unsur tersebut secara sistematik dan programatik dalam satu riset berkesinambungan dan secara kreatif mampu menyuguhkan dan mengartikulasikan suatu bentuk penelitian intelek-saintifik. Apa yang banyak ditemukan adalah kajian dalam arti saintifik empiris ataupun filosofis-konseptual. Dalam hal ini apa yang diupayakan INSISTS tampaknya masih berkutat pada kriteria kedua, filosofis-konseptual.

Jika kita perhatikan penjelasan lingkaran trilogi basis konseptual, maka akan kita temukan bahwa hal tersebut menggambarkan standar atau kualifikasi ilmu untuk dapat diklasifikasikan sebagai Islami atau sebaliknya. Urutan lingkaran dari terdalam menggambarkan hierarki kajian setiap area, mulai dari *aqīdah*, *fiqh* dan etika.[66] Jika kita terjemahkan lebih jauh, tidak menutup kemungkinan ketiga lingkaran tersebut akan memunculkan suatu skema riset ilmu Islami, seperti berikut:

[66] Lihat: bagan 4: Trilogi Basis konseptual. Ugi Suharto, "Struktur Pemikiran Islam", Surabaya, 5 Agustus 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Bagan 7: Aksiologi Ilmu Islami

Lingkaran pertama memvisualkan inti metafisika dalam *worldview* Islam yang tidak mengalami perubahan (*hard core*). Lingkaran kedua menjelaskan posisi pelbagai jaringan teori ataupun hipotesis ilmiah yang masih dapat dimodifikasi, dikurangi, ditambah, direvisi, diubah maupun dieliminasi. Lingkaran terluar menggambarkan realitas alam semesta ini (fisika: empiris). Ketiga lingkaran tersebut saling terhubung satu sama lain, dengan relasi prasyarat, yang tidak boleh dilanggar. Jadi, aksiologi ilmu dengan intinya, *worldview* Islam, harus dijalankan secara berkesinambungan dan berurutan. Proses ini dimulai dari perumusan konseptual *worldview* Islam yang sesuai bagi setiap disiplin ilmu untuk kemudian disistematisasikan dengan pelbagai jaring teori ataupun hipotesis ilmiah yang berkembang.

Tahapan ini, mengakomodasi semua kreatifitas saintifik Islami yang terdapat dalam satu kerangka kerja teoritis objektif yang terintegrasi dan akhirnya akan menghadirkan fasilitas saintifik memadai untuk memindai dan menyikap seluruh gejala alam semesta, tentunya yang mendukung kebenaran dalam inti metafisika Islam. Rangkaian aktivitas yang mendominasi pada lingkaran kedua

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah proses sistematisasi pelbagai konsep, prinsip dasar dan permasalahan keilmuan lain yang berkembang menjadi satu rangkaian intelektual-sistemik-Islami yang kemudian menjadi acuan dasar pada proses implementasinya di realitas nyata.

Keterangan tersebut jelas menggambarkan bahwa komponen inti metafisika Islam yang tidak mengalami perubahan akan diperkuat dengan suatu jaringan teori dan hipotesa tambahan untuk dapat merelevansikan inti abstrak dengan dunia eksperensial-empiris. Jaringan kedua memainkan peran penting dalam memediasi secara intelektual antara *worldview* metafisik Islam dan dunia faktual. Melalui mediasi ini diharapkan akan memunculkan dorongan rasional dan saintifik guna memperkaya dan menjernihkan pemahaman manusia tentang alam semesta dan keterkaitannya dengan *worldview* Islam secara objektif.

Objektif yang dimaksud merupakan rangkaian pembacaan secara mendetail, radikal yang memadai dan dapat dipergunakan ataupun siap menerima ujian dari ilmuwan non-Muslim. Meskipun mereka tidak mempercayai bahwa dunia fisik yang mampu mereka akses memiliki satu rangkaian metafisika di balik fenomena nyata, namun tidak menutup kemungkinan hasil pembacaan mereka tidak berbeda dengan orang Islam. Melalui objektivitas semacam ini, cendekiawan Muslim yang terlibat dalam penelitian ilmiah akan mampu menjumpai relasi persoalan yang membentuk suatu keterkaitan di balik diskursus, baik Barat maupun Islam, sehingga mampu menemukan inti permasalahan maupun menghasilkan temuan ilmiah. Untuk menyebut contoh, dalam Islam, Nabi diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta. Dalam perspektif seorang ilmuwan Muslim, sudah sewajarnya pengikut beliau juga harus mengedepankan prinsip tersebut. Di antara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa prinsip yang berkaitan dengan peran Nabi adalah diutusnya beliau sebagai rahmat bagi seluruh alam.

Bagi seorang ilmuwan yang mengikuti jejak beliau dalam mempelajari dan berinteraksi dengan alam maka harus memperhatikan etika "*rahmāt li al-'ālamīn*". Seluruh aktivitas keilmuan seorang Muslim utamanya dalam kaitannya dengan sains dan teknologi kontemporer harus dipikir ulang dengan serius dan secara sistematik, sebab sudah jelas bahwa hal tersebut dibatasi oleh etika ini. Oleh karenanya, tidak mengherankan kalau sains modern dengan pelbagai variasinya menjadi sangat agresif terhadap alam tidak terkecuali manusia itu sendiri. Ini mengisyaratkan bahwa keingintahuan saintifik selalu disertai tanggung jawab moral. Jika ilmu sosial berkepentingan untuk menjaga kesinambungan sosial kemasyarakatan, maka ilmu alam juga berkepentingan untuk menjaga dan memelihara kesinambungan penelitiannya dengan alam semesta.

Meskipun demikian semakin sains modern berkembang dan mengerti alam secara mendalam semakin meningkat pula kerusakan yang disebabkan. Hal ini akhirnya menjadikan semakin sedikit pula sisa darinya untuk dipelajari dan disyukuri. Kenyataan ini kemudian memberikan gambaran bahwa dengan semakin bertumbuhkembangnya sains yang pragmatis, liberal dan teknologi yang manipulatif seakan-akan meniscayakan munculnya pengucilan bahkan kepunahan alam sebagai konsekuensi logis yang tidak dapat dihindari dan harus diterima oleh ilmuwan.

Bagi seorang Muslim seharusnya nilai-nilai rahmat menjadi etika yang harus dipatuhi dalam melakukan segala macam aktivitas intelektual-teknokogis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal ini harus diartikulasikan dengan tepat dan melibatkan pelbagai proses merenung, berpikir kritis, bertindak dan pelbagai aspek lain dari masing-masing cabang keilmuan hingga menghasilkan satu perwujudan praktik sains. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, teologi berimplikasi pada epistemologi, yang artinya segala aspek teologi mempunyai dampak dalam proses berpikir seorang ilmuwan. Oleh karena itu teologi juga akan menghasilkan sistem epistemologi yang kemudian mempengaruhi ranah aksiologinya. Jadi ilmu pengetahuan yang dihasilkan seorang Muslim harus mempunyai visi nilai rahmat. Nilai ini kemudian akan menjadi pijakan untuk menghindarkan terjadinya kezaliman dalam ilmu pengetahuan dan seluruh turunannya. Nilai ini akan mengendalikan seluruh aktivitas ilmiah dan menghindarkannya dari terjadinya kezaliman.

Untuk mempermudah keterangan di atas, dapat kita contohkan melalui fenomena yang terjadi di dunia kesehatan. Dalam ilmu kedokteran modern terdapat istilah *vivisection*, yaitu pembolehan penggunaan metode riset kedokteran melalui proses operasi terhadap hewan dalam keadaan hidup yang dilakukan sebagai bentuk penelitian ilmiah.[67] Dalam hal ini seharusnya seorang ilmuwan harus mencari alternatif lain melalui pelbagai riset medis dengan menyelidiki peninggalan sejarah terdokumentasikan dengan baik, seperti keberhasilan dalam tradisi pengobatan Islam. Selain itu ada pula contoh dari konsep pertanian modern, yang secara intens menggiatkan penggunaan pupuk nitrogen sintetis, pestisida maupun herbisida. Dampak darinya adalah pencemaran dan pelbagai ancaman lain terhadap kehidupan, baik hewan maupun penduduk yang berinteraksi atau mengkonsumsi

[67] Linden Brough, *Vivisection Is a Social Evil* (T.p.: t.t., 2010), 64-65

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

produk yang dihasilkan. Dalam bahasa Inggris pertanian disebut *agriculture*, "*agraria*" (sistem) dan "*culture*" (kebudayaan, pemeliharaan atau kesopanan). Dalam pengertian ini pertanian dapat diartikan sebagai cara hidup yang kooperatif, saling menghargai, menjaga dan sopan santun bukan semata-mata berkompetisi. Meskipun ada unsur inovasi pertanian namun hal ini masih dalam batas-batas ekologis.[68] Kenyataannya praktik pertanian di mayoritas belahan dunia tidak lagi sebatas pemenuhan kebutuhan, namun lebih didominasi usaha guna mendapatkan kekayaan bahkan kuasa. Fakta ini seharusnya mendorong seorang ahli pertanian Muslim untuk berusaha mengembalikan praktik pertanian kepada nilai-nilai rahmat menuju kemanusiaan, dengan cara menghindari penggunaan zat kimia maupun pelbagai metode yang merusak.[69]

Penjelasan tersebut setidaknya mengidentifikasikan bahwa praktik keilmuan secara teoretis dan praktis sama-sama mengandung nilai-nilai yang harus dipertahankan. Kaitannya dengan ilmu pengetahuan bahwa pengetahuan dan metode riset atau implementasinya harus yang diakui secara objektif dan dapat dipertanggungjawabkan dengan memperhatikan nilai-nilai keislaman baik secara kognitif maupun etis. Implementasi kognitif dan etis harus menyatu dalam satu proses ilmiah Islami. Singkatnya, dalam Islam menerima suatu informasi harus dibarengi dengan proses penyelidikan (*tabayyūn*) terhadap konteks pendukung

---

[68] Contoh kasusnya dapat dilihat pada sistem sains pertanian yang berkembang di Andalusia. Ada juga Ibn Haytam yang memisahkan gandum dari gabah. Selain itu, 'kimia hijau' telah menawarkan satu potensi besar dalam menghilangkan ancaman zat-zat kimia beracun dari lingkungan dan alam, sehingga mampu menjaga stabilitas nilai-nilai etis dalam praktik keilmuan. Lihat: A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Mike Lancaster, *Green Chemistry: An Introductory Text* (Cambridge: Royal Society of Chemistry, 2002).

[69] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sering kali tidak tampak, kemudian diikuti peroses pemastian (*burhān*) mengenai kepantasan ontologis, epistemologis dan aksiologis di atas kepentingan ekonomis maupun politis. Oleh karena itulah barang kali kenapa S. Nomanul Haq dalam *Science, Scientism, and the Liberal Arts* menyerukan perlunya merevisi metode pendidikan sains di perguruan tinggi agar mampu memadukan pengetahuan dan keahlian saintifik dan menghindari jebakan kerusakan saintisme. Sains sejati sesungguhnya merupakan ilmu yang memberikan manfaat (*al-'ilm al-nāfi'*) yang mampu menyokong bukan merusak kehidupan manusia.[70]

Jika dalam Islam ilmu memiliki nilai-nilai yang terkandung di dalamnya, maka hal yang sama juga terjadi pada sains Barat modern. Meskipun tidak sedikit yang beranggapan bahwa sains cenderung kehilangan nilai-nilainya karena "*quality itself is unmeasurable…*" oleh karenanya *"values, life meanings, puposes, and qualities slip through science like sea slips through the net of fishermen*".[71] Terjemahan bebasnya kurang lebih bermakna "kualitas nilai tersebut itu tidak terukur… nilai-nilai, makna, tujuan dan kualitas hidup begitu saja melewati [tanpa membekas pada] sains seperti halnya lautan yang melewati jarring-jaring nelayan. Dalam kesempatan lain Huston Smith secara tegas menyatakan bahwa "nilai-nilai dalam sains telah mengendalikan prediksi, objektivitas, jumlah, kualitas dan tanda-tanda yang mampu ditangkap olehnya.[72]

---

[70] S. Nomanul Haq, "Science, Scientism, and the Liberal Arts" *Islam & Science*, vol. 1, no. 2 (December, 2003), 267-271.
[71] Ken Wilber, *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm* (Boston: Shambhala, 2001) 25.
[72] Huston Smith, "Excluded Knowledge: A Critique of the Modern Mindset", *Teachers College Record* (February, 1979), 419-445.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menghilangnya unsur-unsur nilai etis dalam tradisi keilmuan Barat modern bukan tanpa alasan. Untuk melihat nilai-nilai tersebut tampaknya tidak bisa kita lepaskan dari dunia Barat pada kisaran abad ke-11. Pada waktu itu, *trend* pemikiran para saintis enggan berbicara mengenai Tuhan dan agama. Ini dianggap sebagai titik kebangkitan menuju dunia modern. Hasilnya pada abad ke-18 liberalisasi masyarakat dari mitologi, takhayul dan religiositas yang irrasional menjadi ciri utama modern. Gerakan ini dialnjutkan oleh era posrmodern dengan ciri khasnya menempatkan Tuhan sebagai bukan lagi *Supreme Being*, tapi akal kolektif. Tuhan berada dalam akal manusia, bukan di luarnya. Jika dulu Tuhan berbicara dengan manusia melalui wahyu dengan bahasa yang universal, kini Dia berbicara melalui bahasa lokal, imbuh Alain Finkielkraut.[73] Asumsi ini memuncak pada abad ke-19 yang ditandai dengan "perseteruan" antara Tuhan dengan sains. Pada era ini, Nietzche (1844-1900) mengklaim "Tuhan telah mati". Tidak ada yang absolut, religius dan sakral, kebenaran dan kesalahan sama saja, menolak kesalahan sama halnya dengan menolak kebenaran,[74] alias semua relatif. Dalam kacamata Silverman, hal ini menandai berakhirnya era modern dan lahirnya postmodern,[75] dalam istilah Huston Smith, pergantian dari era teisthic kepada atheistic.

Fenomena ini tampaknya membawa Akbar S. Ahmed untuk menganalisa gerakan yang berusaha membawa Islam kepada *richness of meaning*. Suatu ide yang menyamakan benar-salah, rasional-irrasional dengan mengajarkan bahwa

---

[73] Lihat: Alain Finkielkraut, *The Defeat of the Mind* (New York: Columbia University Press, 1995).
[74] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Twilight of the Idol* (Indianapolis: Hackett Publisher, 1997), 41. Huston Smith, *The World's Religions, Revised and Updated: A Concise Introduction* (New York: Harper Collins, 2009), bab the wisdom traditions.
[75] Lihat: John R. Snyder dalam Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 1992)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbedaan semua hal harus dibicarakan di luar konsep dan bahasa. Menurut konsep ini "perbedaan" merupakan produk keinginan yang membawa kepada penafsiran yang subjektif dalam diri manusia.[76] Ini mirip seperti *philosophy of difference* yang digulirkan oleh Derrida namun dinisbatkan kepada Nietzche dan Heidegger. Pandangan filosofis semacam ini oleh John R. Snyder dianggap sebagai penghubung *nihilism* dengan *hermeneutics*, yang intinya mengajarkan penolakan terhadap kebenaran akan nilai-nilai yang objektif, eksternal dan transenden, terlebih lagi nilai-nilai absolut yang tertinggi dalam agama, termasuk Islam. Ungkapan Ahmed jelas, bahwa:

> *In order to discover postmodernism one must look for richness of meaning rather than clarity of meaning; avoid choices between black and white, 'either-or' and accept 'both-and'; evoke many levels of meaning and combinations of focus; and attempt self-discovery through self-knowledge. The postmodernist condition corresponds to the collage of images and ideas that represents it -ironic, iconoclastic and free-floating. It declares its scope as universal, it embraces high -and low- brow, the serious and the frivolous with equal zeal.*[77]

Matriks tersebut secara tidak langsung memvisualkan sikap posmodernis yang menilai marxisme, sosialisme, Hindu, Budha ataupun Islam sebagai produk interpretasi yang beraneka-ragam. Meskipun bermacam-macam, semua itu berangkat dari satu titik yang sama. Titik di mana "ide" menjelma menjadi ideologi, yaitu ide yang oleh Marx dan Engels diposisikan sebagai dampak masyarakat yang "terstratifikasi".[78] Berbeda dengan keduanya, Karl Mannheim seorang sosiolog asal Jerman memandang ide ini sebagai sistem kesadaran yang menjadi dasar tatanan

---

[76] Akbar S. Ahmed, *Post Modern and Islam Predicament and Promise* (New York: Routledge, 2003), 10-15.
[77] Ahmed, *Post Modern and Islam*, 10.
[78] Karl Marx, et. al., *The German Ideology* (New York: Prometheus Books, 1976), 64-66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial. Mannheim secara tegas menolak penafsiran Marx yang cenderung pejoratif, namun di lain pihak ia mengapresiasi Marx tentang gagasan bahwa ide ditentukan oleh lingkungan sosial. Terlepas dari perbedaan, mereka semua sepakat bahwa tata sosial membentuk nilai-nilai dan ideologi individu.[79]

Dari elaborasi tersebut jelas bahwa pokok gagasan tentang nilai sekaligus etika di era postmodern berusaha menolak penjelasan yang bersifat universal dan konsisten. Sebagai gantinya, dikedepankannya konsep saling menghormati, menerima sekaligus membenarkan perbedaan. Karenanya, meskipun setiap individu memiliki *To Hen* yang muncul pada semua lini kehidupan, namun masalah ini dianggap tidak akan menimbulkan problematika, selama semuanya saling toleran.[80] Jadi, dogma yang dulunya identik dengan klaim kebenaran, kini diganti dengan sikap hormat dan pembenaran atas perbedaan dan penghargaan kepada yang partikular dan lokal serta membuang yang universal, bahkan dalam urusan prinsipil dalam agama, ketuhanan. Hal ini memuncak dan melahirkan apa yang Ahmed sebut *the serious and the frivolous with equal zeal*, yaitu sikap toleransi dan membenarkan nilai-nilai teologi ataupun konsep ketuhanan agama lain.[81]

Gagasan tentang semangat persamaan ini oleh Augustine Brannigan, diidentifikasikan sebagai ciri khas era postmodern. Ide yang melihat kebenaran saintifik (*scientific truth*) dan agenda kesamaan (*emancipatory project*) sebagai

---

[79] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge, 2003), 30-33.
[80] Pandangan seperti ini mirip dengan teori Yang Satu (*to Hen*)-nya Plotinus. Menurutnya dari *to Hen*, hanya ada satu yang memancar darinya. Istilah *To Hen* digunakan oleh Plotinus, dalam *Ennead*, vol. 2, terj. A.H. Amstrong (London: Harvard University Press, t.th.), 59-63, 140-149.
[81] Ahmed, *Post Modern*, 10-15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komoditas dagang. Semuanya dibangun di atas misi tertentu.[82] Orientasi tujuan individu inilah yang merupakan nilai-nilai utama yang dipegang. Hal ini pula yang menyebabkan kenapa sering dikatakan bahwa pada dasarnya era postmodern merupakan satu bentuk antimodernisme, alias antiuniversalisme kepentingan, sebab kepentingan tiap individu relatif berbeda. Jadi, nilai-nilai keilmuan yang berkembang di era postmodern adalah nilai-nilai relativitas.

Dalam pandangan INSISTS, salah satu akademisi Muslim yang mencoba mengadopsi perspektif ini dalam memahami Islam adalah Naṣr Hāmid Abū Zayd. Abū Zayd menggambarkan al-Qur'ān sebagai produk budaya,[83] karena ia merupakan teks sastra Arab. Ide ini diungkapkan tidak lepas dari latar belakangnya yang merupakan seorang sastrawan. Terlebih lagi, ide yang ia kemukakan mirip dengan teori kritik sastra milik Lucian Goldman. Ide pokoknya adalah melihat karya sastra sebagai suatu struktur yang dibentuk oleh budaya yang berlangsung. Seorang pengarang tidak mungkin menciptakan suatu karya tanpa realitas yang melatarbelakanginya.[84] Dengan menggunakan analisa linguistik semacam ini, Abū Zayd mencoba melepaskan unsur ilahiyah dalam kajian al-Qur'ān.

Sebagai contoh, Abū Zayd menilai bahwa proses turunnya al-Qur'ān kepada Nabi melalui dua tahap; *tanzīl* dan *ta'wīl*. *Tanzīl* adalah tahap di mana al-Qur'ān secara vertikal turun dari Allah kepada Jibril. Tahap kedua, dari Jibril kepada Nabi, tahap ini disebut *ta'wīl* yaitu, Jibril maupun Nabi menyampaikan al-Qur'ān dengan

---

[82] Augustine Brannigan, "Postmodernism," Edgar F. Borgatta, et al. (ed.), *Encyclopedia of Sociology*, vol. 3 (New York: Mc millan, 2000), 2209.
[83] Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Al-Imām al-Shāfī wa ta'sīs al-AIdulujīyah al-Wasaṭīyah* (Bayrūt: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabi, 2007), 27.
[84] Ali Imron, *Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd, dalam Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: elsaQ, 2010), 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahasa Arab disertai dengan pemahaman manusia. Pergeseran dari *tanzīl* menjadi *ta'wīl* menurut Abū Zayd merupakan bentuk pemahaman Nabi sebagai penerima wahyu pertama. Sedangkan apa yang disampaikan olehnya dalam bentuk penerjemahan (*ta'wīl*) dari apa yang ia pahami.[85] Penerjemahan ini dilakukan sebagai akibat dari interaksi Nabi dengan budaya di mana al-Qur'ān diturunkan, sebab menurutnya bahasa Tuhan berbeda dengan bahasa manusia. Lebih ekstrem, ia bahkan menyebut sensasi fenomena yang dirasakan Nabi saat menerima wahyu sebagai sebuah imajinasi yang disebabkan kondisi Nabi yang miskin, yatim piatu dan penganiayaan yang diterimanya.[86]

Dari segi historis, Abū Zayd melihat al-Qur'ān sebagai firman Tuhan, yang sekaligus merupakan sifat dari tindakan Tuhan. Dengan adanya tindakan di dunia, maka hal itu pun telah secara langsung menjelma menjadi satu fenomena sejarah. Sebagai fenomena sejarah, firman ini harus tunduk pada peraturan sejarah.[87] Oleh karena, al-Qur'ān adalah hasil budaya yang terekam sejarah, maka ia harus dianalisa dengan mengacu pada linguistik sebagai pusat sistem pemaknaan.[88] Hal ini kemudian dilanjutkan pada segi historitas teks, realitas dan budaya sekaligus bahasa Arab. Dari rangkaian proses ini Abū Zayd menyimpulkan bahwa al-Qur'ān adalah teks manusiawi (*naṣṣ insānī*).[89] Singkatnya, Abū Zayd telah meletakkan al-Qur'ān sejajar dengan teks-teks bahasa yang bentuknya sama dengan teks-teks

---

[85] Nasr Hamid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ* (Kairo: Al-Hai'ah al-Miṣrīyah al-'Ammah li al-Kutub, 1990), 47. Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dīnī* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994), 127.
[86] Ibid., 69
[87] Henry Shalahuddin, *Al-Qur'an Dihujat* (Jakarta: al-Qalam, 2007), 31.
[88] Ibid., 25
[89] Abū Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dīnī,* 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lainnya dalam budaya. Dampaknya, al-Qur'ān terbuka atas berbagai macam intepretasi oleh siapa pun yang ingin menafsirkannya.[90]

Di sini jelas bahwa Abū Zayd mengadopsi pemikiran Jacques Derrida yang sering menjadikan pemikiran Nietzsche sebagai rujukan. Jika Nietzsche mengumandangkan *Gott is dead* maka Jacques Derrida pada pertengahan abad ke-20 mendeklarasikan *the author is died.*[91] Dalam periode ini jejak relativisme tampak jelas. Ide utamanya adalah tentang keraguan akan kemampuan manusia untuk mendapatkan kebenaran yang universal (*absolute*), sebagaimana Darrida tidak pernah yakin bahwa seseorang dapat menemukan kebenaran. Lebih lanjut, dalam perspektif postmodernis konsep-konsep seperti jihad, kebebasan, toleransi bahkan al-Qur'ān harus diganti dengan pengertian baru sesuai konteks sosio-kultural masa kini. Alasan yang disampaikan adalah untuk mendapatkan pemaknaan yang lebih ramah sosio-kultural serta rasio. Padahal, pandangan itu jelas bertolak belakang dengan *naql* dan *'aql*. Muslim tidak boleh membubuhkan pengertian baru tentang suatu konsep, kecuali harus berpijak pada pengertian aslinya (*waḥy*). Terlebih lagi, jika metodologi yang digunakan adalah dekonstruksi *ala* Derrida yang akan membuang pengertian "asli" dan membawa pada pengetian baru sesuai kacamata subjektifnya, hal ini tidak dibenarkan dalam Islam. Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa ciri khas ilmu di era postmodern dalam ranah aksiologis tidak lain adalah usaha untuk menjadikan nilai-nilai relativitas mutlak segala sesuatu sebagai pandangan dasarnya.

---

[90] Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Nashr Hamid Abū Zayd* (Ponorogo: CIOS, 2010), 31.
[91] Dikutip dari Adnin Armas, "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu" *Islamia*, Thn. 1, no. 6 (2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nilai relativitas dalam perspektif INSISTS menawarkan satu sikap bebas sebebas-bebasnya. Anggapan benar-salah, baik-buruk ataupun sopan dan tidak semua bermakna relatif, alias menurut pada hasil konsensus. Dampak lanjutannya adalah "*there exists no absolute truth"*, atau tidak ada kebenaran mutlak, hal-hal semacam nilai dan moralitas bersifat relatif. Sikap ini disinyalir akan membawa manusia kepada kebingungan.[92] Ide ini disinyalir Abraham Edel dalam *Ethical Judgment* sebagai dampak dari berkembangnya gagasan bahwa kebudayaan, peradaban maupun agama sejatinya merupakan produk imajinasi manusia. Oleh karena itu, nilai-nilai yang berkembang dalam lingkungan manusia pun juga merupakan produk manusia, tidak ada hubungannya dengan Tuhan. Relativitas juga muncul sebagai dampak dari ketidaktahuan manusia akan jalan yang mampu menghubungkan sumber-sumber ilmu pengetahuan dengan agama.[93] Kenyataan semacam ini membawa manusia kepada konsep relativitas moral dalam segi ilmu, masyarakat, politik maupun pengalaman pribadi individu.

Gagasan tentang kebenaran pelbagai nilai yang sama-sama absah sangat berkaitan dengan pernyataan dan kesimpulan filsafat dan sains modern. Baik filsafat maupun sains Barat dibangun di atas keberagaman hukum yang mengatur alam, yang masing-masing hukum memiliki tingkat kebenaran yang sama dalam rangkaian sistem kosmologinya. Gagasan ini berkembang dan diaplikasikan ke dalam pelbagai lapisan disiplin, budaya dan norma-norma dalam masyarakat

---

[92] Salah satu ungkapan yang sering muncul sebagai dampak ini adalah "mengatakan bahwa semuanya harus dihormati, menutup ataupun memperlihatkan aurat harus sama-sama dihormati". Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat, Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam* (Jakarta: INSIST-MIUMI, 2012), 128.

[93] Abraham Edel, *Ethnical Judgment; The Use of Science in Ethnics* (Glencoe: Free Press, 1955), 36-37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

modern.[94] Oleh karena itu, konsen utama dalam sains modern adalah usaha menghadirkan Islam inklusif, pluralis atau Islam toleran.

Dalam Islam telorensi bukanlah satu masalah, namun toleransi seperti apa yang dimaksud? Menyikapi hal ini Arif, menyatakan bahwa toleran adalah suatu penghormatan tanpa diikuti keimanan. Iman tidak boleh dieliminasi hanya untuk menjadi toleran. Toleransi hanya melingkupi penghormatan pada wilayah sosial tidak menyentuh akidah, terlebih lagi dengan membenarkan nilai-nilai mendasar agama lain. Jadi toleransi dalam pandangan INSIST bukanlah kebebasan tanpa batas yang sering kali didakwahkan penggiat Islam Liberal. Selain itu, Arif juga mengaitkan sikap toleran dengan cara pandang sofis yang sering kali mengangkat tema semisal. Cara berpikir pada peradaban modern jauh lebih maju dari pada yang terjadi di era Nabi. Apa yang terjadi di era tersebut tidak lagi relevan untuk diaplikasikan saat ini, sebab apa yang terjadi dulu dikarenakan peradaban manusia saat itu masih primitif sedangkan saat ini eranya sudah berubah.[95]

Dari penjelasan di atas INSISTS tampaknya mencoba menyatakan bahwa paradigma berpikir di era [*post*] modern merupakan paradigma nihilime. Suatu cara pandang yang mengedepankan unsur-unsur kesamaan transendental dan mengesampingkan perbedaan di level *eksoteris*. Keyakinan semacam ini melahirkan gagasan bahwa nilai-nilai dan kebenaran sebagai *on going procces.* Kebenaran di masa lalu tidak dapat dianggap sama jika konteks ruang dan waktunya berubah. Oleh karena itu seluruh nilai-nilai yang terkandung dalam ilmu

[94] Al-Attas, *Prolegomena*, 7-11.
[95] Syamsuddin Arif, *Wawancara* (Surabaya, 26 Mei 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan sejatinya merupakan produk budaya yang terbentuk dan melibatkan pelbagai aspek budaya di mana ia lahir dan berkembang. Jadi tidak mengherankan jika nilai-nilai ini akan berubah sesuai dengan siapa yang menjadi penerima hal tersebut. Dalam *framework* semacam ini tidak mengherankan jika nilai-nilai dalam Islam dipandang sebagai suatu proses komunikatif yang pada dasarnya terbentuk di tengah-tengah kebudayaan masyarakat Arab.[96]

Dari penjelasan di atas, INSISTS tampak ingin menyatakan bahwa hakikat ilmu pengetahuan merupakan sifat dari seorang '*ālim*. Oleh karana sifat (aksiden) merupakan hasil, maka eksistensinya sangat dipengaruhi oleh kondisi subjeknya. Jika nihilisme menolak adanya nilai-nilai di dalam suatu disiplin keilmuan, maka INSISTS melalui Islamisasi ilmunya ingin mempertahankan nilai-nilai Islam dalam suatu cara pandang yang pada gilirannya akan melahirkan suatu produk keilmuan. Singkat kata, Islamisasi ilmu INSISTS merupakan Islamisasi nalar yang dan nilai-nilai yang mempengaruhinya.

B. Temuan dan Pembahasan Penelitian

Dari penjelasan di atas setidaknya peneliti menemunkan beberapa hal yang patut digarisbawahi dari penelitian ini.

1. Islamisasi Ilmu sebagai "Filsafatisasi" Sains

Dalam menjelaskan pelbagai pandangannya tentang Islamisasi ilmu, INSISTS tampak mencoba memisahkan antara makna sains dan ilmu. Sains

[96] Shalahuddin, *Al-Qur'an Dihujat*, 109-110.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digambarkan sebagai satu produk yang dihasilkan dari pelbagai kontemplasi dan percobaan nalar yang dibuktikan oleh alam fisik. Di lain pihak ilmu diartikan sebagai makna yang bersemayam dalam diri personal. Kedua definisi tersebut jelas menggambarkan perbedaan mendalam antara sains dan ilmu. Perbedaan tersebut setidaknya terletak pada daerah cakupan keduanya, sains melingkupi kajian empiris, sedangkan ilmu lebih kepada teoretis, filosofis dan metafisis.

Oleh karena itu, jika dipertanyakan mengenai apakah sains dapat diislamkan maka tidak mengherankan jika jawaban darinya akan dirasa cukup panjang. Setidaknya akan ditemukan jawaban bahwa persoalan yang pertama kali dikaji harus apa itu definisi sains, Islam, proses pengislaman dan kemudian baru apakah yang dimaksud Islamisasi sains? Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, kita dapati bahwa yang dimaksud Islamisasi sains bukanlah pengislaman ilmu dalam arti sains namun melingkupi makna ilmu yang lebih luas. Faktor ini pulalah yang tampaknya mendorong para peneliti INSISTS untuk meletakkan konsep ilmu sebagai salah satu konsep mendasar dalam *worldview* Islam yang mereka gulirkan.

Terlepas dari itu, ada perbedaan lain dari sains dan ilmu. Menurut INSISTS sains hanya melahirkan produk yang pelaksanaannya akan diserahkan sepenuhnya kepada pihak-pihak yang berkebutuhan atasnya, sedangkan ilmu lebih diarahkan kepada pemenuhan kepentingan yang digariskan dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Sebagai dampak logis dari penyebutan adanya relevansi antara ilmu dan *maqāṣid al-sharī'ah,* maka tidak mengherankan INSISTS sering menyatakan bahwa dalam proses Islamisasi ilmu otoritas keilmuan para ulama terdahulu memainkan peran sentral.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ungkapan tersebut tidak serta merta bebas dari permasalahan, sebaliknya ia justru menimbulkan pertanyaan lain, yaitu: bagaimanakah cara membersihkan segala macam asumsi, paradigma, metode, teori modern dan sebagainya sementara itu semua telah mendarah daging hampir pada semua ilmuan di dunia ini? Dalam kasus yang lebih filosofis pertanyaan ini dapat kita ringkas menjadi "apakah pantas gagasan ulama terdahulu mengendalikan hasil suatu penelitian ilmiah?". Respons INSISTS tentang persoalan ini tampaknya dapat kita temukan dalam hasil wawancara mereka dengan Adi Setia yang dimuat dalam majalah *Islamia* bertajuk *Kejahilan Disangka Kepakaran.* Dalam wawancara tersebut kurang lebih menjelaskan bahwa para cendekiawan semacam al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī maupun al-Jurjāni telah mendefinisikan bahwa persoalan fisika merupakan ranah kajian ilmu *uṣūl al-dīn*. Ini karena mereka ingin mengetahui bahwa alam semesta merupakan tanda yang menunjukkan Penciptanya. Mereka membuktikan bahwa alam menunjukkan eksistensi Tuhan, bukan menghadirkan eksistensi dirinya sendiri.[97]

Jawaban tersebut jelas sangat alegoris dan pastinya tidak memberikan jawaban yang memuaskan bagi mereka yang bergelut dalam dunia saintifik yang tidak mengenal prinsip-prinsip mendasar dalam Islam. Bagi INSISTS hal inilah yang mendorong para cendekiawan Muslim untuk memperdebatkan persoalan ini melalui pengkajian dan memperdebatkannya dengan filsafat Yunani mengenai tata

[97] Wawancara dengan Adi Setia, "Kejahilan Disangka Kepakaran", *Islamia*, edisi 4, vol. 1, no. 4 (2005).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cara menginterpretasikan hakikat alam semesta. Bermodalkan proses ini tercetuslah apa yang disebut sebagai sains Islami, termasuk di dalamnya fisika Islam.

Penekanan INSISTS pada adanya keterhubungan antara satu disiplin keilmuan dengan yang lainnya, mendorong mereka untuk menyatakan adanya satu kesatuan wujūd asasi dari segala hal. Wujūd tersebut berupa sumber, yaitu: Tuhan. Dengan sistem kesepaduan antara satu ilmu dengan lainnya, mengharuskan mereka untuk menyatakan bahwa idealnya seorang saintis adalah seorang guru, kiai maupun ulama yang benar-benar *'ālim* dalam semua cabang ilmu, seperti: *manṭiq*, epistemologi, *ilāhiyyah* dan *rubūbīyah*.

Jika persoalan di atas kita kembalikan kepada pembagian Ugi Suharto tentang empat struktur pemikiran Islam, tampaknya sains dapat digolongkan pada ranah yang terakhir, yaitu ranah pemikiran politik dan kemasyarakatan. Pemikiran dalam ranah ini menurut Suharto jika tidak diiringi dengan pemikiran *fiqh*, *kalām* dan *worldview*-nya, maka kita akan terpengaruh pemikiran Barat. Dalam ranah pemikiran ini tumbuh banyak aliran maupun paham. Oleh karena itu, jika berbicara tentang pemikiran kemasyarakatan tanpa berdasar pada tiga ranah pemikiran sebelumnya akan melahirkan Muslim yang liberal, pluralisme dan sekuler. Ini kerena berangkatnya dari ilmu-ilmu politik, ekonomi dan kemasyarakatan baru merumuskan pemikiran yang di atasnya. Dengan kata lain, mengutip pernyataan Suharto "INSISTS ingin melihat segala permasalahan yang ada dari kaca mata yang lebih tinggi. Permasalahan pemikiran pemikiran politik-kemasyarakatan, *fiqh* dan *kalām* dilihat dari kacamata *worldview* Islam.[98]

[98] Ugi Suharto, seminar dengan tema "Struktur Pemikiran Islam", Surabaya, 5 Agustus 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jadi, apa yang sebenarnya diinginkan INSISTS melalui Islamisasi ilmunya sebenarnya merupakan usaha untuk mengislamisasi nalar berpikir seseorang. INSISTS jelas memandang Islamisasi sebagai satu kegiatan pikiran yang senantiasa hidup dari dalu sampai sekarang.[99] Dengan menjadikan nalar sebagai objek kajiannya, maka dampak yang dilahirkan adalah melahirkan satu rekonstruksi maupun dekonstruksi suatu cabang ilmu pengetahuan yang telah mapan di era modern ini. Untuk menyebut contoh, jika dalam konsep demokrasi dikenal proposisi "suara rakyat adalah suara tuhan, maka jika diislamisasi prinsip ini akan dibawa kepada pengkerucutan makna "suara rakyat" secara luas menjadi satu "cakupan" tertentu. Dengan demikian tampak jelas ada satu usaha penyuntikan nilai-nilai filsafat Islam ke dalam sains modern yang dilakukan oleh INSISTS.

2. Rekonstruksi Pemikiran Tradisional Islam

Ungkapan tradisional di sini diambil dari perumusan William Shepard yang menyebut salah satu tipologinya sebagai tradisionalis-konservatif. Standar dikategorikan dalam kelompok ini adalah mengupayakan masyarakat agar bersikap konservatif, curiga terhadap modernitas, innovasi dan perubahan serta menekankan pengambilan keputusan kepada praktik para ulama *salaf*.[100] Dalam tradisi Islam barangkali contoh serupa dapat kita lihat pada sikap antisufi yang ditunjukkan oleh Ibn Taymīyah yang sampai-sampai Henri Laoust pernah menggambarkan sosok

[99] Definisi ini mirip dengan definisis filsafat yang dikemukakan Seyyed Hossein Nasr, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), 11-18.
[100] William Shepard, "Fundamentalism; Christian and Islamic, *Religion*, vol. 17, no. 4 (1987), 355-378. Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon, 1975), 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut sebagai *the most logically implacable foe* (lawan yang paling rasional) dari siapa saja yang menentang autentisitas Islam.[101]

Apa yang ingin direkonstruksi INSISTS adalah sikap para cendekiawan Muslim yang pro atau kontra terhadap tradisi sufi maupun filsafat dalam Islam. INSISTS berusaha menyatukan kedua kubu tersebut melalui perumusan *worldview* Islam, yang konsep dasarnya dibangun berbasis penjelasan filosofis tentang dunia tasawuf. Dalam hal ini, apa yang diintroduksi INSISTS mirip dengan apa yang diusahakan oleh Mulyadhi Kartanegara dan Armahedi Mahzar yang mencoba mengadopsi gagasan wujud dalam tradisi sufi.

Di lain pihak, dibanding pelbagai varian integrasi oleh tokoh-tokoh Muslim lain di Indonesia yang telah dibahas di bab 2, Islamisasi ilmu yang diintrodusir INSISTS tampaknya memiliki beberapa perbedaan mendasar selain juga ada beberapa poin kesamaan. Paradigma yang diusung Kuntowijoyo, Imam Suprayogo, Armahedi Mahzar dan Amin Abdullah secara implisit mirip dengan pemikiran akademisi mazhab Frankfurt, Max Horkheimer. Apa yang mereka usung dalam bahasa Horkeimer disebut emansipasi-kultural masyarakat modern. Kebudayaan digambarkan sebagai titik yang mempertemukan antara ideologi dan sosio-kultur yang berkembang di lingkungan masing-masing. Ideologi yang dimaksud adalah sikap personal yang menurut Horkheimer telah mendeskriditkan dirinya di tengah dinamika multikompleks masyarakat modern.[102]

---

[101] Henri Laoust, dikutip oleh Mukhammad Zamzami, "Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisudi Ibn Taymīyah", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* vol.7, no. 1 (Juni, 2017), 31-32.

[102] Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), 135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kritik mereka pun berkisaran pada sikap para sarjana yang dinilai telah terjebak dalam utopia ideologi tradisionalis. Dari kaca mata mereka, apa yang dilakukan oleh INSISTS tidak ubahnya sama. Alasan yang disampaikan pun cukup beralasan, yaitu: *pertama*, mereka menilai bahwa sikap cendekiawan tradisionalis cenderung didominasi oleh sikap "mempertahankan (apologetik)" gagasan-gagasan yang telah ada sebelum mereka, tentunya yang seirama dengan gagasan mereka. Hal ini menuntut INSISTS meremehkan atau bahkan menegasikan beberapa fakta historis yang bertolakbelakang dengan apa yang digagas. Untuk mempermudah barang kali dapat kita ambil contoh tentang perbedaan pandangan antara al-Mu'tazīlah dan al-Ash'āriyah. Kelompok yang disebut terakhir, yang merupakan salah satu rujukan utama INSISTS, menolak anggapan yang mengatakan bahwa akal, tanpa bimbingan wahyu, mampu mengetahui segala sesuatu yang berkaitan dengan realitas murni sebagaimana yang diyakini oleh penganut Mu'tazilah.[103] Kasus yang paling jelas adalah al-Ash'arīyah menolak cerita mengenai Ḥayy b. Yaqẓān yang berakhir pada penemuan kebenaran dalam etika dan agama hanya melalui kontemplasi akal dan pengalaman indrawinya, tanpa dukungan wahyu kenabian.

Dalam menyikapi hal ini INSISTS menjawab bahwa yang dimaksud umat Islam saat itu adalah karena umat Islam berada di puncak sejarah dan keilmuan yang telah menjelma menjadi cara pandang mereka. Jika dikatakan bahwa akal mampu mencapai Tuhan, maka yang dimaksud adalah bahwa akal yang dimiliki

[103] Ismail R. al-Faruqi, "Science and Traditional Values", *Science and the Human Condition in India and Pakistan*, ed. Ward Morehouse (New York: Rockefeller University, 1968), 18–19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥayy b. Yaqẓān merupakan akal yang terbiasa menggunakan cara pandang Islam dalam dirinya. Di sini jelas INSISTS cenderung menunjukkan tendensi untuk memihak pemikiran al-Ash‘arīyah yang menolak kemungkinan akal dan pengalaman tanpa wahyu kenabian untuk mampu mencapai kebenaran yang hakiki. Di luar dari mana yang benar atau salah, ini mengidentifikasikan bahwa fakta sejarah yang diadopsi INSISTS adalah fakta yang memperkuat pandangan mereka, yaitu yang sejalan dengan al-Ash‘arīyah. Sikap apologetik semacam ini tampaknya adalah sikap yang coba dikritik oleh Kuntowijoyo dan Amin Abdullah. Bagi mereka yang terbaik adalah menerima seluruh ide untuk kemudian menyerahkan kepada masing-masing individu untuk mengikuti yang mana. Terlepas dari mana yang benar atau salah, dalam hal ini jelas bahwa proposisi mendasar dan sikap terhadap disiplin keilmuan yang perlihatkan oleh INSISTS maupun Kuntowijoyo dan Amin Abdullah memang berbeda. INSISTS mengusung paradigma tradisionalis sedangkan tokoh-tokoh yang disebut belakangan lebih tertarik menggunakan paradigma teori sosial kritis Barat, utamanya yang dicetuskan oleh nama-nama semisal Holmes Rolston, Ian B. Barbour maupun John F. Haught.

Ben Agger dalam karyanya *Teori Sosial Kritis*, menilai bahwa sikap apologetik akan membawa seseorang kepada pemisahan agama secara teoretis dan praktis. Pemisahan yang dimaksud adalah mengesampingkan faktor sosio-historis dan tidak memikirkan implikasi sosial dalam perumusan teori atau ide.[104] Barang kali karena setuju dengan statemen ini Kuntowijoyo maupun Amin Abdullah tampak menjatuhkan pilihan integrasi ilmu yang mereka gagas kepada penggunaan

[104] Lihat: Ben Agger, *Teori Sosial Kritis*, 1-18. Listiyono Santoso, et al., *Epistemologi Kiri*, 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teori-teori sosial kritis sebagai pendekatan. Jika kita selidiki lebih dalam, perbedaan pandangan antara INSISTS dengan kedua tokoh ini tampaknya bermuara pada perbedaan paradigma yang dimiliki. Tidak seperti paradigma tradisional yang menganggap teori sebagai satu keseluruhan proposisi yang cara kerjanya menjunjung prinsip-prinsip kerja deduktif, teori sosial kritis lebih mengedepankan prinsip-prinsip induktif.

Beberapa pandangan miring atas Islamisasi ilmu INSISTS tampaknya dapat dimaklumi. Secara teoretis basis pemikiran INSISTS jelas dipengaruhi oleh model guru mereka, al-Attas di ISTAC yang memang dikenal sebagai seorang pemikir yang berprinsip tradisionalis. Meskipun demikian hal yang sama juga berlaku bagi lawannya yang mengedepankan prinsip sosio-historis, terutama yang dipopulerkan Barbour, Rolston maupun Haught. Secara jujur Kuntowijoyo menyatakan bahwa dirinya sebagai produk partisipan dan konsumen ilmu-ilmu sekuler, tidak akan gegabah memandang rendah dan menistakan ilmu-ilmu sekuler. Meskipun di lain pihak ia juga memahami bahwa ilmu sekuler merupakan hasil kontemplasi bersama seluruh manusia dengan pelbagai varian latar belakang, nilai-nilai dan pola pikir. Ilmu-ilmu integralistik adalah produk bersama seluruh manusia beriman.[105] Jadi, jika Kuntowijoyo dan pengguna pendekatan sosio-historis lainnya merupakan representasi kaum modernis Muslim maka dapat dikatakan bahwa INSISTS merupakan representasi kaum tradisionalis. Dengan kata lain, INSISTS dapat dinyatakan sebagai wajah baru dari kaum tradisionalis dalam konteks integrasi antara ilmu dan agama.

[105] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai ilmu, Epistemologi,* 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, dari penjelasan di atas dan beberapa tulisan mengenai *worldview* Islam yang ditawarkan oleh INSISTS setidaknya ada beberapa konsep dasar yang dalam perkembangannya menjadi proposisi metafisika dalam Islamisasi ilmu. Rangkaian konsep-konsep tersebut tampaknya membentuk satu relasi yang berakhir pada pernyataan bahwa proposisi ontologis mendasar dari Islamisasi ilmu adalah penyataan Allāh itu *Khāliq* (pencipta), Rabb (pengatur) sekaligus *Mālik* (pemilik).

3. Al-Attassentris

Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, melalui rangkaian penerbitan majalah *Islamia*, INSISTS menyiarkan idenya. Dengan adanya kritik atas hermeneutika, pluralisme agama, metodologi para orientalis dan beberapa gagasan lain, INSISTS secara tidak langsung telah memposisikan diri untuk berhadapan langsung dengan para penggiat Islam Liberal. Kelompok yang disebut terakhir terkenal bersemangat mengusung ide-ide tersebut. Melalui pelbagai kritik tersebut INSISTS jelas ingin mengeliminasi suatu gagasan Islam Liberal yang telah berkembang, umumnya, di dunia pendidikan tinggi di Indonesia. Sebagai suatu rangkaian proses eliminasi tentunya diperlukan suatu tawaran ide baru yang mampu mengisi posisi ide lama. Barangkali karena alasan serupa baru pada tahun 2005 INSISTS mengangkat Islamisasi ilmu kontemporer sebagai *headline* majalah *Islamia*, setelah sebelumnya tempak disibukkan dengan pembahasan mengenai hermeneutika dan pluraslime agama.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Awal keberangkatan kajian Islamisasi oleh INSISTS pun tampaknya baru mulai muncul setelah hadirnya karya Wan Daud, murid al-Attas sekaligus mentor anggota INSISTS, yang berjudul *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*. Keberpihakan INSISTS semakin gamblang dengan masuknya tulisan Wan Daud yang berjudul *Konsep al-Attas tentang Ta'dib,* dalam majalah *Islamia* terbitan tahun 2005, volume 2, nomer 6 yang mengangkat tema *Membangun Peradaban Islam dari Dewesternisasi kepada Islamisasi Ilmu Pengetahuan*. Bahkan ada salah satu edisi *Islamia,* yaitu volume ke-11 yang mengangkat tema utama *Tafsir-tafsir Pemikiran al-Attas* terbit bulan Agustus tahun 2017. Selain itu seluruh tulisan yang dimuat dalam edisi tersebut tampak jelas mengapresiasi ide-ide al-Attas, bahkan peneliti tidak menemukan satu pun kritik yang dilancarkan INSISTS atas gagasan al-Attas.

Jika kita perhatikan beberapa ide tentang perlunya proses Islamisasi ilmu, maka tampak bahwa gagasan-gagasan yang melatarbelakangi INSISTS merupakan adopsi dan pengembangan dari pemikiran al-Attas. Untuk menyebut contoh, tulisan Rosnani Hashim dan Adnin Armas mencoba mengangkat dualisme, hegemoni cara pandang Barat dan penolakan atas pandangan bahwa ilmu bebas nilai. Melalui tulisan tersebut, legistimasi kecenderungan ini semakin kentara, terutama ketika menyebutkan tahapan dari Islamisasi ilmu, dewesternisasi dan Islamisasi. Hal ini kemudikan dikembangkan lebih kompleks oleh INSISTS menjadi tiga tahap Islamisasi ilmu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yang patut diberi perhatian adalah, meskipun keberpihakan INSISTS kepada al-Attas tampak begitu dominan, namun poin plus dari mereka adalah usaha untuk tidak menafikan gagasan-gagasan yang diangkat oleh al-Faruqi dan pelbagai cendekiawan lain yang sama-sama mengangkat ide Islamisasi ilmu. Padahal al-Attas sendiri mengkritik model Islamisasi al-Faruqi yang dinilainya tidak menyentuh inti pokok dalam ilmu pengetahuan. Selain itu, al-Attas juga mempermasalahkan idenya tentang Islamisasi yang diambil alih al-Faruqi tanpa sepengetahuannya. Terlepas dari itu, apresiasi terhadap pemikiran selain al-Attas pun tetap terbatas pada konsep-konsep selama itu tidak bertentangan dengan gagasan awal. Bentuk apresiasi sekaligus penolakan ini setidaknya dapat dijumpai dalam respons INSISTS terhadap Islamisasi ilmu Hossein Naṣr. Menurut Armas dan Zarkasyi, dalam menyajikan fenomena desakralisasi ilmu Naṣr menjelaskan secara ekstensif dan mendalam. Namun, tawaran gagasannya tentang konsep pluralisme agama tidak bisa diterima, sebab dalam diskursus ini Naṣr mengapresiasi pandangan kesatuan transenden agama-agama. Standar yang digunakan untuk menghukumi pemikiran Naṣr adalah menempatkan apa yang oleh al-Attas sebut *multiplicity in unity and unity in multiplicity* ke dalam ranah pembahasan *aqīdah*. Menurut Zarkasyi, gagasan ini semestinya merupakan wilayah kajian ontologi (*wujūd*), namun oleh Naṣr dibawa ke dalam kajian imanen, agama secara praktis. Singkatnya, agenda Islamisasi ilmu yang diusung Naṣr dalam perspektif INSISTS dibangun di atas fondasi metafisika yang salah, *transcendence unity of Religions*.[106]

[106] Zarkasyi, *Wawancara* (Ponorogo: 30 Juni 2018). Adnin Armas, *Wawancara* (Ponorogo 26 April 2015).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika dilacak lebih jauh ke belakang, sejarah Islamisasi yang diadopsi INSISTS tampaknya tidak bisa dilepaskan dari dua *World Conference on Islamic Education* tahun 1976 dan 1980. Dalam dua kesempatan tersebut al-Attas menyampaikan orasi gagasannya yang konon menjadi cikal bakal dua arus Islamisasi, al-Attas melalui ISTAC, Malaysia dan al-Faruqi dengan IIIT, Amerika. Meskipun sama-sama mengusung Islamisasi, apa yang menjadi penekanan masing-masing institut pun berbeda. ISTAC menerapkannya pada program pascasarjana sedangkan IIIT melalui riset. Secara konseptual, ISTAC menempuh Islamisasinya dengan menanamkan gagasan tentang *Islamic worldview* dan konsep-konsep kunci dalam Islam, adapun IIIT menempuh jalan integrasi dua sistem pendidikan, Islam dan sekuler. Meskipun demikian keduanya sepakat untuk memandang perlu praktik dan pemberian kesempatan kepada para mahasiswa dengan latar belakang studi keislaman untuk mengembangkan wawasannya dengan mengkaji pengetahuan umum dan sebaliknya mereka dengan basis umum akan diarahkan untuk mengambil mata kuliah *dirāsah Islāmīyah.* Fenomena ini tampaknya menginspirasi INSISTS untuk merumuskan model Islamisasinya sendiri. Penjelasan INSISTS bahwa cara pandang merupakan focus kajian sebenarnya dari Islamisasi ilmu, mengidentifikasikan bahwa INSISTS lebih berpikir konsetual ketimbang praktis. Karenanya tidak heran kalau ada pernyataan bahwa Islamisasi adalah Islamisasi nalar (*framework* keilmuan) personal.

Dari perspektif dampak, apa yang ditimbulkan dari gagasan INSISTS berbeda dengan Islamisasi ilmu al-Faruqi di Indonesia. Meskipun perkembangan INSISTS dan Islamisasinya di Indonesia tidak bisa dipungkiri telah mengalami

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

persinggungan dengan gagasan al-Faruqi yang lebih dulu hadir di Indonesia, namun itu tidak menjadi jaminan perkembangan gagasan al-Faruqi lebih mengakar dan dapat diterima masyarakat luas. Fakta yang terjadi menunjukkan tren sebaliknya, yaitu: apa yang diintroduksi al-Faruqi tampaknya sebatas menjadi penghias ruang-ruang jurnal ilmiah dan buku bacaan belaka. Praktik operasional Islamisasi ilmu al-Faruqi secara konkritnya tidak jelas terihat. Berbeda halnya dengan Islamisasi INSISTS, meskipun secara mendasar ide Islamisasi keduanya tidak jauh berbeda jauh, namun dampak yang ditimbulkan cukup signifikan bahkan bertolak belakang dengan pendahulunya. Kajian yang diusung al-Faruqi tidak memberikan respons yang cukup mendalam terhadap gagasan para penggiat Islam liberal, hingga dapat dikatakan mengalami stagnansi. Sebaliknya, gagasan yang diangkat INSISTS menunjukkan usaha yang lebih proaktif dalam merespons dan mengkritik ide-ide yang dilontarkan oleh kelompok liberal semisal JIL. Terlebih lagi, hal ini didukung oleh konsistensi penerbitan majalah *Islamia* dengan segala kajian yang dibincangkan di dalamnya.

Selain itu, pandangan INSISTS mengenai arti penting Islamisasi makna bahasa tampak dipengaruji oleh pernyataan al-Attas bahwa umat Islam di era kontemporer ini memiliki satu persoalan internal pelik yang lahir sebagai dampak terjadinya pembatasan makna bahasa atau istilah kunci dalam *worldview* Islam. Melalui gagasan ini tidak mengherankan kalau INSISTS menyatakan bahwa bahasa mencerminkan perspektif ontologis. Untuk menyebut contoh adalah adopsi INSISTS terhadap gagasan al-Attas yang mengatakan bahwa kesalahan pendefinisian makna pengetahuan (dari *'ilm* menjadi *science*) dan keadilan (*'adl*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi *equivalently*) telah menyebabkan kekeliruan dalam banyak hal. Salah satunya adalah perubahan definisi ilmu pengetahuan menjadi terbatas jurisprudensi maupun hal lain yang dikooptasi oleh rasio dan pengalaman inderawi.[107]

Pemahaman semacam ini dalam perkembangannya menjadikan INSISTS sangat responsif atas beberapa gagasan yang lahir dari dunia Barat. Untuk menyebut contoh, intensnya kritik yang dilontarkan oleh para peneliti INSISTS atas pemiki-pemikir Barat yang dinilai tidak sejalan dengan nilai-nilai dalam Islam, seperti: Kritik atas positivisme ala Auguste Comte, John Stuart Mill dan Emile Durkheim. Ketiga nama disebut terkahir menyatakan kriteria keilmiahan suatu hal ada dua: data positif (realis) dan pembuktian melalui eksperimen, observasi dan komparasi, kriteria-kriteria tersebut dinilai menafikan metafisika dasar.

Persoalan ini sejatinya mengerucut pada masalah paradigma ilmiah dari ilmu pengetahuan. Dari sejarah terbentuknya paradigma ilmiah sejatinya berasal dari pelbagai eskalasi makna, yang ditandai dengan semakin meluasnya perspektif dan objek kajian. Paradigma ilmiah sendiri adalah seperangkat sistem berpikir yang mempermudah para penggiat ilmu pengetahuan. Oleh karenanya, secara otomatis paradigma ilmiah telah menyediakan *framework*, pola, pertimbangan maupun pilihan teori, metodologi maupun cara menganalisi yang diperlukan. Persolannya menjadi dilematik ketika mayoritas peneliti menilai paradigma sebagai produk konsensus para ilmuwan, yang tentunya akan selalu mengalami pergeseran. Di poin inilah INSISTS mengadopsi gagasan al-Attas dengan menyatakan bahwa

[107] Bandingkan penjelasan Al-Attas dalam *Prolegomena*, 30-33, dengan penjelasan Zarkasyi dalam Seminar Sehari dengan Tema "Kritik atas Epistemologi Islam dan Sains Modern" di Program Pasca Sarjana Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya. Malang: 10 Maret 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

worldview Islam itu tetap dan merupakan signifikansi purna dan final. Oleh karenanya ia tidak berubah dengan perubahan zaman dan tidak tunduk dengan konsensus para ilmuwan.

Keberadaan kedua pandangan tentang paradigma ilmiah tersebut sejatinya merupakan landasan pengembangan ilmu yang masih pro-kontra. Perbedaan pendapat sering terjadi sebab subjektivitas maupun objektivitas seorang ilmuwan merupakan bagian yang tidak mungkin dipisahkan dari pola pikirnya. Meskipun peran subjek tidak bisa dinafikan, tetapi aspek keilmiahan juga mengharuskan terpenuhinya unsur-unsur objektivitas. Perbincangan semacam ini dalam kasus sains modern dapat ditemukan pada beberapa disiplin ilmu, seperti sosiologi ilmu (*Sociology of Science*), antrolopogi ilmu (*Antropology of Science*) dan sejarah ilmu (*history of Science*), hal serupa juga tampaknya pernah tejadi dalam tradisi intelektual Islam, khususnya dalam ilmu kalam.

Terlepas dari itu, secara singkat kritik INSISTS secara epistemik berawal dari penolakan mereka secara mendasar atas pengertian dari "makna" yang digambarkan sebagai "realitas". Padahal makna menurut mereka merupakan sesuatu yang yang dipersepsi indra batin dari objek indrawi tanpa terlebih dahulu dipersepsi indera lahir. Di lain pihak pandangan INSISTS jika dibaca dari kacamata sains modern maka dapat dikategorikan sebagai pseudo sains.

4. Konsolidasi dan Kontestasi Intelektual

Dengan segala jaringannya gerakan intelektual Muslim INSISTS, terutama di daerah perkotaan bisa dibilang telah mencapai titik yang cukup berpengaruh.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun kehadiran INSISTS dapat dikategorikan sebagai institusionalisasi wajar dari aktivitas intelektual para pendirinya, namun begitu ide-ide yang melandasi diskusi mereka mulai diformalisasikan dalam satu struktur pemikiran bahkan politik yang cukup mapan, mereka tidak begitu saja tinggal diam. Dalam beberapa kesempatan INSISTS cukup eksis dalam mengekspresikan karakter gerakan intelektual yang diusung, seperti yang ditunjukkan oleh MIUMI.

Sebagai satu komunitas, INSISTS melalui MIUMI tidak bisa begitu saja dilepaskan dari keinginan untuk mengartikulasikan kepentingan dan identitasnya ke dalam ruang publik. Walaupun misi utama yang diusung adalah antiliberalisasi, paham-paham menyimpang dan Islamisasi, yang dimanifestasikan dalam bentuk Islamisasi personal, cara pandang, sikap dan perilaku, namun MIUMI tidak bisa menyembunyikan tujuan tersiratnya sebagai sebuah kendaraan politik, meskipun bukan politik praktis semisal partai politik tertentu namun lebih tepatnya sebagai suatu institusi politik gagasan.

Sebagai satu kendaraan politik nonpraktis, MIUMI tampaknya menuai kesuksesan yang tidak bisa diremehkan. Pengangkatan Hamid Fahmy Zarkasyi, individu yang latar belakangnya tidak berafilisasi pada satu organisasi tertentu atau bahkan tidak mempunyai pengalaman dalam dunia aktivisme Islam, tampaknya mampu mengjembatani perbedaan dan konflik internal antarfaksi para anggotanya yang berangkat dari latar belakang yang bervariasi, sebut saja DDII, Hidayatullah, Persis, Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama. Sudah maklum adanya bahwa tidak semua sarjana Muslim yang berpendidikan tinggi merupakan santri, bagitu halnya dengan INSISTS. Tapi semakin intens proses Islamisasi ilmu di kalangan akademisi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang digalakkan, otomatis jumlah intelektual yang berorientasi keislaman akan semakin meningkat. Ini diperkuat dengan pertumbuhan kredibilitas dalam bentuk titel Ph.D maupun magister Universitas luar negeri para pendakwah Islamisasi ilmu, utamanya jaringan INSISTS.

Oleh karena sebagian besar *workshop* yang dilakukan tidak hanya menyasar kalangan perguruan tinggi keagamaan, semisal ITS ataupun UNAIR di Jawa Timur, ototmatis kegiatan tersebut diikuti oleh mereka yang mempunyai latar belakang sains dan teknik, jurusan umum. Bahkan tidak jarang orang-orang tersebut memiliki latar belakang karir sebagai dokter, pengusaha, saintis ataupun politik. Sebagai contoh, Ratna Maida Ning istri pengusaha Hasjim Ning, Bahrul Ulum dan Kholis Akbar aktivis Hidayatullah, Edy Setyawan pengusaha percetakan, Umar Basyarahil aktivis al-Irsyad al-Islamīyah, maupun Abdul Ghofir, seorang pengusaha sekaligus dokter Muslim di Jawa Timur, bahkan Adian Husaini yang merupakan salah satu pendiri INSISTS pun berlatarbelakang sarjana kedokteran sekaligus aktivis DDII.

Nama-nama tersebut merupakan mereka yang kesehariannya aktif dalam mempromosikan cara pandang Islam sebagai sumber ilmu dan pengembangan peradaban Islam. Mereka juga mensinyalir bahwa beberapa cendekiawan Muslim Indonesia sedang menghadapi hegemoni intelektual Barat dalam. Ide tersebut semakin menemukan relasinya dengan besarnya kebijakan tugas belajar ke luar negeri melalui beasiswa asing, utamanya sejak tahun 1986. Di antaranya, *Overseas Development Program* (OFP) yang disponsori Bank Dunia, OTO-Bappenas ataupun MOF Departemen Keuangan yang juga didukung Bank Dunia. Walaupun mangsa pasarnya merupakan santri dan para aktivis gerakan masjid, namun dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadirnya beasiswa-beasiswa tersebut disinyalir sebagai salah satu arus kuat masuknya pemikiran-pemikiran Barat ke Indonesia. Usaha yang paling intens dilakukan adalah melalui pengiriman para lulusan IAIN (UIN) ke pelbagai perguruan tinggi Barat oleh Departemen Agama sejak periode Munawir Sjadzali (1983-1988, 1988-1993). Tujuannya menurut Sjadzali ialah "mengintegrasikan apa yang dia sebut 'intelektualisme Islam' dengan 'intelektualisme Nasionalis' (yang sekuler) dan secara khusus untuk memungkinkan para sarjana Islam yang berlatarbelakang IAIN untuk bisa berkomunikasi lebih baik dengan inteligensia yang berlatar perguruan tinggi sekuler".[108]

Akibat perbedaan perspektif ini cendekiawan Muslim Indonesia lantas memperlihatkan fenomena baru yang kemudian cenderung mendominasi tidak saja diskusi ilmiah di perguruan tinggi tapi juga wacana sosio-politik di ruang publik Indonesia. Kosenkuensinya para sarjana Muslim dari kedua kubu lebih percaya diri untuk menuntut lebih peran publik. Contoh yang paling kentara adalah keterlibatan Bachtiar Nasir yang merupakan salah seorang anggota MUIMI sebagai salah seorang koordinator gerakan 212 yang mempermasalahkan mantan Gubernur Jakarta, Basuki Tjahya Purnama (Ahok), dalam kasus penistaan agama. Meskipun tidak semua anggota INSISTS maupun MIUMI terjun secara langsung dalam persoalan tersebut, tampaknya latar belakang gagasan mereka telah memerankan peran penting dalam pergolakan tersebut. Dalam wacana INSISTS seorang pemimpin memiliki dua tugas utama, *riyāsat al-dunyā wa ri'āyat al-dīn* (mengatur pemerintahan duniawi dan menjaga keberlangsungan agama). Gagasan ini secara

[108] Yudi Latif, *Inteligensia Muslim* (Jakarta: Democracy Project, 2012), 649.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konseptual jelas akan menolak seorang non-Muslim untuk berkuasa di atas rakyat Indonesia yang mayoritasnya Muslim.

Aktivitas semacam ini jelas berangkat dari satu *grand design* yang oleh INSISTS disebut sebagai peradaban Islam. Meskipun berangkat dari diskusi kecil-kecilan di Segambut, Kuala Lumpur tujuan tersebut tampaknya ditindaklanjuti dengan serius oleh para anggotanya. Ini ditandai dengan munculnya pelbagai ketegangan intelektual dalam pelbagai diskusi antara penggerak INSISTS dan para penggiat Islam Liberal.[109] Sumber persoalannya bermuara dari ketegangan teologis-intelektual yang kemudian berkembang dan tidak mustahil akan mengarah kapada persoalan politik. Mengingat peradaban bukanlah suatu perkara intelektual dari rasio yang dimanifestasikan dalam tulisan belaka, namun memerlukan suatu terobosan dalam gerakan sosial (*social action*), maka tidak menutup kemungkinan gerakan ini akan menjelma dalam ranah tindakan publik.

Jika merujuk pendapat J. Craig Jenkins dalam studinya yang menilai bahwa sebenarnya gerakan sosial, termasuk di dalamnya intelektual, berada dalam satu poros yang berbeda dengan gerakan politik. Meskipun pada suatu ukuran tertentu gerakan sosial yang diikuti oleh jumlah personal yang besar akan menimbulkan dampak yang mendalam dalam dunia perpolitikan.[110] INSISTS dengan segala gagasan yang dilancarkannya tampak menjelma menjadi suatu protes epistemik atas sikap para intelektual liberal yang dinilai telah memegang pos-pos penting pembuat kebijakan pendidikan maupun perpolitikan di

[109] Dalam hal ini majalah *Islamia* memerankan peran vital.
[110] J. Craig Jenkins et al., *The Politics of Social Protest: Comparative Perspective on States and Social Movement* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indonesia. Sebagai suatu protes, maka potensi untuk berkembang menjelma sebagai gerakan politik cukup besar. Belajar dari persitegangan antara INSISTS dan tokoh-tokoh dalam Islam Liberal ini pada dasarnya merupakan diskursus ilmiah. Diskusi ini kemudian menjelma menjadi suatu tindakan sosial, dalam bentuk kritik atau protes atas gagasan kelompok disebut terakhir yang tersebar di Indonesia, yang akhirnya membentuk suatu tindakan politik.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB VI

PENUTUP

Bab ini memuat kesimpulan dan jawaban dari persoalan yang telah dimunculkan di awal. Selain itu juga dipaparkan implikasi teoretik dari kesimpulan tersebut. Bagian ini di akhiri dengan pelbagai masukan untuk aktivitas diskursif secara umum, juga untuk para akademisi Muslim khususnya.

A. Kesimpulan

Pertama, munculnya INSISTS sangat berkorelasi erat dengan para pelajar Muslim Indonesia yang menuntut ilmu di ISTAC Malaysia. Oleh karenanya INSISTS sangat dipengaruhi oleh beberapa pemikiran Syed M. Naquib al-Attas yang saat itu merupakan tokoh utama di Institut tersebut. Ciri khas mereka adalah sangat apresiatif terhadap gagasan para tokoh tradisionalis, utamanya mengenai tasawuf dan kalam. Gagasan tersebut yang kemudian menjadi menjadi basis epistemologis Islamisasi ilmu. Selain itu, Islamisasi ilmu INSISTS dilatarbelakangi oleh tiga problematika keilmuan di kalangan cendekiawan Muslim dewasa ini: 1), hegemoni intelektual. 2), pribumisasi Islam. 3), Pluralisme (Humanisme) agama sebagai standar toleransi.

Kedua, secara konseptual, Islamisasi ilmu INSISTS sejatinya merupakan Islamisasi *framework* berpikir (nalar personal). Operasionalisasinya dirumuskan ke dalam dewesternisasi dan Islamisasi. Dalam hal ini, INSISTS berpegang pada tiga proposisi utama: *Allāh huwa al-Khāliq* sebagai proposisi metafisis; *haqāiq al-Ashyā' thābitah wa 'Ilm bihā mutaḥaqqiq* merupakan proposisi epistemologis dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proposisi legalitas berupa ungkapan bahwa *al-Shāri' huwa Allāh* (*maqāṣid al-sharī'ah*).

Ketiga, dari sudut pandang (1) ontologis, Islamisasi ilmu mengkonsentrasikan pembahasannya dalam mengekstrak konsep kunci mendasar. Cara kerjanya adalah "cari" *mā huwa* (quiditas: esensi) dan *kayf al-ṭarīqah* (bagaimana caranya) dari setiap ilmu. (2) secara epistemologis, Islamisasi ilmu menjunjung prinsip keterhubungan arsitektonik (*architectonic whole*) dari struktur pemikiran *worldview*, *kalām*, *fiqh* serta politik dan kemasyarakatan. Secara (3) aksiologis, Islamisasi ilmu memandang ilmu harus berbasiskan nilai-nilai spiritual dalam Islam.

B. Implikasi Teoretik

Kesimpulan dari diskursus filosofis yang dipaparkan di atas membawa beberapa implikasi teoretik sebagai berikut:

Pertama, disertasi ini menemukan bahwa INSISTS menawarkan persepsi baru tentang kajian konseptual filosofis, utamanya tentang ilmu. Ilmu diartikan sebagai sampainya jiwa manusia kepada makna, dan hadirnya makna di dalam jiwa. Ilmu digambarkan sebagai *siṭfat al-'ālim* (sifatnya orang berilmu). Konsekuensinya, manusia harus mampu memilih mana yang akan diambil untuk dijadikan sebagai dasar dari *worldview*-nya. Dalam hal ini tugas seorang ulama adalah menstrukturkan kembali *aqīdah fakrīyah*-nya hingga mampu meluruskan keilmuan-keilmuan yang salah. Orang berilmu harus mampu bersikap *'adl*, meletakkan segala sesuatu pada tempatnya. Untuk menerapkan gagasan tersebut,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

INSISTS meminjam dan mereformulasi konsep dan prinsip-prinsip dasar yang diintroduksi Syed Naquib al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi dan Alparslan Açikgenç. Dari ketiga nama tersebut diadopsi tiga hal: konsep *Islamic worldview* (*naẓariyāt al-wujūd*), *al-tawhīd* dan prinsip *architectonic whole.*

Ini menghadirkan legitimasi bahwa agama diperkenankan mengintervensi sains secara radikal. Letak perbedaan antara kajian diskursif yang dibangun dari cara pandang sekuler dan Islam akan menjadi sangat berbeda. Meskipun demikian, secara metodologis Islamisasi ilmu agaknya mirip Realisme Kritis, meskipun keduanya dibangun dari basis asumsi yang saling berlawanan. Walaupun demikian, hal ini dapat dimaklumi, sebab INSISTS menilai bahwa ilmu merupakan sifat seorang *'ālim*, oleh karena itu ia tidak netral dan sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai maupun cara pandang (*worldview*) orang berilmu.

Kedua, disertasi ini menemukan adanya arus kecenderungan merekonstruksi pemikiran tradisional Islam. Karir intelektual para tokoh INSISTS menunjukkan bahwa mereka menempatkan kebenaran sebagai "produk jadi" yang menunggu dinyatakan kembali. Berbeda dengan sarjanawan Barat yang menilai bahwa seseorang membutuhkan proses panjang untuk menemukan kebenaran yang dicari, INSISTS berprinsip bahwa kebenaran itu sudah inheren dalam bentuk Islam dengan segala prinsipnya. Meskipun demikian INSISTS tidak menolak ide bahwa untuk menerjemahkan dan menegaskan kembali kebenaran diperlukan satu proses kontemplasi panjang. Dalam perjalannya rangkaian penegasan ini juga yang mengajarkan bahwa segala aktivitas meragukan, mempertanyakan maupun mengkritik terhadap paham-paham yang berasal dari dalam dan luar cendekiawan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muslim tidak bernilai sama dengan sikap menghujat serta merendahkan. Menurut mereka dinamika tersebut merupakan rangkaian tidak terelakkan dari satu proses pendakian dan penegasan kebenaran itu sendiri.[1]

Secara konseptual Islamisasi ilmu dengan salah satu prosesnya perumusan *worldview* Islam yang relevan, tampak jelas merupakan usaha untuk merekonstruksi model berpikir tradisional, khususnya dalam menafsirkan nilai-nilai Islam. Meskipun demikian, dari segi mekanisme operasionalnya, apa yang dilakukan INSISTS menunjukkan adanya usaha untuk memasukkan nilai-nilai filosofis ke dalam kajian sains. Ini tampak dari adanya satu kepentingan yang diusung melalui pengangkatan *Islamic worldview* sebagai barometer dalam memamahami nilai-nilai dalam ilmu/sains. Satu tujuan yang ingin mengimplementasikan pelbagai pemikiran dengan menyebut perlunya perujukan kepada referensi induk dan penjelasannya dari para ulama otoritatif dalam bidangnya dengan menolak mengedepankan prinsip sosio-historis di atas yang lain. Jadi ada usaha untuk mengemas pemikiran tradisional dalam Islam dengan satu tampilan baru.

Ketiga, temuan disertasi ini juga melegitimasi adanya tipe baru model integrasi ilmu di Indonesia. 1), jika integrasi berparadigma profetik tidak menghadirkan deskripsi sistemik-epistemik mengenai apa yang dimaksud dialog dan bagaimana prosesnya, maka dalam Islamisasi ilmu proses dialog tersebut dijalankan melalui pendekatan *Islamic worldview* dengan prinsip utamanya

[1] Mereka menyajikan bahwa kebenaran merupakan satu hal yang harus diperjuangkan. Proses ini tentunya tidak mudah. Konsekuensinya mereka sering kali harus dihadapkan kepada kenyataan yang menuding dan menyalahkan pemikiran orang lain ataupun sebaliknya. Untuk lebih jauh mengenai hal ini dapat dilihat dalam penjelasan mengenai Bagan 4: Trilogi Basis Konseptual.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

architectonic whole. 2), secara konseptual dan metodis, integrasi pohon ilmu belum menyentuh kajian tentang sumber pengetahuan dan kebenaran antara sains modern dan agama. Padahal aspek tersebut menjadi salah satu aspek terpenting dalam Islamisasi ilmu. 3), jika pada integrasi-interkoneksi proses integrasi dijalankan dengan meminjam pendekatan yang diperkenalkan sarjanawan Barat semisal Ian G. Barbour dan Holmes Rolston, tanpa proses selektif-kritis terhadap nilai-nilai yang berkembang dalam diri mereka, maka Islamisasi menjadikan proses tersebut sebagai satu dari dua proses penting Islamisasi. 4), integrasi Kesatuan Realitas dan Integralisme Islam tampak sekadar menambahkan dimensi keislaman dan menambahkan metode tertentu yang diingkari oleh sains modern ke dalam metode sains modern. Ia tidak menjelaskan lebih lanjut bagaimana proses penambahan tersebut.

Singkatnya, disertasi ini menemukan fenomena yang menunjukkan bahwa dinamika religio-intelektual di Indonesia tidak dapat dilirik semata-mata secara linier atau kronologis historis, namun harus dipetakan secara epistemik dan dialektis. Dari sudut pandang filosofis, meskipun berangkat dari satu tema yang sama, corak pemikiran yang dilahirkan tidak tunggal, bahkan memproyeksikan pelbagai varian yang saling berdialog satu sama lain.

Selain itu, Islamisasi ilmu INSISTS merupakan suatu varian baru dalam integrasi ilmu dan agama yang menekankan pada Islamisasi “epistemik” personal. Ia menjelma sebagai usaha merekonstruksi pelbagai disiplin keilmuan dengan menjadikan *framework* berpikir sebagai objeknya. Ia berbeda dengan varian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

integrasi lain yang cenderung mempersoalkan masalah penggunaan metodologi yang sudah jadi.

Keempat, disertasi ini membantah anggapan bahwa paradigma ilmu dan agama harus dibedakan. INSISTS mengkritik epistemologi Barat tentang ilmu yang lebih mengandalkan aspek proses dan validitas kebenaran yang mengacu trilogi validasi kebenaran; yakni koherensi, korespondensi dan pragmatisme dinilai kurang menyentuh aspek spiritual yang transenden, berupa wahyu. Bantahan tersebut dituangkan dengan mengajukan konsep *Islamic worldview* dengan prinsip utamanya keterhubungan arsitektonik. Dalam hal ini peneliti menemukan adanya perbedaan pendangan tentang pendefinisian sains Barat dan ilmu dalam Islam.

Kelima, restrukturalisasi teori William Shepard tentang tipologi penalaran. Jika William Shepard mengklasifikasikan prinsip-prinsip dasar metodologi penalaran dan pembacaan atas fenomena ke dalam empat, tradisionalis-konservatif, radikal-puritan, sekuler-liberal dan reformis-modernis, maka setelah proses panjang, disertasi ini menghadirkan anomali bagi teori tersebut, yaitu munculnya varian baru. Varian kelima, tradisionalis-modernis. Apa yang diintroduksi INSISTS berimplikasi bahwa tipologisasi yang cenderung monolitik atau dikotomis terhadap gagasan cendekiawan Muslim tidak dapat dipertahankan lagi. Jika dilihat dengan kaca mata Shepard, maka gagasan Islamisasi ilmu secara konseptual masuk dalam model tradisionalis-konservatif, namun secara operasional dapat digolongkan reformis-modernis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Keterbatasan Studi

Kesimpulan-kesimpulan dan implikasi teoretik yang dihasilkan oleh kajian ini masih sangat terbuka untuk kritik dan revisi yang membangun. Dalam usahanya menyelesaikan kajian ini, penulis sadar masih terdapat beberapa keterbatasan teoretik maupun metodologis. Sehingga, belum mampu melahirkan satu teori substantif, yaitu teori yang diwujubkan dari analisis data empiris. Oleh karena itu, untuk membuktikan validitasnya masih diperlukan uji lapangan atau kajian lebih lanjut.

Penelitian ini sesuai dengan fokus pembahasannya tentu lebih kepada Islamisasi ilmu dalam perspektif INSISTS, sehingga pemahaman kaum reformis-modernis maupun sekular-liberal masih belum terasimilasi secara proporsional. Oleh karena itu, secara keseluruhan penelitian ini masih memiliki celah untuk dilakukan penelitian berikutnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Abdallah, Ulil Abshar. *Kompas*, 18 Nopember 2001

Abdulkader, Dina. *Social Justice in Islam*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000.

Abdullah, M. Amin. "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integrasi-Interkonektif", Fahrudin Faiz (ed.), *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi*. Yogyakarta: SUKA press, 2007.

------. "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integrasi-Interkonektif", Faiz, Fahrudin (ed.) *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi*. Yogyakarta: SUKA press, 2007.

------. "Religion, Science and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 52, no. 1, 2014.

------. et al. *Rekonstruksi Metodologi Studi Ilmu-Ilmu KeIslaman*. Yogyakarta: UIN Suka Press, 2003.

------. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

------. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

------. Pengantar buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005.

Abū Tha'labah, *Al-Targhīb wa al-Tarhīb*. T.t.: t.p., t.th. Versi pdf.

Abū Zayd, Naṣr Hāmid. *Al-Imām al-Shāfi'īy wa Ta'sīs al-Aidiyūlūjīyah al-Wasaṭīyah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 2003.

------. *Naqd al-Khitab al-Dīnī*y. Kairo: Sina li al-Nashr, 1994.

------. *Al-Imām al-Shāfī wa ta`sīs al-AIdulujīyah al-Wasaṭīyah*. Bayrūt: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabi, 2007.

------. *Mafhūm al-Naṣṣ*. Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kutub, 1990.

------. *Naqd al-Khitab al-Dīnī*. Kairo: Sina li al-Nashr, 1994.

Açikgenç, Alparslan. "The Framework for A history of Islamic Philosophy", *Al-Shajarah*: *Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civlization*, vol. 1, no. 1, 2, 1996.

------. "Holisitic Approach to Scientific Traditions", *Islam & Science*, vol. 1, no. 1, June, 2003.

------. *Islamic Science towards a Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Agger, Ben. *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri *Paradigma Profetik.* Yogyakarta, makalah sarasehan Februari 2011.

------. *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos dan Model* Yogyakarta: UGM Press, 2016.

Ahmed, Akbar S. *Post Modern and Islam Predicament and Promise*. New York: Routledge, 2003.

Alwānī (al), Ṭahā Jābir. *Issues in Contemporary Islamic Thought*. London: IIIT, 2005.

Arasteh, A. Reza. *Teaching through Research: A Guide for College Teaching in Developing Countries*. Leiden: E.J. Brill, 1966.

Arif, Syamsuddin. "Filsafat Islam: Tema dan Tokoh", *Kuliah Sehari* (Surabaya, Hotel Sahid: 2 Juni 2018).

------. "Jangan seperti Istri Aladin", *Islamia*, vol. 1, no. 3, 2004.

------. "Kemodernan, Sekularisasi dan Agama", *Islamia*, vol. 3, no. 2, 2007.

------. *Ilmu, Kebenaran dan Keraguan: Refleksi Filosofis-Historis*. Orasi ilmiah dalam rangka ulang tahun ke-13 INSISTS, Jakarta: 1 Maret 2016.

------. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani, 2008.

------. "Sufi Epistemology Ibn 'Arabī on Knowledge ('ilm)", *Afkar*, vol. 3, 2002.

------. *Wawancara* (Ponorogo: 6 Desember 2014).

------. *Wawancara.* Surabaya: 26 Mei 2018.

------. *Wawancara.* Surabaya: 19 Nopember 2018.

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

Aristoteles, *The Metaphysics Books I-IX*, trans. Hugh Tredennick. London: Harvard University Press, 1933.

------. "On The Soul", *Great Book of Western World*. Chicago: William Benton Publisher, 1986.

------. *Metaphysics*, trans. Richard Hope. New York: University of Michigan Press, 1960.

Arkoun, Mohammed. "Rethinking Islam Today", *Mapping Islamic Studies*, ed. Azim Nanji. New York, Berlin: Mouton de Gruyter, 1997.

Armas, Adnin. ""Hermeneutika" al-Qur'ān atau Tafsir al-Qur'ān", *Islamia*.

------. "Gagasan Sekularisasi Harvey Cox"; Syed Naquib al-Attas, "Barat Masa Kini dan Latar Belakang Kristen",

------. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan", Diskusi Kelas tidak Dipublikasikan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

------. "Menelusuri Gagasan Sekularisasi Nurcholish Madjid", *Tsaqafah*, vol. 3, no. 2, 1428.

------. *Wawancara*. Ponorogo: 26 April 2015.

------. *Wawancara*. Ponorogo: 6 Desember 2015.

------. *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu.* Ponorogo: CIOS, 2007.

------. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan aktivis Jaringan Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

------. "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu" *Islamia*, thn. 1, no. 6.

Armstrong, Karen. *Holy War*: *The Crusades and Their Impact on Today's World.* London: McMillan London Limited, 1991.

Assyaukanie, Luthfi. *Islam and the Secular State in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2009.

------. *Kompas*, 3 September 2005.

Attas (al), Syed M. Naquib. *Islam and Secularism.* Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

------. *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1989.

------. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam An Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam.* Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

------. *Risalah Untuk Kaum Muslimin.* Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.

------. *The Concept of Education in Islam.* Kuala Lumpur: ISTAC, 1991.

------. *The Nature of Man and The Psychology of The Human Soul.* Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.

Audi, Robert. *The Cambridge Dictonary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Bachtiar, Tiar Anwar *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2017.

Bagir, Zainal Abidin. et al. (ed.) *Integrasi Ilmu dan Agama Interpretasi dan Aksi.* Bandung: Mizan, 2005.

Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu.* Jakarta: Radjawali Press, 2005.

Bakker, Anton. "Penelitian pada Bidang Ilmu Filsafat: Perbandingan Usulan Penelitian", Reza A.A Wattimena (ed.) *Metodologi Penelitian Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 2011.

------. et al. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Barbour, Ian B. *Juru Bicara Tuhan*. Jakarta: Mizan, 2002.

Bellah, Robert N. *Beyond Belief-Essays on Religion in a Post Traditionalist World.* California: University of California Press, 1970.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Benda, Harry J. "Christian Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia," Ahmad Ibrahim, et al. *Readings on Islam in Southeast Asia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

Beoang, Konrad Kebung. *Michel Foucault; Parrhesia dan Persoalan Mengenai Etika.* Jakarta: Obor, 1997.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Doubleday, 1967.

Berghout, Abdelaziz. "Toward an Islamic Framework for Worldview Studies: Preliminary Theorization", *The American Journal of Islamic Social Sciences*. vol. 24, no. 2, t.th.

Bilgrami, Hamid Hasan. et al. *Konsep Universitas Islam*, terj. Mahnun Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, t.th.

Boersema, Jan J. et al. (ed.) "Integration", *Principles of Environmental Sciences.* United Kingdom: Springer, 2009.

Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

Brannigan, Augustine. "Postmodernism," Edgar F. Borgatta, et al. (ed.), *Encyclopedia of Sociology*, vol. 3. New York: McMillan, 2000.

Brown, Callum G. "A Revisionist Approach to Religious Change", Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis.* Oxford: Clarendon Press, 1992.

Chomsky, Noam. *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures.* London: The MIT Press, 1988.

Comte, Auguste. *Introduction to Positive Philosophy*. Cambridge/Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

Costello, Robert B. et al. (eds.), *Random House Webster's College Distionary*. New York: Mc Graw-Hill, 1990.

Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York: The Macmillan Company, 1967.

Crowther, Jonathan. et al. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current Language.* England: Oxford University Press, 1995.

Dahlan, Moh. "Relasi Sains Modern dan Sains Islam: Suatu Upaya Pencarian Paradigma Baru", *Salam: Jurnal Studi Masyarakat Islam*, vol. 12 , no. 2. Juli-Desember, 2009.

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Carol Cosman. New York: Oxford University Press, 2001.

Dyson, Freeman. Disturbing the Universe. New York: Bantam Books, 1988.

Edel, Abraham. *Ethnical Judgment; The Use of Science in Ethnics.* Glencoe: Free Press, 1955.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Faruqi (al), Ismail Raji. “Science and Traditional Values”, *Science and the Human Condition in India and Pakistan*, ed. Ward Morehouse. New York: Rockefeller University, 1968.

------. *Al-Tawhid: Its Implication on Thought and Life*, ed. 2. Virginia: IIIT, 1992.

------ et al. *Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.

------. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work-plan.* Viginia: IIIT, 1982.

Finkielkraut, Alain. *The Defeat of the Mind.* New York: Columbia University Press, 1995.

Foucault, Michel. *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

------. *The Order of Things.* London and New York: Routledge, 2002.

Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*, trans. James Strachey. New York: W. W. Norton & Company, 1961.

Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. “al-Risālah al-Ladunīyah”, *Majmu’ al-Rasāil*, vol. 3. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993.

------. *Al-Mustaṣfā*. Bayrūt: Dār al-Kutub ‘Ilmīyah, 2008.

------. *Maḥk al-Naẓar fī al-Mantiq*, ed. Ahmad Farid al-Mazidi. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

------. *Mi’yār al-‘Ilmi.* Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1961.

------. *Mishkāt al-Anwār.* Kairo: al-Dār al-Qawmīyah, t.th.

------. *Majmū`āt Rasāil al-Imām al-Ghazzali.* Bayrūt Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1993.

Goodsell, Willystine. *The Conflict of Naturalism and Humanism.* New York: Columbia University, 1910.

Grose, George B. et al. *Tiga Agama Satu Tuhan.* Bandung: Mizan, 1998.

Guidère, Mathieu. *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalism.* Toronto: The Scarecrow Press, 2012.

Haq, S. Nomanul. "Science, Scientism, and the Liberal Arts" *Islam & Science*, vol. 1, no. 2 (December, 2003).

Harjana, A.M. *Penghayatan Agama yang Otentik dan Tidak Otentik* (Yogyakarta: Kanisius, 2003

Harnack, Justus. *Kant’s Theory of Knowledge,* trans. M. Holmes Hartshorne. London: Macmillan, 1968.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqih*. Ciputat: Lagos Wacana Ilmu, 1997.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Huda, Lalu Nurul Bayanil. *Kritik Studi al-Qur'an Nashr Hamid Abū Zayd.* Ponorogo: CIOS, 2010.

Hick, John. *God and The Universe of Faiths.* London: Oneworld Publication, 1993.

------. *God Has Many Names.* London: Macmillan, 1980.

Horkheime, Max. et al. *Dialektika Pencerahan*, terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Ircisod, 2002.

------. *The Eclipse of Reason.* New York: Oxford University Press, 1947.

https://insists.id/latar-belakang/ (Rabu, 7 Maret 2018, 09:30).

https://syiahmenjawab.com/konflik-sunni-syiah-sampang-hasil-rekayasa/ (Rabu, 11 April 2018: 10:40)

Hughes, Thomas Patrick. "Being A Cylopaedia of the Doctrines, Ritets, Ceremonies and Custom, Together with the Technical and Theological Terms of the Muhammadan Religion" *Dictionary of Islam*. London W.H. Allen, 1927.

Husaini, Adian. "Hermeneutika dan Problema Teks Bible", *Islamia,* vol. 1, 2004.

------. Wajah Peradaban Barat. Jakarta: Gema Insani, 2005.

------. "Problem Teks Bible dan Hermeneutika", *Islamia,* vol. 1, no. 3, 2004.

------. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi.* Jakarta: Gema Insani Press, 2006.

Hussain, Touqir. "Post-1979 Pakistan: What Went Wrong?", Touqir Hussain, et al. *The Islamization of Pakistan,* 1979-2009. Washington DC: The Middle East Institute, t.th.

Ibn. al-'Arabī, Muḥy al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad. *Al-Futuhāt al-Makkiyah, al-Ṣafr: 2,* ed. Othman Yahya. T.t.: al-Maktabah al-'Arabiyah, 1980.

------. *Al-Naṣṣ al-Kāmil li Kitāb al-'Awāṣim min al-Qawāṣim,* vol. 1. Mesir: Dār al-Turāth, t.th.

Ibn. 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Oman: Dār al-Nafāis, 2001.

Ibn Hibbān, Muḥammad. *Kitāb al-Majrūhīn min al-Muhadditsīn wa d-Dhu'afā' wa al-Matrūkīn*, ed. Mahmūd Ibrāhīm Zāyed, vol. 1. Halb/Aleppo: Dār al-Wa'y, 1396 H.

------. *Ṣahīh Ibn Hibbān,* vol. 1. Bayrūt: Mu'assas al-Risālah, 1988.

Ibn. Kathīr, Ismāil. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. 1. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.th.

Ibn. Sallām, Abū 'Ubayd al-Qāsim. *"Faḍā'il al-Qur'ān"*, ed. Wahbi Sulaymān Ghawaji. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn. Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn. *Al-Shifā`, al-Ilahiyyāt*. T.t.: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1990.

------. *Kitāb al-Najat*, ed. Majid Fakhry. Bayrūt: Dār al-Āfaq al-Jadida, t.th.

Ibn. Taymīyah, Abū al-Abbas Taqīy al-Dīn. *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ liman Baddala Dīn al-Masīḥ*, tahqīq: ‘Ālī Ibn Ḥasan, et al. vol. 5. Riyāḍ: Dār al-‘Āṣimah, 1414 H.

Ida, Rachmah. et al. “Konflik Sunni-Syiah dan Dampaknya terhadap Komunikasi Intrareligius pada Komunitas di Sampang-Madura”, *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, vol. 28, no. 1, 2015.

Imām, Muḥammad Kamāl al-Dīn. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Iskandāriyah: Dār al-Matnu’at al-Jāmi’ah, t.th.

Imron, Ali. *Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd, dalam Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: elsaQ, 2010.

Jabiri (al), Muḥammad ‘Abid. *Nahnu wa al-Turāth*. al-Dār al-Baydā’: al-Markaz al-Thaqafi al-’Arabī, 1983.

Jainuri, Ahmad. *Ideologi Kaum Reformis*. Surabaya: LPAM, 2002.

Jarret, James L. *The Educational Theories of the Sophist, Classics in Education* 39. New York: Teacher College Press, 1969.

Jeffery, Arthur. “A Variant Text of the Fatiha”, *The Moslem World* 29, no. 2, 1939.

Jeffery, Arthur. “The Quran as Scripture”, *The Muslim World* 40, 1950.

------. *Materials for the History of the Text of the Koran: The Old Codices*. Leiden: E.J. Brill, 1937.

Jenkins, J. Craig. et al. *The Politics of Social Protest: Comparative Perspective on States and Social Movement*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Jakarta: Arasyi, 2005.

------. *MengIslamkan Nalar: Sebuah Respon terhadap Modernitas*. Jakarta: Erlangga, 2007.

------. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

------. *Secularization of Science and Its Islamic Answer*. Artikel pdf.

Khallaf, ’Abd al-Wahhāb. *’Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kūwayt, Dār al-Qalam, 1977.

Kiswati, Tsuroya. *Al-Juwayni Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam*. Jakarta: Erlangga, 2002.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago and London: The University of Chicago Pree, 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

------. *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains.* Bandung: Rosdakarya, 2005.

Kuntowijoyo. "Menuju Ilmu Sosial Profetik", *Republika*. 19 Agustus 1997.

------. "Paradigma Baru Ilmu-ilmu Islam: Ilmu Sosial Profetik sebagai Gerakan Intelektual", *Jurnal Mukaddimah*, vol. 5, no. 7, 1999.

------. *Identitas Politik Umat Islam.* Bandung: Mizan, 1997.

------. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

------. *Muslim Tanpa Masjid.* Bandung: Mizan, 2001.

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Source Book.* New York: Oxford University Press, 1998.

Lancaster. Mike. *Green Chemistry: An Introductory Text.* Cambridge: Royal Society of Chemistry, 2002.

Lanur, Alex. *Logika: Selayang Pandang.* Yogyakarta: Kanisius, 1983.

Latif, Mukhtar. *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu.* Jakarta: Prenadamedina, 2016.

Latif, Yudi. *Inteligensia Muslim.* Jakarta: Democracy Project, 2012.

Lukito, Ratno. "Islamisation as Legal Intolerance: The Case of GARIS in Cianjur, West Java", *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 54, no. 2, 2016.

Ma'lūf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*. Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1998.

Maccoby, Hyam. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity.* London: Weidenfield & Nicolson, 1986.

Mackenzie, J.S. *Lectures on Humanism.* London: Swanschein, 1907.

Madjid, Nurcholish. "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, vol. 4, no. 1, 1993.

------. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.

------. *Islam Kemodernan dan Keiindonesiaan.* Bandung: Mizan, 1987.

------. *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat.* versi pdf, 1970.

Magnis-Suseno, Franz. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme.* Jakarta: Gramedia, 2001.

Mahzar, Armahedi. "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Intepretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.

------. *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam.* Bandung: Pustaka, 1983.

------. *Islam Masa Depan*. Bandung: Pustaka, 1993.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

------. *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam*. Bandung: Mizan, 2004.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia.* London: Routledge, 2003.

Manurung, Saprinal. "Decolonization of Education through Islamization and Dewesternization", Azuar Juliandi (ed.) *Islamisasi Pembangunan*. Medan: UMSU Press, 2014.

Marranci, Gabriele. *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach.* New York: Springer, 2010.

Marx, Karl. et al. *The Communist Manifesto*. T.t.: The Floating Press, 2009.

------. et. al., *The German Ideology.* New York: Prometheus Books, 1976.

Maslow, Abraham H. *Toward a Psychology of Being.* USA: Start Publishing, 2012.

Mawdūdī (al). *The Process of Islamic Revolution.* Lahore: t.p., 1967.

McGillivray, Mark. "The Human Development Index: Yet Another Redundant Composite Development Indicator?", *World Government*, vol. 19, no. 10, Great Britain: Pergamon Press, 1991.

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.

Mughal, M.J. et al. "Methodology of Islamization of Human Knowledge a Comparative Appraisal of Proposed Approaches", *Arts and Social Sciences Journal*, vol. 6, no. 5, 2015.

Mulyono, Edi. et al. *Hermeneutika Transedental: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*. IRCiSoD, 2003.

Mustofa, Imron. "Konsep Kebenaran Ibnu Sina", *Kalimah*, vol. 15, no. 1. Maret, 2017.

Muttaqin, Husnul. "Menuju Sosiologi Profetik", *Sosiologi Reflektif*, vol. 10, no. 1, Oktober, 2015.

Nadīm (al), Abū al-Faraj Muḥammad b. Ishāq. *Fihrith*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1977.

Nasir, Amin. "Sintesis Pemikiran M. Amin Abdullah dan Adian Husaini: Pendekatan dalam Pengkajian Islam", *Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan Fikrah*, vol. 2, no. 1, Juni, 2014.

Nasir, Malki Ahmad. "Hermeneutika kritis: Studi kritis atas Pemikiran Habermas", *Islamia*, tahun 1, vol. 1, 2004.

Nasr, Seyyed Hossein. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.

------. "Islam and the Problem of modern science", *Islam & Science*, vol. 8, no. 1, Summer, 2010.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

------. “Religion and Secularism Their Meaning and Manifestation in Islamic History”, *The Islamic Quarterly*, vol. 6, no. 1 & 2, Januari-April, 1961.

------. *The Need for a Sacred Science*, New York: SUNY Press, 1993.

------. *Traditional Islam in the Modern World.* London & New York: Kegan Paul International, 1987.

Natsir, Nanat Fatah (ed.). *Pandangan Keilmuan UIN Wahyu Memandu Ilmu.* Bandung: Gunung Jati Press, 2008.

Nasution, Harun. “Islam, Sekularisasi dan Sekularisme: Catatan atas Pemikiran Pembaruan Nurcholish Madjid” dalam *Islam Rasional.* Bandung: Mizan, 1997.

Nazir, Moh. *Metode Penelitian.* Bogor: Ghalia Indonesia, 2011.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Twilight of the Idol.* Indianapolis: Hackett Publisher, 1997.

Omar, Mohd. Nasir. *Gagasan Islamisasi Ilmu.* Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors, 2005.

Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1999.

Peter, E. *Aristotle and The Arabs, The Aristotelian Tradition in Islam.* New York: New York University Press, 1968.

Plato, *The Republic*, trans. Benjamin Jowett. Los Angeles: Enhanced Media, 2016.

Plotinus, *Ennead*, vol. 2, terj. A.H. Amstrong. London: Harvard University Press, t.th.

Popkin, Richard H. "Skepticism" in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol 7, Paul Edwards (ed.). NewYork: Macmillan, 1967.

Popper, Karl. *Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction.* London: Routledge, 1994.

Proposal Pendirian Program Kaderisasi Ulama (PKU), CIOS, Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Pondok Modern Darussalam Gontor. Tulisan tidak dipublikasikan.

Qushayrī (al), Abū al-Qāsim. *al-Risālah al-Quṣayrīyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf.* Beyrūt: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, t.th.

Qutb, Sayyid. *Muqawwamāt al-Taṣawwur al-Islamī.* T.t.: Dār al-Shurūq, t.th.

Rabi’, Ibrahim Abu. “Toward a Critical Arab Reason: The Contribution of the Moroccan Philosopher Muhamad ‘Abid al-Jabīrī,” *Islamic Studies*, no.1, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ragab, Ibrahim A. "On the Methodology of Islamizing the Social Sciences", *Intellectual Discourse*, vol. 7, no. 1, 1999.

------. "On The Nature and Scope of The Islamization Process toward Conceptual Clarification", *Intellectual Discourse*, vol. 3, no. 2, 1995.

------. ''Creative Engagement of Modern Social Science Scholarship: A Significant Part of the Islamization of Knowledge Effort," *Intellectual Discourse*, vol.5, no.1.

Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan, 1999.

Rahmān (al), 'Abd. *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turath*. Bayrūt: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1994.

Rahman, Fazlur. *Islam: Challenges and Opportunies; Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Raysūnī, Aḥmad. *Naẓāriyat al-Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind al-Imām al-Shāṭibī*. Virginia, IIIT, 1995.

Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *al-Mabahith al-Maṣriqiyah*, ed. M. al-Mu'taṣim bi Allāh al-Baghdādī, vol. 1. Bayrūt: Dār el-Kutub al-'Arabiy: 1990.

------. *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 1. Bayrūt: Dār Ihyā` al-Turath al-'Arabiy, 1999.

Riyanto, Waryani Fajar. *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian Tiga Desertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: LEMLIT UIN Suka, 2012.

------. *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Keilmuan M. Amin Abdullah*, vol. 2. Yogyakarta: UIN Suka Press, 2013.

Rosenthal, Frans. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.

Rolston III, Holmes, *Sains dan Agama: Sebuah Survey Kritis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Roqib, Moh. *Ilmu Pendidikan Islam*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Angkasa, 2009.

Rozak, Abdul. *Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, 2011.

Saebani, Beni Ahmad. et al. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.

------. *Islamic Thought: an Introduction*. New York: Routledge, 2006.

Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur`an menurut Hassan Hanafi*. Bandung: Teraju, 2002.

Safi, Louay M. "The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in its Second Decade," *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol.10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salīm, ‘Amr Abd al-Mun‘in. *Taysir ‘Ulūm al- Ḥadīth Li al-Mubtadi‘īn.* Kairo: Maktabah Ibn Taymīyah, 1997.

Salim. Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.

Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*. New York: Hill Book Company, 1982.

Santayana, George. *Reason in Religion.* New York: Collier Books, 1962.

Santoso, Listiyono. et al. *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Ar Ruzz, 2006.

Schacht, Joseph. *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon, 1975.

Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis.* London: George Unwin and Allen, 1961.

Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*, trans. Peter Townsend. New York: Harper Torchbooks, 1975.

Setia, Adi. “Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Singkat” dalam *Islamia,* tahun II, No. 6. Juli-September, 2005.

Shahran, Mohd Farid Mohd. *Akidan dan Pemikiran Islam: Isu dan Cabaran*. Kuala Lumpur: ITBM, 2015.

Shalahuddin, Henry. *Al-Qur’an Dihujat.* Jakarta: al-Qalam, 2007.

Sharif (al), William. *Christianity, Islam and Secular Criticism*. Scotland: Jerusalem Academic Publications, 2010.

Shāṭibī (al), Abū Iṣhāq Ibrāhim b. Mūsā b. Muḥammad. *Al Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah*, vol. 2. Bayrūt: Dār Ibn ’Affān, 1997.

Shawkānī (al), Imām M. b. M. *Irshād al-Fuhūl ilā al-Tahqīq al-Hāqq min ‘Ilmi al-Uṣūl.* Bayrūt: Dār al-Kutūb al-Islāmīyah, 1994.

Shepard, William. “Fundamentalism; Christian and Islamic, *Religion,* vol. 17, no. 4, 1987.

Smart, Ninian. *Worldview, Crosscultural Explorations of Human Belief.* New York: Charles Sribner's Sons, t.th.

Smith, Huston. “Excluded Knowledge: A Critique of the Modern Mindset”, *Teachers College Record.* February, 1979.

------. *The World's Religions, Revised and Updated: A Concise Introduction*. New York: Harper Collins, 2009.

Smith, Wilfred C. *The Meaning and End of Religion.* London: SPCK, 1978.

Snyder, John R. dalam Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 1992.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam; Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*. Ed. Mahmoud Sadri, el al. New York: Oxford University Press, 2000.

------. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam.* New York: Oxford University Press, 2000.

Sudibyo, Lies. et al., *Filsafat Ilmu.* Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2014.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R. & D*. Bandung: Elfabeta, 2007.

Suharto, Ugi. "Epistemologi Islam", *On Islamic Civilization*. Semarang: Unissula Press, 2010.

------. "Struktur Pemikiran Islam", Surabaya, 5 Agustus 2017.

------. *Pemikiran Islam liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral*. Yogyakarta: Dewan Pustaka Fajar, 2007.

Suprayogo, Imam. et al. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

------. *Hubungan antara Perguruan Tinggi dan Pesantren*. Malang: UIN-Malang Press, 2011.

------. *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam Perspektif UIN Malang.* Malang: UIN-Malang Press, 2006.

------. *Perubahan Pendidikan Tinggi Islam: Refleksi Perubahan IAIN/STAIN menjadi UIN*. Malang: UIN-Malang Press, 2008.

Suriasumantri, Yuyun. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan, 1998.

Suyūṭī (al), 'Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn. *Tabāqat al-Ḥufāẓ.* Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ālamiyah, 1403 H.

Syafaq, Hammis. *Metodologi Studi Islam.* Surabaya: Najma Press, 2005.

Syafrin, Nirwan. "Kritik Terhadap Paham Liberalisasi Syariat Islam", *Tsaqafah*, vol. 5, no. 1, Jumadal Ula, 1430.

------. "Krtitik terhadap Kritik Akal Islam Al-Jabīrī", *Islamia*, vol. 1, no. 3, Juni, 2004.

------. "Syari'at Islam: Antara Ketetapan Nas dan Maqasid Syari'ah", *Islamia*, vol. 1, no. 1, 2004.

Tamīmīy (al), Abū 'Abd Rahmān 'Abd Allāh. *Tawḍīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām*. Makkah: Maktabah al-Asadiy, 2003.

Tawjarīy (al), Muḥammad b. Ibrāhīm. *Mawsū' al-Fiqh al-Islāmīy.* T.t.: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 2009.

Thoha, Anis Malik "Membaca Sekularisme Naṣr Ḥāmid Abū Zayd melalui Kitabnya Naqd al-khiṭāb al-Dīnī", *Islamia*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

------. "Konsep wahyu dan nabi dalam Islam", *Workshop on Islamic Epistemology and Education Reform.* UIN Pekan Baru, 27 Maret 2010.

------. "Problem Agama dan Sains di Dunia Kristen dan Barat".

Thoib, Ismail. et al. "Dari Islamisasi Ilmu Menuju Pengilmuan Islam: Melawan Hegemoni Epistemologi Barat", *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 17 no. 1, Juni, 2013.

Tibi, Bassam. "Culture and Knowledge: The Politic of Islamization on Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization" *Theory, Culture and Society*, vol. 12. London: Sage, 1995.

Tim UIN Sunan Ampel. "Konsep *Integrated Twin Towers* UINSA Surabaya", *Pembentukan Konsorsium Dosen UINSA.* (Lawang: 10 Nopember 2014).

------. "Paradigma Keilmuan UINSA", dalam http://www.uinsby.ac.id/id/251/paradigma-keilmuan.html (27 September 2018).

Twenge, Jean M. et al. *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement.* New York: Free Press, 2009.

Udeani, Chibueze C. et al. *Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in A Global Age*. Wasington DC.: Cardinal Station, 2008.

Unterman, Alan. *Jews: Their Religious Beliefs and Practices*. London: New York: Routledge, 1985.

Vandijik, Teun A. et al. (ed.), *Methods for Critical Discourse Analysis*. London: SAGE, 2009.

Veeger, K. J. *Realitas Sosial Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi.* Jakarta: Gramedia, 1993.

Vision, Gerald. *Modern Anti-Realism and Manufactured Truth*, ed. Ted Honderich. New York: Routledge, 1988.

Wall, Thomas F. *Thinking Critically About Philosophical Problem, A Modern Introduction*. Australia: Wadsworth, 2001.

Wan Daud, Mohd Nor. Epistomologi Islam Dan Tantangan Pemikiran Umat, Jakarta", *Islamia*, vol. 2, no. 5, 2005.

------. "Tafsir dan Ta'wil sebagai Metode Ilmiyah", *Islamia*, vol. 1, no. 1, 2004.

------. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas.* Bandung: Mizan, 1998.

------. *The Beacon on the Crest of a Hill Quotes*. Malaysia: ISTAC, 1991.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

------. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas-An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

Watson, A. M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Wilber, Ken. *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm.* Boston: Shambhala, 2001

Winarno, *Dasar dan Tehnik Research.* Bandung: Tarsito, 1978.

Yin, Robert K. *Case Study Design and Methods*, terj. M. Djauzi Mudzakir. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.

Zainiyati, Husniyatus Salamah. "Membangun Keilmuan UIN Sunan Ampel Surabaya dengan Paradigma *Integrated Twin Towers:* Model Pentadik Integralisme Monistik Islam", *UINSA Emas Menuju World Class University*. Surabaya: UINSA Press, 2016.

Zamzami, Mukhammad. "Rekonstruksi Pemikiran dan Posisi Sufi-Antisudi Ibn Taymīyah", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, vol.7, no. 1. Juni, 2017.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Factors Behind the Rise of the West", *Journal of al-Adwa*, vol. 25, no. 34, 2010.

------. *Framework Kajian Filsafat Islam di Perguruan Tinggi Islam Indonesia dan ISID*, artikel tidak dipublikasikan. Ponorogo, 2006.

------. "Mengadopsi Hermeneutik dalam Kajian Islam", *Islamia*, tahun 1, vol. 1, 2004.

------. *Misykat, Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam.* Jakarta: INSIST-MIUMI, 2012.

------. "Liberalism, Liberalization and Their Impacts of Muslim Education: Special Case of Indonesian Intellectuals", *Tsaqafah*, vol. 8, no.1, April 2012.

------. "Pandangan Alam Islam: Sebagai Kerangka Kerja Pengkajian Filsafat Islam".

------. "Tamaddun sebagai Konsep Peradaban Islam", *Tsaqafah*, vol. 11, no. 1, Mei, 2015.

------. "The Rise of Islamic Religious-Political Movements in Indonesia: The Background, Present Situation and Future", *Journal of Indonesian Islam*, vol. 2, no. 2, December 2008.

------. "*Worldview Islam* (*Asas Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer*)", Seminar Kajian Ilmiyah Sosial Politik Islam, Islam dan Tantangan ilmu Sosial. FISIP Universitas Indonesia: 28 Nopember 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

------. *al-Ghazāli's Concept of Causality: with Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge.* Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010.

------. *Kausalitas: Hukum Alam atau Tuhan Membaca Pemikiran Religio Saintifik al-Ghazali.* Ponorogo: UNIDA Gontor Press, 2018.

------. *Liberalisasi Pemikiran Islam Konsep dan Strategi Penyebarannya*, Seminar Nasional "Liberalisasi Pemikiran dan Dampaknya terhadap Pendidikan Agama Islam", Padang, Sumatera Barat: 11 April 2009.

------. *Pandangan Hidup (Worldview) sebagai Paradigma Keilmuan Islam dan Islamisasi*, dalam Seminar Sehari dengan Tema "Kritik atas Epistemologi Islam dan Sains Modern" di Program Pasca Sarjana Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya. Malang: 10 Maret 2009.

------. *Seminar Islam dan Nusantara.* Jakarta: 5 Juli 2015, di Gedung Joeang.

------. *Wawancara*. Ponorogo: 30 Juni 2018.

Zayn (al), M. Shaykh Aṭif. *al-Islām wa Idulujīyāt al-Insān*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id