



**INTEGRASI-INTERKONEKSI KEILMUAN**  
BIOGRAFI INTELEKTUAL M. AMIN ABDULLAH (1953-...)  
*PERSON, KNOWLEDGE, AND INSTITUTION*

**Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.**



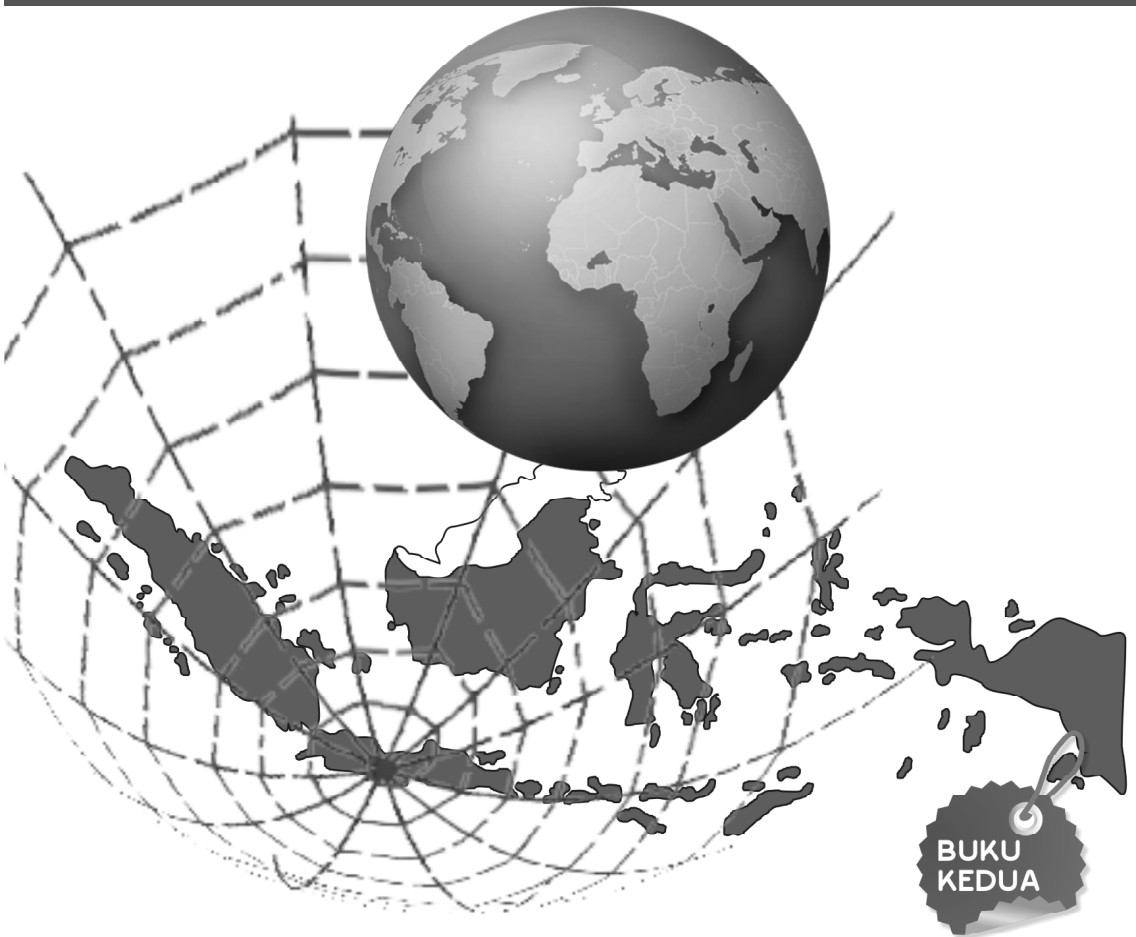
**Sanksi Pelanggaran Pasal 72**  
**Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

# INTEGRASI-INTERKONEKSI KEILMUAN

Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)

*Person, Knowledge, and Institution*



“Buku ini menawarkan mazhab baru studi Islam kontemporer di era global kosmopolitan, yang secara integral merajut empat komposisi pengetahuan, yaitu: *‘Ulumuddin, Studi Agama, Dirasah Islamiyah, dan Filsafat Ilmu.*”

**Prof. Dr. Nur Syam, M.Si.**

(Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI)



**Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.**

**INTEGRASI-INTERKONEKSI KEILMUAN**  
**Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)**  
*Person, Knowledge, and Institution*  
**Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.**

Sampul & Tata Letak: **Wakhyudin**

Cetakan: September 2013

Penerbit:

**SUKA-Press**

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta  
Jl. Laksda Adisucipto Yogyakarta

ISBN: 978-979-8547-88-1

*All Rights reserved.* Hak cipta dilindungi undang-undang.  
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk  
apa pun tanpa ijin tertulis dari Penerbit.

# PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Pedoman transliterasi dalam penulisan buku ini, merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

## A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	ša'	š	es titik di atas
ج	jim	J	je
ح	ħa'	ħ	ha titik di bawah
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	ḏal	ḏ	zet titik atas
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es titik di bawah
ض	ḍaḍ	ḍ	de titik di bawah
ط	ṭa'	ṭ	te titik di bawah
ظ	ẓa'	ẓ	zet titik di bawah
ع	'ain	...'	koma terbalik (di atas)

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wawu	w	we
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	...'	apostrof
ي	ya'	y	ye

## B. Konsonan rangkap karena syaddah ditulis rangkap

عدة	ditulis	iddah'
-----	---------	--------

## C. Ta' marbuṭah di akhir kata

### 1. Bila dimatikan, ditulis h:

جزية	ditulis	jizyah
------	---------	--------

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya)

### 2. Bila ta' marbuṭah hidup atau dengan ḥarakat, fathāḥ, kasrah, dan ḍammah ditulis t:

نعمة الله	ditulis	ni'matullāh
-----------	---------	-------------

#### D. Vokal pendek

-----	kasrah	ditulis	i
-----	fathah	ditulis	a
-----'	damah	ditulis	u

#### E. Vokal panjang

fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā jāhiliyyah
fathah + ya' mati يسعى	ditulis ditulis	ā yas'ā
kasrah + ya' mati كريم	ditulis ditulis	ī karīm
damah + wawu mati فروض	ditulis ditulis	ū furūḍ

#### F. Vokal rangkap

fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai bainakum
fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au qaulun

#### G. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	a'antum
------	---------	---------

#### H. Kata sandang Alif + Lam

##### 1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القران	ditulis	al-Qur'an
--------	---------	-----------

- 2. Bila diikuti huruf syamsiyah, ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf / (el)-nya**

الرجل	ditulis	ar-rajul
-------	---------	----------

### **I. Huruf besar**

Huruf besar dalam tulisan latin digunakan sesuai dengan ejaan yang diperbarui (EYD)

- J. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dan penulisannya**

أهل السنة	ditulis	ahl as-sunnah
-----------	---------	---------------



# DAFTAR ISI

Daftar Isi.....	ix
Kata Pengantar: Sejarah dan Isi Buku .....	xvii

## Bab I

<b>PENDAHULUAN .....</b>	<b>3</b>
A. Latar Belakang .....	3
B. Rumusan Masalah.....	28
C. Manfaat dan Kegunaan .....	30
D. Pendekatan Multidimensionalitas-Interkoneksitas .....	33
1. Sejarah Pemikiran ( <i>Person, Knowledge, and Institution</i> ).	35
a. <i>Person</i> .....	65
b. <i>Knowledge</i> .....	68
c. <i>Institution</i> .....	71
d. Biografi Intelektual = ( <i>Person × Knowledge</i> ) + <i>Institution</i> .....	76
2. Antropologi Keilmuan ( <i>Participant as Observer or Insider cum Observer</i> ) .....	80
3. Sosiologi Pengetahuan: Internalisasi, Ekternalisasi, dan Objektivasi .....	89
E. Metode “Anyaman” ( <i>Triangulation</i> ) .....	108

**Bab II**

**M. AMIN ABDULLAH, PENDIDIKAN, DAN KARYA.. 125**

A. Mazhab Pemikir Muslim Indonesia Generasi Ketiga: Mencari Posisi M. Amin Abdullah (28 Juli 1953-...) .....	125
B. Riwayat dan Sejarah Hidup ( <i>Person dan Personality</i> ) .....	151
1. Kerabat .....	158
2. <i>Double Spirituality</i> .....	172
C. Pendidikan: Sebuah Dokumentasi .....	184
1. Dari Gontor ke IAIN .....	184
2. Pabelan, Cinta, dan Alumni .....	194
3. Dari IAIN ke Turki .....	199
4. Disertasi dan Pengukuhan Guru Besar .....	212
D. Trilogi Akademik: Sebuah Responsif Intelektual .....	255
E. Pengalaman Pekerjaan .....	270
1. Eksternal .....	270
2. Internal .....	271
F. Publikasi .....	272
1. Buku .....	272
2. Terjemahan .....	290
3. Kata Pengantar dan Prolog dalam Buku .....	292
4. Publikasi Nasional (Artikel dan Makalah Seminar) ..	306
5. Publikasi Internasional .....	360
6. Opini dan Wawancara di Media Massa (2006-2010)	366
G. Partisipasi di Seminar Internasional .....	376
H. Komunitas Sosial-Keagamaan .....	380

**Bab III**

**M. AMIN ABDULLAH, LEADERSHIP, DAN INSTITUSI KEILMUAN ..... 385**

A. Hadiah Haji: Sebuah Pengalaman Spiritual .....	385
B. Rektor Transformer .....	388
1. Periodisasi Rektor (M. Amin Abdullah) .....	388

## Daftar Isi

a. Periode Transformasi Keilmuan dan Kelembagaan 2001-2005 (Dari IAIN Ke UIN) .....	388
b. Periode Integrasi-Interkoneksi 2006-2010 (Era UIN) .....	426
1) Interkoneksi Formal .....	431
2) Interkoneksi Non-Formal (Sarana dan Prasarana) .....	450
2. <i>Leadership</i> di Institusi: <i>Transformational-Pioneer         Leadership</i> .....	475
a. Penggagas Trilogi Manajemen: BLU, QA, dan SAI .....	476
b. Pendiri Pusat Studi dan Layanan Difabel (PSLD) .....	481
3. <i>Leadership</i> di Pengajaran: <i>Interconnected Leadership</i> .....	490
a. Strategi Pembelajaran Interkoneksi .....	490
b. Teknik Perkuliahan Interkoneksi .....	494
c. Metode Penelitian Interkoneksi (8 Kacamata Poin) .....	514
C. Pendiri ICRS ( <i>Indonesian Consortium for Religious Studies</i> ) .	525
D. Anggota AIPI (Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia) dan AIPY (Akademi Ilmu Pengetahuan Yogyakarta) .....	534

## Bab IV

### TRANSFORMASI INSTITUSIONAL: DARI

### PARTIKULARITAS “AGAMA” KE UNIVERSALITAS

“ISLAM” .....	541
A. Sejarah Pendidikan “Tinggi” Islam di Indonesia: Merajut Ilmu Umum dan Agama .....	541
B. Sejarah Transformasi Kelembagaan Pendidikan Tinggi Islam dan Transformasi Paradigma Akademik Enam (6) “Universitas Islam” Negeri (UIN) di Indonesia: Dari Kebijakan Politik ke Proyek Akademik .....	559

1. Dari Institut ke Universitas .....	559
2. Paradigma Keilmuan UIN-UIN di Indonesia .....	584
3. Paradigma Keilmuan UIN Sunan Kalijaga .....	617
C. Transformasi Pembidangan Ilmu: dari PTAIN/IAIN ke UIN .....	625
D. Genealogi Keilmuan Studi Islam dan Konversi IAIN ke UIN Sunan Kalijaga: <i>Scientific (Ḥaḍārat al-ʿIlm)-cum-(Ḥaḍārat al-Falsafah)-Doctriner (Ḥaḍārat an-Naṣ)</i> .....	632
1. “Niat” Metode <i>Scientific-cum Doctriner</i> (ScD) .....	633
2. “Wasiat” Steenbrink: Jembatan Dialogis antara “Timur” dan “Barat” .....	653
3. “Amanat” Pendekatan Interkoneksitas .....	672

## Bab V

<b>SEJARAH PELEMBAGAAN PEMIKIRAN DAN PENCARIAN POSISI INTEGRASI-INTERKONEKSI (MAZHAB KETIGA) DI ANTARA GERAKAN KEILMUAN ISLAM (POST)MODERN: PENGISLAMAN ILMU DAN PENGILMUAN ISLAM .....</b>	<b>705</b>
A. Mencari Posisi Paradigma Keilmuan Universitas Islam ..	705
B. Mazhab Pertama: Islamisasi Ilmu (dari Konteks ke Teks)	722
C. Mazhab Kedua: Ilmuisasi Islam (dari Teks ke Konteks)	746
D. Mazhab Ketiga: Di Bawah Bendera Integrasi-Interkoneksi (Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi) .....	763
1. Arti Integrasi, Integrasi-Interkoneksi, Interkoneksi-Integrasi, dan Interkoneksi .....	763
2. Asal-Usul Integrasi (Ian. G. Barbour: <i>Intersubjective Testability</i> dan <i>Creative Imagination</i> )-Interkoneksi (Holmes Rolston III: <i>Semipermeable</i> ) .....	796
3. Corak dan Model Interkoneksi (Popperian [ <i>Falsification</i> ], Kuhnian [ <i>Shifting Paradigm</i> ], dan Lakatosian [ <i>Research Programme</i> ]): “PKL Programme” .....	858

**BAB VI**

**PARADIGMA INTEGRASI INTERKONEKSI (I-KON):  
DARI ONTOLOGI KE EPISTEMOLOGI ..... 963**

A. Pendekatan Epistemologi Integrasi-Interkoneksi Ilmu .. 964

1. Dari Monadik Tauhid(ik) ke Diadik Binerik  
(Normativitas-Historisitas) ..... 971

2. Dari Diadik ke Triadik (*The Big Three*) ..... 1016

a. Teologi (Kalam), Filsafat (Proses),  
dan Studi Agama Empiris ..... 1025

b. *Linguistic-Historical, Theological-Philosophical,  
and Socio-Anthropological* ..... 1033

c. Doktrinal-”Teologis”, Kritis-Filosofis,  
dan Kultural-Historis ..... 1049

d. *Ḥadārat an-Naṣ (Religion), Ḥadārat al-Falsafah  
(Philosophy), dan Ḥadārat al-’Ilm (Science):  
NFI Programme* ..... 1058

e. “Gelombang Ketiga”: Pertautan Triadik antara ‘*Ulūm  
ad-Dīn (Islamic Religious Knowledge), al-Fikr al-Islāmī  
(Islamic Thought), dan Dirāsah Islāmīyah (Islamic Studies):  
UFD Programme* ..... 1076

B. Metode Triadik-Sirkularistik-Hermeneutik  
(*al-Qirā’ah al-Muntijah*) ..... 1104

1. Hermeneutika Keagamaan (*Idea, Action, Fellowship*) . 1105

2. Hermeneutika Keislaman (*Text, Actor, dan Spectator*) 1115

C. Dari Epistemologi ke Metaforasi Keilmuan  
“Spider Web” ..... 1143

1. Metafora-metafora Keilmuan: Sebuah Simplifikasi  
(Dari “Expired Knowledge” ke “Fresh Knowledge”) 1143

2. Imajinasi Kreatif “Spider Web”: Sejarah Sketsa Antara  
Gazālī, Ṣadrā, dan Lakatos (“GSL Mission”) ..... 1152

3. Evolusi “Spider Web” ..... 1179

4. Tafsir “Spider Web”: Kluster-kluster Keilmuan Antara Keith Ward (*Local Canonical, Critical, Global*) dan Charles S. Peirce (*Belief, Inquiry, Meaning*) ..... 1190
5. Operasionalisasi Metafora “Spider Web” (Tematik-Integratif: Intra-disipliner, Multi-disipliner, Inter-disipliner, dan Trans-disipliner) ..... 1234

## Bab VII

### PARADIGMA INTEGRASI-INTERKONEKSI (I-KON):

#### DARI EPISTEMOLOGI KE AKSIOLOGI ..... 1249

- A. Dari Teoritisasi ke Kontekstualisasi ..... 1256
  1. Teo-antroposentrik (Humanisme-Teosentris)
    - Integralistik ..... 1260
  2. Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ..... 1273
    - a. Landasan Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ..... 1280
      - 1) Landasan Teologis ..... 1281
      - 2) Landasan Filosofis ..... 1285
      - 3) Landasan Saintifik (Yuridis, Sosiologis [Kultural], Historis, dan Psikologis) ..... 1286
    - b. Ranah Kuadran Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ... 1294
      - 1) Ranah Filosofis (Integrasi) ..... 1295
      - 2) Ranah Materi (Multi-Disipliner) ..... 1297
      - 3) Ranah Metodologi (Inter-Disipliner) ..... 1299
      - 4) Ranah Strategi (Trans-Disipliner) ..... 1300
  3. Sembilan (9) Prinsip Pengembangan Akademik Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ..... 1305
  4. “Core Values”: (I)ntegratif-Inter(kon)ektif, (D)edikatif-(I)novatif, dan (I)n(k)l(u)sif-*Con(t)inuuous (I)mprovement* (I-kon DI IkutI) ..... 1311
  5. Kompetensi Program Studi Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ..... 1331
  6. Buku Kurikulum Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ..... 1334

## Daftar Isi

- a. Sekuen Materi Kurikulum Holistik-Integratif..... 1339
- b. Strategi dan Metode Kurikulum  
    Holistik-Integratif ..... 1353
- 7. Silabus Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum  
    Integrasi-Interkoneksi..... 1356
- 8. RPKPS (Rencana Program Kegiatan Perkuliahan  
    Semester) Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ..... 1361
- 9. Buku Ajar Integrasi-Interkoneksi ..... 1364
- 10. Buku-buku Pedoman Praktikum, Pedoman Praktik Kerja  
    Lapangan (PKL), Pedoman Kerja Praktik (KP), Pedoman  
    Praktik Pengalaman Lapangan (PPL), Pedoman Pendampingan  
    Keagamaan (PK), Pedoman Penelitian, Pedoman  
    KKN, dan Pedoman PPL/PKL-KKN I-kon ..... 1367
- 11. Hymne dan Logo Integrasi-Interkoneksi (Era UIN) . 1370
- B. Dari Modelisasi ke Implementasi (*Prototipe* Penelitian I-kon  
    Selama Satu Dasawarsa: 2004-2014) ..... 1376

## **BAB VIII**

### **IMPLEMENTASI PARADIGMA INTEGRASI- INTERKONEKSI (I-KON) UNTUK MEMBANGUN PERGURUAN TINGGI ISLAM: DARI LEMBAGA**

#### **KEAGAMAAN KE LEMBAGA KEILMUAN ..... 1459**

- A. Masjid: Interkoneksi *Modernity, Islamicity, and Locality*  
    (“MIL Programme”) ..... 1459
  - 1. Dari “Triple Ḥaḍārah” ke “Triple Helix” (“ABG  
    Programme”) ..... 1475
  - 2. Dari “Triple Helix” ke “Trilogi Pembangunan” ..... 1492
- B. Interkoneksitas antara Studi Islam dan Studi Agama ..... 1502
  - 1. Responsif Jender Plus: “Women Studies” ..... 1502
  - 2. Rajutan Triadik antara *Absolute, Relative,*  
    *Relatively-Absolute* ..... 1522
  - 3. Rajutan Triadik antara Subjektifitas, Objektifitas,  
    dan Intersubjektifitas Keberagamaan ..... 1554

## BAB IX

### **GLOKALISASI PARADIGMA INTEGRASI-INTERKONEKSI (I-KON): RE-KONSTRUKSI PENDIDIKAN ISLAM DI ERA GLOBAL-KOSMOPOLITAN ..... 1593**

- A. (Pe)ndidikan (Ka)rakter (Pe-Ka) di Era “Global Village”:
  - Dari Materi ke *Methods and Approaches* ..... 1593
- B. Rekonstruksi Trilogi Keilmuan Agama Islam ..... 1630
  - 1. Dari (Akidah) Kalam ke Teologi
    - Progressif-Negosiatif ..... 1630
  - 2. Dari (Ibadah) Fiqih ke Hukum Islam Sistemik ..... 1662
  - 3. Dari (Akhlak) Tasawuf ke Spiritualitas Sains ..... 1691
- C. Lokalitas, Nasionalitas, dan Globalitas ..... 1727
  - 1. Dari *Civil Society* ke *Global Society* ..... 1727
  - 2. Dari *Local Citizenship* ke *Global Citizenship* ..... 1746
  - 3. Eti(ka) Ke(m)anusiaan Un(i)versal “kami”:
    - Kompas Pro(f)etik ..... 1753

## BAB X

### **DARI INTERKONEKSI KE SISTEMISASI ILMU PENGETAHUAN: INTEGRATIF-INTERKONEKTIF-SISTEMIK (I-KON’S) ..... 1791**

- A. Post-Integrasi: Menakar Nalar Interkoneksitas Ilmu ..... 1791
- B. Dari Paradigma Interkoneksi ke Paradigma Sistemisasi . 1852
  - 1. Dari Atomistik ke Holistik ..... 1855
  - 2. Dari Holistik ke Integralistik ..... 1860
  - 3. Dari Filsafat Integrasi ke Filsafat Sistem ..... 1865
    - a. Filsafat Sistem dalam Studi Ilmu Alam dan Sosial . 1865
    - b. Filsafat Sistem dalam Studi Ilmu Agama ..... 1892
- C. Refleksi Lebih Lanjut ..... 1936
- Daftar Tabel II (71-198) ..... 1963
- Daftar Gambar/Photo II (242-573) ..... 1971
- Daftar Wawancara Penelitian ..... 1989
- Daftar Pustaka Buku Kedua ..... 2001
- Daftar Riwayat Hidup ..... 2073



# KATA PENGANTAR: SEJARAH DAN ISI BUKU

## Sejarah Penulisan Buku

Meminjam istilah yang pernah disampaikan oleh Mukti Ali dalam bukunya yang berjudul *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (1988),<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tutur Mukti Ali, “Bermula pada suatu pagi beberapa kawan dosen IAIN mendatangi saya di Kantor Paska Sarjana. Mereka menyatakan ingin membuat peringatan berkenaan dengan pensiun saya pada bulan Agustus 1988. Saya terkejut dengan maksud kawan-kawan itu karena tidak mengira sebelumnya. Saya menjawab bahwa kurang perlu untuk memperingati orang yang akan pensiun. Saya ingat Bung Hatta pernah memperingatkan Tamar Jaya, seorang pengarang buku tentang pahlawan-pahlawan Indonesia dua jilid banyaknya. Bung Hatta memperingatkan kepadanya supaya pahlawan itu ditulis setelah ia mati, karena siapa tahu kalau sebelum mati, ia berkhianat kepada bangsanya. Demikianlah maka Tamar Jaya menerbitkan buku itu selanjutnya hanya terdiri dari satu jilid yang berisi pahlawan-pahlawan bangsa yang telah meninggal dunia. Tetapi kawan-kawan kita itu ngotot dan mereka menyatakan tekad membentuk panitia untuk mengadakan peringatan itu. Dengan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya maksud itu tetap saya tolak. Rupa-rupanya penolakan itu belum selesai, karena mereka lalu mengadakan rapat dan di situ mereka minta saya memberikan keterangan berhubung dengan niat mereka. Lalu saya terangkan bahwa daripada memperingati orang yang akan pensiun lebih baik memperingati ‘kejadian’ yang perlu penilaian dan perbaikan. ‘Kejadian’ yang saya maksudkan itu adalah memperingati kuliah Ilmu Perbandingan Agama yang sudah seperempat abad umurnya di IAIN, dan yang untuk pertama kalinya hingga sekarang ini saya memberikan kuliah”. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Suka Press, 1988), hlm. vii.

buku *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan* ini tidak hanya ingin memperingati “orangnya” saja—*person*—, tetapi yang lebih penting adalah memperingati “kejadiannya”—*knowledge*—. Dalam konteks tersebut, buku ini tidak hanya mengkaji tentang sosok pribadi M. Amin Abdullah sebagai “person” (orangnya) saja, yang tentunya sangatlah subjektif, tetapi yang lebih penting adalah “knowledge”-nya (memperingati ‘kejadiannya’, dalam hal ini salah satu tujuan penulisan buku ini adalah untuk memperingati satu dasawarsa [10 tahun] umur UIN Sunan Kalijaga dengan “Integrasi-Interkoneksi”nya [2004-2014]). Ada tiga *moment* penting yang akan digunakan untuk mengkampanyekan buku ini, yaitu: *pertama, moment* “personal” pada tanggal 28 Juli 2013, bertepatan dengan ulang tahun M. Amin Abdullah yang ke-60, yaitu acara syukuran di Cupuwatu. Selain dihadiri oleh keluarga besar Pak Amin, acara tersebut juga berhasil mempertemukan penulis dengan dua editor buku lain yang juga menulis tentang Pak Amin, yaitu Syafa’atun Almirzannah dan Nur Ichwan-Ahmad Muttaqin; *kedua, moment* “intelektual” pada tanggal 3 September 2013, dimana buku ini akan di-*sounding*-kan kepada seluruh anggota AIPI (Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia), ketika Amin membacakan pidato inaugurasinya; dan *ketiga, moment* “institusional”, saat acara *launching* dan bedah buku—dalam proses konfirmasi—ini bertepatan dengan harlah IAIN/UIN Sunan Kalijaga yang ke-62 (26 September 1951 s/d 26 September 2013) pada tanggal 26 September 2013. Walaupun mengkaji “orangnya”, buku ini juga mengedepankan dan menonjolkan aspek “kejadiannya”, yaitu integrasi-interkoneksi-nya. Artinya, buku biografi intelektual (*intellectual biography*) ini lebih menonjolkan sisi genealogi intelektual-nya, tanpa menghilangkan sisi genealogi personal-nya, apalagi meninggalkan sisi genealogi institusional-nya. Sebab, sang penggagas ide-nya boleh jadi telah di”epitaf”kan oleh institusinya yang dulu, tetapi ide-ide dan gagasan-gagasan yang pernah dicetuskannya, dalam hal ini integrasi-interkoneksi tidak akan pernah “mati”, paling banter “mati suri”, timbul dan tenggelam seperti saat ini. Sekedar untuk menghibur

## Kata Pengantar

diri, mungkin saat ini kita sedang mundur ke belakang, mengambil ancang-ancang, untuk kemudian lompat ke depan lebih jauh. Dengan catatan, mundur ke belakangnya tidak sampai masuk jurang. Buku ini juga mencoba untuk meng-'ide'-kan 'ide'ologi. Sebab, selama ini kita disibukkan oleh pertarungan 'ide'ologi, bukan pertarungan ide. Kampus harus menjadi pusat diskursus ide, bukan ideologi. Jadi yang harusnya dikembangkan adalah idelogisasi, bukan ideologisasi. **Ideologi penulis adalah ide.** Karena yang dikaji masih “ada”, maka tantangan terbesar dalam penulisan buku ini adalah, setiap harinya penulis harus meng-*up date* informasi terbaru tentang Amin (dengan cara sms dan telepon). Sebab, setiap harinya pasti ada perkembangan ide dan gagasan Amin yang terbaru. Oleh karenanya, seluruh materi penulisan buku ini penulis batasi hingga tanggal 28 Juli 2013.

Awalnya, untuk membuat Kata Pengantar dalam buku ini, penulis telah mempertimbangkan beberapa nama cendekiawan dan intelektual Muslim Indonesia yang dipandang “mumpuni” di bidang keilmuan, dan tahu secara mendalam tentang sosok Pak Amin, terutama pemikirannya. Kalau masih hidup, barangkali sosok yang tepat untuk memberi Kata Pengantar buku ini adalah Kuntowijoyo atau Nurcholish Madjid. Beberapa nama sempat terbersit di benak penulis, seperti: Dawam Raharjo, Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Atho Mudzhar, Musa Asy'arie, bahkan hingga Surya Darma Ali (SDA), Menteri Agama RI saat ini. Tetapi, karena adanya banyak pertimbangan, terutama untuk menjaga *interest-interest* tertentu, niat tersebut penulis urungkan dan batalkan. Hingga akhirnya penulis sendiri yang menuliskan Kata Pengantar-nya. Sebab bagi penulis, Kata Pengantar itu harus bisa memberikan *guide* yang komprehensif sebagai peta awal seluruh isi buku, tentang kenapa, dengan cara apa, dan untuk apa sebuah karya (buku) itu ditulis, tidak sekedar kalimat “basa-basi”, tanpa terlebih dulu membaca secara mendalam isi buku yang akan diberi Kata Pengantar-nya. Ada juga Kata Pengantar yang lebih bagus dari isinya, dan sebaliknya. Sebab menurut penulis, yang paling tahu isi

buku adalah penulisnya itu sendiri. Yang paling paham bagaimana cara “menghidangkan” dan “menyajikan” sebuah buku adalah “koki”-nya itu sendiri. Masalah ada yang suka atau tidak suka, setuju atau tidak setuju, itu hanya masalah “selera” saja, dan “selera” sangat dipengaruhi oleh pengalaman hidup seseorang, yang sudah pasti antara satu orang dengan yang lainnya sangatlah berbeda. Penikmat dan pembaca buku hanya tinggal “duduk manis”, sambil kadang-kadang sesekali mengumpat ini dan itu tanpa memberikan solusi tertulis (bukan sekedar lisan) untuk perbaikan “menu masakannya”. Dengan menulis buku ini, penulis menentukan pilihan sebagai pelaku sejarah (subjek sejarah), sedangkan pembaca menentukan pilihannya sebagai penonton sejarah (objek sejarah). Apakah penonton bisa mengubah sejarah? Karena tidak ada (si)apapun yang paling sempurna di dunia ini, maka justru “kekurangan” buku ini adalah “kesempurnaannya”. Jumlah huruf itu terbatas, A-Z, tetapi rajutan dan anyaman antar huruf-huruf itulah yang tidak terbatas. Ketidakterbatasan ini harus dibatasi oleh bab-bab tertentu, yang dalam buku ini hanya dibatasi menjadi 10 bab saja. Secara umum, model penyajian 10 bab tersebut seperti model “jam pasir”.

Menurut ‘subjektifitas’ penulis, buku ini sangat menarik tidak hanya dari sisi isi kajiannya, tetapi juga dari aspek proses penulisannya. Sebab, buku ini juga merajut proses perubahan (di IAIN/UIN Sunan Kalijaga) pada masa kepemimpinan Pak Amin, dalam tiga dimensi penting sekaligus, yaitu: *hardware* (*kelembagaan*), *software* (*keilmuan*), dan *brainware* (*cara pandang*). Sedangkan dari sisi proses penulisannya, ada beberapa hal yang menarik—barangkali pembaca tidak tertarik—dalam “perjalanan” penulisan buku ini, terutama dari sisi objek yang ditulis dan subjek yang menulis (untuk menjembatani antara objek dan subjek ini, penulis menggunakan pendekatan dan metode ‘inter-subjektif’<sup>2</sup>),

---

<sup>2</sup> M. Amin Abdullah, “Intersubjektivitas Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai Antar Peradaban Manusia Melalui Pendekatan Penomenologi Agama”, dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. 13.

## Kata Pengantar

yaitu: *Pertama*, Pak Amin (yang ditulis) dan penulis memiliki latar belakang pendidikan yang sangat berbeda, dimana Amin memperdalam ilmu Kalam dan Filsafat, misalnya, sedangkan penulis berdisiplin ilmu Fiqih dan Syari'ah. Sebab, Amin berasal dari “rumah kecil” Fakultas Ushuluddin (Pemikiran Islam, dan Studi Agama-Agama) IAIN/ UIN Sunan Kalijaga—*Uṣūl ad-Dīn* yang masih rasa *Uṣūl al-Maḏhab*—, sedangkan penulis pernah di “penangkalan” Fakultas Syari'ah (dan Hukum) IAIN/ UIN Sunan Kalijaga—Syari'ah yang masih rasa Fiqih—, sehingga di sini terjadi semacam *cross* disiplinier. Oleh karenanya, sebagai “Kampus Perjuangan”, IAIN/ UIN Sunan Kalijaga harus mereposisi bentuk perjuangannya, yaitu memperjuangkan cara berpikir dan bertindak yang lebih integratif, implikasinya, melawan segala bentuk pemikiran dan tindakan yang pro terhadap rezim atomistik dalam hal berpikir dan bertindak, misalnya hanya mengembangkan UIN seperti “pabrik” saja, yang fungsinya hanya sebagai pemproduksi “mesin-mesin” pasar, tanpa memperdulikan aspek “pendidikan”, yang mengutamakan nalar akademik dan intelektual. “Pasar”, harus disinergikan dengan “Masjid” dan “Convention Hall”. Cara berpikir dan bertindak secara lebih integratif-komprehensif ini sangatlah penting dan genting untuk saat ini dan seterusnya, agar “Kampus Putih” ini semakin “Putih”, artinya, mengembalikan kembali *girah*, semangat, dan fitrah atau “core business”-nya sebagai lembaga pendidikan tinggi, bukan dikelola seperti kumpulan majlis ta'lim, pondok pesantren, *firqah-firqah* politik, dan sebagainya. *Kedua*, dilihat dari sisi usia, Amin dan penulis sangatlah terpaut jauh (60 tahun dan 34 tahun), sebagai wakil dari generasi “tua” periode 50-an dan generasi “muda” periode 70-an—sebelum estafet keilmuannya diteruskan oleh generasi 70-an, harus terlebih dulu di-emban oleh generasi 60-an, kecuali kalau generasi ini sudah terjangkit penyakit materialisme—, seperti hubungan antara mahasiswa dan dosen atau murid dan guru. Perbedaan usia ini secara kultural akan mempengaruhi dampak langsung ataupun tidak langsung terhadap kualitas tulisan, sebab penulis tidak terlibat langsung dalam proses sejarah yang

dialami oleh yang ditulis. Oleh karenanya untuk mengurangi pereduksian sejarah ini, penulis juga mengkaji Amin lewat para “saksi hidup” yang pernah bertemu, berdiskusi, bersekolah, dan hidup bersama dengan Pak Amin. *Ketiga*, latar belakang kultur keagamaan Amin adalah seorang Muhammadiyah (pernah menjadi Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Periode 1995-2000 dan Wakil Ketua PP Muhammadiyah Periode 2000-2005), sedangkan penulis berkultur Nahdiyyin (tetapi bukan anggota NU), sehingga bisa dikatakan bahwa buku ini adalah sebuah contoh perpaduan akademik, bagaimana seorang ‘ulama’ yang menulis ‘ustaz’. Buku ini juga memberikan contoh, bagaimana perbedaan kultur keagamaan apapun, sama sekali tidak menjadi penghalang dan penghambat, serta tidak mempengaruhi munculnya ruang dialog antara kami berdua. Sebab, yang ‘mengintimkan’ hubungan penulis dengan Pak Amin adalah ide, bukan ideologi. Walaupun misalnya sama-sama seideologi, tetapi jika tidak punya ide, maka tidak perlu ditulis. Jadi, buku ini adalah sebuah contoh, bagaimana membentuk ruang *public intellectual*, bukan hanya *individual intellectual*. Kalau menggunakan kaidah hukum, bahwa “satu saksi bukan saksi”, maka menurut penulis, “mempunyai satu disiplin ilmu, berarti belum punya ilmu”. *Keempat*, adanya perbedaan institusi antara Pak Amin dan penulis. Saat buku ini ditulis, Amin adalah Rektor ke-9 di institusi IAIN/UIN Sunan Kalijaga (penulis lebih *sreg* menggunakan istilah “Rektor ke-9”, daripada istilah “Mantan Rektor”), sedangkan penulis sendiri berasal dari institusi yang lain (STAIN Pekalongan), sehingga bisa dimungkinkan disini untuk meminimalisir “kepentingan-kepentingan” tertentu, kecuali hanya karena kepentingan ide dan keilmuan. Meminjam istilah Kim Knott,<sup>3</sup> penulis tidak ingin terjebak di zona *complete participant*,

---

<sup>3</sup> Kim Knott, “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 123; *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Vol. I (London: Equinox Publishing, 2005), hlm. 12. Kim Knott membagi dua jenis pendekatan antropologi, yaitu *insider* dan *outsider*. Model *insider* terbagi menjadi dua kluster, yaitu *complete participant* dan *participant as observer*. Sedangkan kluster *outsider* terbagi menjadi dua, *complete observer* dan *observer as participant*.

## Kata Pengantar

yang isi bukunya pastilah pujian dan sanjungan yang bersifat subjektif, tetapi sebagai *participant as observer*, yang lebih sebagai upaya apresiatif dan kritik konstruktif. Buku ini tidak hanya memotret Amin di dalam “rumah kecil-rumah kecilnya” saja, seperti ‘rumah’ Ushuluddin, ‘rumah’ Muhammadiyah, ‘rumah’ AIPI, dan sebagainya, tetapi memotret Amin sebagai “Rumah Besar Keilmuan”-nya.

Penulisan buku ini berasal dan berawal dari kegelisahan penulis di awal tahun 2012, tentang kenapa hingga saat ini (saat itu) belum muncul sebuah buku yang secara komprehensif mengkaji tentang paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi yang digagas oleh M. Amin Abdullah? (kegelisahan lokal); dan belum munculnya seorang pemikir Muslim Indonesia generasi ketiga, yang bisa ditokohkan secara keilmuan, paska “hilang”nya para pemikir Muslim(ah) Indonesia generasi kedua (di lingkungan PTAI), seperti Hasbi asy-Shiddieqy, Mukti Ali, Zakiah Daradjat, Harun Nasution, dan sebagainya (kegelisahan nasional); serta bagaimana caranya menjadikan integrasi-interkoneksi sebagai paradigma keilmuan tingkat dunia, di lembaga pendidikan tinggi Islam era global dan kosmopolitan ini (kegelisahan global)? Termasuk juga kegelisahan penulis tentang kenapa belum munculnya “model” buku biografi intelektual Rektor-Rektor (dan tokoh-tokoh) IAIN/UIN Sunan Kalijaga yang ditulis secara sangat komprehensif dan akademik ilmiah?, bukan sekedar buku “editorial” atau buku “epitaf” untuk memperingati 70 tahun atau 80 tahun usia seseorang, yang berupa “catutan” tulisan dari sana sini, seperti batu bata-batu bata “mentah” yang ditumpuk begitu saja, yang materi tulisannya tidak ada hubungannya dengan yang diperingati, tetapi justru isi tulisannya masih berisi “ego keilmuannya” masing-masing; atau bahkan buku otobiografi yang lebih layak disebut sebagai “album photo-photo keluarga”, daripada disebut sebagai sebuah otobiografi intelektual. Hal ini adalah salah satu indikasi kuat, betapa apresiasi warga UIN Sunan Kalijaga, khususnya, dan penulis rasa juga terjadi di PTAI-PTAI seluruh Indonesia, bahkan mungkin lebih parah lagi, terhadap “para sesepuh dan leluhurnya” sangatlah

rendah—untuk tidak mengatakan tidak ada—. Paling banter adalah buku kumpulan “memorial” menjelang “kematian” sang tokoh tertentu, atau bahkan tokohnya sudah “punah”, yang ditulis “apa adanya”, tanpa menggunakan kaidah-kaidah ilmiah. Atau ada juga buku biografi yang ditulis untuk tokoh tertentu, tetapi pasti karena ada “embel-embel”nya, mungkin untuk kenaikan pangkat atau untuk mendapatkan gelar pendidikan dalam derajat tertentu. Lagi-lagi, ini adalah masalah mentalitas akademik, yang katanya: “logika” baru bekerja setelah ada “logistik”. Kenapa terjadi seperti ini, yang katanya kampus Islam, yang mengusung paradigma *rahmatan li al-‘alamīn*, praktiknya, yang terjadi adalah berkembangnya nalar “mereka”, bukan nalar “kita”. Sebab, yang menyatukan kita selama ini adalah ideologi, bukan ide. Jangan-jangan, Islam hanya kita jadikan kedok saja untuk menutupi perilaku kita yang tidak islami. Untuk menjembatani “ruang kosong” atau zona “barzakh” antara sosok Amin yang ada di “Mazhab Cupuwatu” dan institusi UIN Sunan Kalijaga yang ada di “Mazhab Sapen”-lah, buku ini dihadirkan. Penulis sendiri beraliran “Mazhab Donolayan”.

Penulis masih ingat betul kapan memulai “proyek akademik” yang penulisannya berasal dari kekuatan dan bisikan “gaib” ini, yang awalnya *by accident*, sebelum kemudian menjadi *by design*, yaitu pada tanggal 25 Januari 2012, untuk pertama kalinya penulis “sowan” ke Cupuwatu untuk menyampaikan niat penulisan buku *Biografi Intelektual* ini, untuk tidak hanya memperingati “orangnya” saja, yaitu peringatan 60 tahun usia Pak Amin, pada tanggal 28 Juli 2013 (1953-2013), tetapi juga untuk memperingati “kejadiannya”, menyambut satu dasawarsa (10 tahun) umur integrasi-interkoneksi (2004-2014). Mulai saat itu, penulis *matek aji* untuk menulis buku ini, dengan menerapkan ilmu *ngawulo* atau ilmu *enjeb*. Awalnya, niat tersebut belum “direstui” oleh Pak Amin, hingga setelah “sowan” untuk ketiga kalinya, niat itu baru “disetujui” tanpa syarat apapun. Hanya satu “syarat” yang penulis ajukan untuk membuat buku ini, yaitu Amin harus mau meminjamkan seluruh artikel-artikelnya yang pernah ditulisnya sejak tahun 1990-an.



Akhirnya, penulis berhasil mengoleksi semua karya-karya (artikel, buku, tulisan, dsb) Amin, setelah sebelumnya “mengacak-ngacak” isi perpustakaan pribadinya. Karena artikel-artikel Pak Amin banyak tersebar di dalam buku kumpulan-kumpulan tulisan, kurang lebih sebanyak 80 buku berhasil penulis pinjam dari Amin. “Nanti kalau sudah selesai tolong dikembalikan ya..”, ujar Amin. Dalam benak penulis, “Saya akan pinjam buku-buku itu seumur hidup”. Setiap kali Amin bertanya tentang buku-bukunya itu, penulis selalu menjawab, “Saya belum selesai mengkaji Pak Amin”. Sejak saat itu, jika Amin mencari arsip-arsip artikel atau tulisannya, beliau selalu meminta “tolong” kepada penulis. Idealisme penulis dalam buku ini adalah, memberikan penjelasan yang sekomprensif mungkin tentang integrasi-interkoneksi, kepada mereka yang barangkali masih “buta huruf” dengan hal ini. Kalau masih “buta huruf” barangkali masih ada harapan untuk bisa belajar mengapresiasi, yang tidak bisa diharapkan adalah mereka yang “pura-pura buta”, atau bahkan ada juga yang “asli buta”.

Draf awal buku ini, yang pernah penulis “sowankan” kepada Pak Amin pada awal Pebruari 2012 adalah setebal 1000 halaman, ukuran A4, dua spasi, sebelum direvisi dan diedit di sana sini. Hanya “magnet” tasawuf yang bisa menyelesaikan penulisan buku ini, sehingga tidak ada sepeser pun dana dari sponsor manapun yang mem-*back-up* penulisan buku ini. Tasawuf hendaknya tidak hanya dijadikan sebagai logos, tetapi harus bisa menjadi etos. Sebab, banyak juga pengajar tasawuf yang perilakunya tidak sufistik. Penulis ingin membuktikan bahwa tidak selalu tanpa “logistik”, logika tidak bisa berjalan. Sebab, buku ini memang dirancang bukan untuk proyek politik, tetapi untuk proyek akademik, yang ekspektasinya tidak hanya untuk level lokal (UIN Sunan Kalijaga), tetapi juga level nasional (PTAIN seluruh Indonesia), bahkan level global (pendidikan tinggi Islam di seluruh dunia). Karena tidak ada sponsor, maka penulis sendiri yang sepenuhnya mendanai seluruh proses penulisan buku ini dengan gaji sertifikasi. Oleh karenanya dalam kesempatan yang baik ini penulis ingin me-

ngucapkan permintaan maaf yang sebesar-besarnya, terutama kepada istri tercinta dan kedua putri terkasih, sebab “jatah” nafkah selama kurang lebih satu setengah tahun yang lalu berkurang, atau bahkan menghilang untuk membiayai proses riset buku ini, mulai dari proses *thinking, writing, editing, dan printing*. Dalam kesempatan ini penulis juga menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya, *wa bil khushūṣ* kepada Syaikh Mahfud (Muhammad Mahfud, M.Si), teman, dan sekaligus sahabat *sulūk*, yang dalam proses penulisan buku ini, beliau selalu siap sedia kemanapun dan kapanpun penulis ingin diantar, dengan penuh keikhlasan, untuk mengantar penulis dengan mobil pribadinya yang saat ini sudah “berpindah tangan”, ke Madiun, Magelang, Ponorogo, Pati, dan lain-lain. Semoga dengan berhutang, dirimu bisa dimuliakan, sampai suatu saat, hutang hidup itulah yang harus dikembalikan.

Hanya tekad yang kuat dari dalam (*calling from within*) dan ke-istiqamahan-lah, yang melandasi keberhasilan penulisan buku ini. Sebab, untuk menulis tentang Pak Amin, awalnya, penulis merasa ragu, karena sama sekali tidak mempunyai pengetahuan tentang pemikiran-pemikiran Amin, yang komposisi pengetahuannya ada empat, yaitu: *‘Ulūmuddin*, studi Agama, studi Islam, dan Filsafat (Ilmu). Kuncinya, penulis harus terlebih dulu mencari “payung besar” untuk mengkaji Amin. Oleh karenanya dalam proses penulisan buku ini, penulis “terpaksa” juga harus belajar yang Amin pelajari, membaca yang Amin baca, seperti pemikiran-pemikiran Filsafat (Ilmu), studi Agama, studi Islam, dan ilmu-ilmu keagamaan Islam. Kata pepatah, “menyelam sambil minum air”. Namun praktiknya, dalam proses penulisan buku ini, penulis tidak hanya “minum air” saja, tetapi juga “mengeluarkan air”, seperti air keringat, air mata, dan sebagainya. Hingga akhirnya suatu saat ketika penulis bertemu dengan Prof. Siswanto Masruri, misalnya, kolega Amin ketika di Gontor Ponorogo dan kolega di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga, beliau bertanya kepada penulis, “Kenapa kamu menulis Amin, bukankah dia tidak mempunyai buku keilmuan secara utuh, kecuali karya disertasinya, selain itu adalah buku-buku yang isinya

adalah kumpulan-kumpulan artikel yang pernah dipublikasikannya di berbagai tempat?”. Pertanyaan Prof Sis ini justru yang melecutkan semangat penulis untuk justru merekonstruksi seluruh bangunan keilmuan Pak Amin, semacam membuat arsitektonik keilmuannya M. Amin Abdullah. Jadi, dalam buku ini, Pak Amin dapat penulis ibaratkan seperti orang yang mencetak dan memberikan bahan-bahan dasar bangunan yang masih “mentah”, seperti batu bata, semen, paku, kawat, dan sebagainya. Bahan-bahan dasar yang masih “setengah matang” dan berserakan tersebut, yang terkumpul dalam ratusan artikelnya itu kemudian perlahan-lahan penulis tata satu demi satu, seperti seorang arsitek yang mencoba mendesain sebuah bangunan utuh gedung “keilmuan”. Jadi dalam penulisan buku ini, penulis seperti “tukang batu”-nya, sedangkan Amin seperti pensuplai bahan-bahan bangunannya—untuk tidak mengatakan sebagai juragannya—. Siapa yang lebih penting, “pembuat batu batanya” atau “penata batu batanya” hingga mewujudkan jadi “rumah”?, jawabannya penulis serahkan kepada para pembaca buku ini. Karena semua “bahan dasar” keilmuannya berasal dari Pak Amin, maka dalam buku ini penulis hanya “menata ulang” bahan-bahan dasar tersebut untuk kemudian membuat semacam bangunan utuh keilmuan M. Amin Abdullah. Karena ikut menata, maka tidak bisa terhindarkan adanya proses intervensi dan sedikit ‘sentuhan’ dari penulis di sana sini, sekedar untuk “memoles” dan “memperindah” bangunan keilmuan, bahkan di beberapa tempat penulis “menghilangkan” beberapa bahan dasar yang dirasa tidak relevan, dan di beberapa tempat yang lain penulis juga “mengembangkan” bahan dasarnya tersebut. Seperti sebuah bangunan rumah, akhirnya buku ini jadi seperti “rumah dua tingkat”, satu tetapi dua, dua tetapi satu. Sekedar untuk mempercantik “rumah keilmuannya”, penulis juga membuat “taman-taman kecil” di sekitar “rumah” tersebut, dengan cara mendialogkan pemikiran Amin dengan pemikiran-pemikiran yang berkembang di level lokal (pemikiran-pemikiran para kolega Amin di IAIN/UIN Sunan Kalijaga), nasional (pemikiran-pemikiran para pemikir Muslim

Indonesia), dan global (pemikiran-pemikiran yang berkembang di dunia global). Artinya, buku ini sebenarnya satu, tetapi karena alasan teknis, ia dibagi menjadi dua buku, yaitu buku *pertama* (bab 1-5) dan buku *kedua* (bab 6-10).

Riset awal penulisan buku ini, terutama pengumpulan bahan-bahannya membutuhkan waktu 9 bulan, dari bulan Januari hingga bulan September 2012. Selama kurang lebih sembilan (9) bulan pada tahun 2012 tersebut, penulis harus mondar-mandir ke Madiun, Ponorogo, Pekalongan, Magelang, Pati, UIN Sunan Kalijaga, Cupuwatu, dan tempat-tempat lain. Di Madiun, misalnya, penulis berhasil bertemu dengan Bu Alifah dan Bu Tatik, dua saudara perempuan Amin dari jalur ibu. Di rumah Bu Alifah, penulis sempat “dicurigai”, dianggap sebagai orang yang mengaku-ngaku kenal dengan Pak Amin. Setelah mendapat konfirmasi langsung dari Pak Amin, akhirnya penulis diterima dengan senang hati, walaupun rencana dibelikan gado-gadonya tidak jadi, karena sudah habis. Rumah Bu Alifa sendiri ternyata hanya berjarak beberapa ratus meter dari rumah penulis. Di Ponorogo, penulis bertemu dengan beberapa kolega Amin untuk wawancara terkait dengan aktivitas Amin selama sekolah di Gontor. Penelitian terus berlanjut hingga ke Pekalongan, Magelang, Pati, dan tempat-tempat yang lain. Untuk memperkaya data dalam buku ini, penulis juga mengikuti perkuliahan (*mustami*) yang diampu oleh Pak Amin selama 4 semester (2 tahun), 2 semester (satu tahun) di Pascasarjana/S-3 UII (Matakuliah Filsafat Ilmu) dan 2 semester (satu tahun) di Pascasarjana/S-3 UIN Sunan Kalijaga (Matakuliah Agama, Sains, dan Budaya). 4 semester tersebut adalah tahun ajaran 2011/2012 dan 2012/2013.

Khusus di IAIN/UIN Sunan Kalijaga, karena penulis sangat buta tentang siapa saja yang harus penulis wawancarai terkait penulisan buku ini, namun dengan berjalannya waktu, akhirnya penulis bertemu dengan beberapa orang yang “dianggap” tahu banyak tentang Amin, terutama dalam rentang waktu 10 tahun (2001-2010), ketika Amin menjabat sebagai Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga. Penulis bertemu

dengan Prof Sis, walaupun hingga dirampungkannya penulisan buku ini, penulis belum sempat wawancara dengan beliau karena kesibukannya. Termasuk juga agenda pertemuan dengan Prof. Akh. Minhaji yang sangat penulis harapkan, sebagai *patner* Pak Amin ketika mengawal proses transformasi dari IAIN ke UIN Sunan Kalijaga pada jabatan Rektor periode 2001-2005, yang pada saat itu beliau adalah sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik, hingga dirampungkannya penulisan buku ini, karena kesibukannya, penulis juga belum berhasil mewawancarainya. Khusus untuk mengenang “jasa-jasa” Prof. Min, penulis telah menulis buku yang berjudul *Mazhab Sunan Kalijaga* (2013).

Penulis juga berhasil mewawancarai Prof. Musa Asy'arie, yang saat penulisan buku ini dibuat, beliau menjabat sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga. Selain itu, penulis juga bertemu dan mewawancarai beberapa kolega Pak Amin yang lain di UIN Sunan Kalijaga, seperti Pak Jarot Wahyudi, Pak Farid, Pak Andy Darmawan, Pak Damami, Pak Zamakhsyari, Mas Khairul Anwar, Pak Radiman, dan sebagainya. Tentang nama-nama sumber informan ini dapat dilihat di Daftar Wawancara Penelitian dalam buku ini. Dalam kesempatan ini penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Mas Anief, staf (ruang transit dosen) Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga, karena ruang kerjanya, setiap hari, penulis jadikan ruang transit untuk menulis buku ini, mulai dari jam 7 pagi hingga jam 2 siang, setiap harinya, di sela-sela kesibukan mengajar di UIN sebagai Dosen LB dan harus bolak-balik Pekalongan-Yogyakarta. Terima kasih atas “teh manis”-nya dan “hawa dingin AC”-nya mas, yang membuat otak saya selalu dingin, di tengah-tengah panasnya merangkai dan merajut pikiran-pikiran Pak Amin ini. Selain ruang transit dosen di Fishum, sebuah tempat yang juga sangat penting yang menemani penulis disaat kesepian dalam penyelesaian buku ini adalah, ruang “uzlah” di pojok, lantai 2 Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Buku ini sebenarnya “lebih sedap” disajikan, jika beberapa informan yang mustinya penulis wawancarai dapat berhasil dihadirkan ceritanya dalam buku ini, tetapi

karena alasan teknis jarak yang sangat jauh, hingga dirampungkannya penulisan buku ini belum berhasil diwawancarai, seperti Prof. Komaruddin Hidayat di Jakarta, teman “sejoli” Amin ketika kuliah di METU Turki; Dawam Soleh, teman akrab Amin ketika sekolah di Gontor, dan lain-lain.

Kalau proses sejarah penulisan buku ini diuraikan secara detail, maka akan menjadi buku tersendiri, oleh karenanya penulis cukupkan sampai di sini saja. Singkat cerita, pengumpulan bahan dasar penulisan buku ini dirampungkan dalam waktu 9 bulan ‘saja’, dari bulan Januari sampai bulan September 2012. Setelah mengoleksi semua bahan-bahan tulisan tersebut, selama satu bulan penuh, saat itu bulan Ramadhan, yaitu sebulan penuh dalam bulan Oktober 2012, penulis mulai merangkai, merajut, dan menganyam seluruh data-data tersebut. Siang-malam pada bulan ini, bagi penulis tidak ada bedanya, sebab seluruh waktu, tenaga, dan pikiran, penulis curahkan hanya untuk buku ini. Pagi hari, biasanya penulis mulai menulis pada pukul 07.00 hingga pukul 14.00 siang. Penulisan dilanjutkan pada pukul 20.00, setelah shalat ‘Isya, hingga pukul 02.00. Kalau malamnya sudah lelah, biasanya habis ‘Isya penulis tidur, untuk kemudian bangun lagi pukul 24.00, untuk memulai menulis kembali hingga pukul 05.00. Rutinitas setiap hari seperti ini, selama satu bulan, bahkan mungkin hampir setiap bulan selama tahun 2012, akhirnya menghasilkan draf kedua buku ini, yang awalnya setebal 2000 halaman (1,5 spasi), untuk buku *pertama* 1000 halaman (bab 1-5), dan buku *kedua* juga 1000 halaman (bab 6-10). Jadi, buku ini adalah satu tetapi dua, dua tetapi satu. Keduanya tidak **bisa dipisahkan (integrasi)**, tetapi **bisa dibedakan (interkoneksi)**. Sehingga **tidak bisa** dikatakan telah tuntas memahami pikiran-pikiran Pak Amin dalam buku pertamanya, sebelum membaca buku keduanya, dan begitu pula sebaliknya.

Untuk meningkatkan kualitas isi draf buku ini, selama 6 bulan berikutnya, yaitu bulan November 2012 hingga bulan April 2013, draf buku ini penulis berikan kepada empat (4) ilmuwan yang penulis anggap

berkompeten untuk membaca dan me-*review* buku ini, sekedar memberikan masukan-masukan untuk perbaikan dan pembenahan di sana-sini. Pemilihan keempat pe-*reviewer* ini lebih didasarkan pada persamaan ide, bukan ideologi. Oleh karenanya dalam kesempatan ini penulis juga perlu untuk mengucapkan terima kasih kepada keempat pe-*reviewer* tersebut, yaitu: Prof. Dr. Heddy Sri Ahimsa Putra, Zainal Abidin Bagir, Ph.D, keduanya dari UGM; Sahiron Syamsuddin, Ph.D dan Syafa'atun Almirzannah, Ph.D, keduanya dari UIN Sunan Kalijaga. Selain keempat pe-*review* tersebut, terkait dengan teknis penulisan buku ini, penulis juga sering berkonsultasi privat dengan Prof. Kaelan (Guru Besar Filsafat UGM) dan Prof. Joko Suryo (Guru Besar Ilmu Sejarah UGM). Dari keempat pe-*review* itu, hanya Pak. Ahimsa dan Pak Sahiron yang mengembalikan hasil *review*-nya, sedangkan kedua sisanya yang lain, karena kesibukannya barangkali, belum sempat membaca draf buku penulis ini. Keempat pe-*reviewer* ini, kecuali Pak Zainal Abidin Bagir, kemudian juga memberikan *endorsement* dalam buku ini. Berikut ini isi *endorsement*-nya masing-masing, yaitu: Pak Sahiron, ***“Buku Biografi Intelektual M. Amin Abdullah, seorang pemikir Islam Indonesia ini ditulis secara komprehensif dan analitik serta unik. Di antara keunikannya adalah bahwa penulis buku ini menggabungkan antara tokoh, institusi, dan keilmuan”*** (SMS tanggal 1 Juni 2012); Bu Syafa', ***“Salah satu icon UIN Sunan Kalijaga, yaitu Prof. M. Amin Abdullah, menjadi profesor favorite bagi mahasiswanya yang tidak terbatas di Jogja saja. Dr. Fajar memotret sosok beliau secara kritis dan lengkap”*** (SMS tanggal 4 Juni 2013); Pak Ahimsa, ***“Dalam buku ini penulis menyajikan kembali berbagai butir pemikiran seorang intelektual Muslim Indonesia terkemuka, yang bertebaran dalam berbagai makalah, dalam wujud yang lebih utuh dan rinci. Buku ini wajib dibaca oleh mereka yang tertarik pada pemikiran kaum intelektual di Indonesia, khususnya tentang filsafat ilmu”*** (SMS tanggal 10 Juni 2013). Dari Prof. Ahimsa, penulis juga mendapat masukan tentang

teknis penulisan dan pengayaan kerangka penulisan, yang baiknya menambahkan teori “Innovative”, dalam karya H.G. Barnett yang berjudul *Innovation The Basis of Cultural Change* (1953). Buku ini berhasil penulis dapatkan di Perpustakaan Antropologi UGM, telah penulis baca, dan di beberapa bagiannya telah penulis gunakan untuk memperkaya data dalam buku ini. Sedangkan dari Pak Sahiron, penulis mendapatkan pembaruan teknis penulisan, serta beberapa komentar cerdas yang membangun. Salah satu komentar singkat dari Pak Sahiron ketika sudah membaca draf buku ini adalah: “*Dalam buku ini, mas Fajar telah ‘membesarkan’ orang besar yang sebenarnya sudah besar*”.

Selama enam (6) bulan, sambil menunggu hasil *peer review* draf buku ini, penulis telah menulis tiga buah buku, sebagai “anak kandung” dari buku “induk” Integrasi-Interkoneksi Keilmuan ini. Artinya, tiga buku tersebut seharusnya kehadirannya setelah buku ini, tetapi karena alasan teknis, “anak”-nya hadir dan muncul terlebih dulu, sedangkan “orang tuanya”, yaitu buku ini, hadir belakangan. Buku ini juga dapat disebut sebagai *syarah* dari karya-karya Amin, dimana salah satu *matannya* baru akan dimunculkan oleh Amin pada tahun 2014/15/16 (bertepatan dengan peringatan ke-63-nya Amin). Karena ketiga buku itu adalah “anak kandungnya”, maka penulis mohon maaf kepada para pembaca apabila ada “kesamaan atau kemiripan genetik” dengan buku “induk”-nya ini. Tetapi yang bisa penulis pastikan, ketiga buku tersebut bukanlah buku *self plagiarism*, sebagaimana yang biasa dilakukan oleh kaum intelektual karbitan. Penulis selalu mencoba untuk membuat buku yang lebih baik dari disertasi penulis sendiri. **Sebab, penyakit kita saat ini adalah, jarang sekali seorang doktor yang bisa menulis buku melebihi karya disertasinya. Dengan ungkapan lain, penulis ingin menjadi “Doktor Pohon Nangka”, yang bisa berulang kali berbuah, bukan “Doktor Pohon Pisang”, yang hanya bisa sekali berbuah. Buahnya seharusnya adalah buku ilmiah, bukan (hanya) buku diktat kuliah atau kumpulan artikel yang pernah dipublikasikan.** Tiga buku tersebut harus dibaca



## Kata Pengantar

sebagai proses “pemekaran” dari buku ini. Buku *pertama* ditulis pada dua bulan yang pertama, yaitu November-Desember 2012, yang berjudul *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga*. Buku tersebut ditulis karena “permintaan” dari ketua Lemlit pada saat itu, yang kemudian jadi “editor”-nya, yang kemudian pada akhir tahun 2012, buku tersebut diterbitkan oleh Lemlit sendiri. Awalnya, penulis sebenarnya keberatan mengerjakan tulisan itu, karena satu dari tiga disertasi yang diteliti tersebut adalah disertasi penulis sendiri yang berjudul *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik*. Dalam penelitiannya Munawar Ahmad dkk yang berjudul *Rekonstruksi dan Implementasi Metodologi Berparadigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Studi Islam Kontemporer di Indonesia: Studi atas Disertasi Doktorat pada 6 UIN (2013)*, misalnya, disertasi penulis tersebut juga dimasukkannya sebagai salah satu dari 4 disertasi di UIN Jogja yang telah menerapkan pendekatan integrasi-interkoneksi. Buku *kedua* ditulis pada bulan Januari-Pebruari 2013, yang berjudul *Studi Islam Integratif di Indonesia*. Buku ini telah disetujui oleh Penerbit Pustaka Pelajar Yogyakarta untuk diterbitkan pada bulan September 2013 ini (tentatif). Sedangkan buku *ketiga*, ditulis pada bulan Maret-April, berjudul: *Mazhab Sunan Kalijaga: Sejarah Genealogi Intelektual Keilmuan Studi Hukum Islam di Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga: Dari Dialogis-Sintesis ke Trialogis-Integralis*. Khusus untuk buku yang terakhir ini (buku *ketiga*) adalah sebagai contoh bagaimana membangun “rumah kecil” keilmuan integrasi-interkoneksi di level fakultas, setelah “rumah besar”-nya, yaitu buku *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan* di level universitas ini dibuat. Buku “Mazhab Sunan Kalijaga” ini adalah contoh kongkrit naskah akademik, bagaimana membuat “rumah keilmuan” di level fakultas, setelah “rumah besar keilmuannya” di level universitas dirumuskan. Harapannya, fakultas-fakultas lain juga terinspirasi untuk membuat naskah akademik yang serupa. Buku “Mazhab Sunan Kalijaga” sendiri sudah di-*acc* oleh Suka Press untuk diterbitkan, dan rencananya akan di-*launching* oleh Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga pada

tahun 2013 ini, semoga.

Setelah menerima hasil *peer review* dari empat intelektual tersebut selama 6 bulan (November 2012-April 2013), penulis kembali mengedit buku ini selama satu bulan penuh, yaitu bulan Mei 2013, sebelum dimasukkan ke penerbitan pada bulan Juli-nya, setelah sebelumnya melewati tahap koreksi teknis penulisan pada satu bulan penuh di bulan Juni. Selama satu bulan penuh di bulan Juli tersebut, buku ini melewati tahap *layouting*, yang dikerjakan oleh Mas Wakhyudin. Oleh karenanya dalam kesempatan ini penulis juga mengucapkan banyak terima kasih kepada Mas Wakhyudin yang telah bersusah payah me-*layout* buku yang sangat tebal ini. Untuk memastikan hasil *layout*-annya, hampir setiap hari dari pagi sampai siang, penulis juga ikut ‘nongkrongi’ proses tersebut. Selain ikut mengoreksi, barangkali ada data-data yang salah, juga untuk meng-*update* data-data terbaru. Akhirnya, sebelum lebaran pada tanggal 8 Agustus 2013, contoh dami buku tersebut berhasil diselesaikan. Karena penulis sudah mudik ke Sukabumi pada tanggal 31 Juli-nya, dan dami baru selesai setelah tanggal itu, dan harus segera dikoreksi lagi sebelum masuk ke proses *printing*, maka naskah dami buku itu dikirimkan ke Sukabumi. Jadi, sementara orang lain bergembira bersama keluarga di saat lebaran, penulis masih harus mengoreksi naskah tersebut huruf demi huruf. Hasil perbaikan naskah tersebut kemudian penulis serahkan kembali ke percetakan pada tanggal 14 Agustus 2013, untuk kemudian dicetak, hingga kemudian dapat dinikmati oleh para pembaca saat ini. Proses panjang inilah yang penulis lakukan untuk menghadirkan buku yang diterbitkan oleh Suka Press ini, terima kasih Mas Affan...

Selain buku ini, untuk memperingati harlah ke-60 tahun M. Amin Abdullah, Mas Nur Ichwan dan Bu Syafa’atun Almirzannah juga sedang menyusun kompilasi tulisan-tulisan para intelektual (*editorial book*) tentang Pak Amin. Dalam buku yang disusun oleh Mas Ichwan yang ‘rencananya’ diberi judul *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift 60 Tahun M. Amin Abdullah*, 2013 tersebut, yang

## Kata Pengantar

rencananya juga akan di-*launching* barbarengan dengan buku penulis ini, sebagai buku “pendamping”, penulis menyumbangkan satu buah artikel yang berjudul *Integrasi-Interkoneksi Pro(f)etik: Mempertautkan Pemikiran M. Amin Abdullah dan Kuntowijoyo*. Artikel tersebut berasal dari bagian materi dasar bab IX buku ini pada sub bab yang berjudul: “Eti(ka) Ke(m)anusiaan Un(i)versal “kami”: Kompas Pro(f)etik”. Kenapa dalam artikel tersebut penulis mempertautkan pemikiran Amin dan Kunto (“A-Ku”), salah satu alasannya adalah karena pada tahun 2013 ini, pada bulan Juli-nya Amin memperingati *barlab* yang ke-60, dan Kunto juga memperingati *barlab*-nya pada bulan September yang ke-70. Persamaannya, penulis juga sedang mempersiapkan penulisan buku Biografi Profetiknya Kuntowijoyo. Dalam kesempatan ini penulis ingin mengucapkan permohonan maaf yang sebesar-besarnya kepada Bu Susilaningsih dan keluarga besar Kunto, sebab kepercayaan yang diberikan kepada saya untuk menulis buku Biografi Intelektual Kunto tersebut, hingga sekarang belum bisa terselesaikan (InsyaAllah paling lambat tahun 2015, sekaligus untuk memperingati *haul* satu dasawarsa Kuntowijoyo). Untuk buku yang disusun oleh Bu Syafa’, yang berjudul *Ketika Makkah Menjadi Las Vegas: Agama, Politik, dan Ideologi* (2013), penulis juga menyumbangkan sebuah artikel berjudul *Mencari Posisi Intelektual M. Amin Abdullah di Indonesia: Perspektif Periodisasi Sejarah*. Materi dasar artikel tersebut berasal dari sub bab A pada BAB II dalam buku ini, pada bagian “Mazhab Pemikir Muslim Indonesia Generasi Ketiga: Mencari Posisi M. Amin Abdullah (28 Juli 1953-...)”. Kedua artikel penulis di atas saling terkait dan berkesinambungan, artikel yang di Bu Syafa’ mencoba mencari posisi Amin di belantara pemikir-pemikir Muslim di level nasional (Indonesia), sedangkan artikel yang di Mas Ichwan mencari posisi Amin di level lokal (Yogyakarta). Sebagian materi di Bab V, yaitu di sub bab “Asal-Usul Integrasi (Barbour)-Interkoneksi (Rolston)”, juga telah penulis format dalam artikel tersendiri yang berjudul: “Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Perspektif *Inter-subjective Testability* Ian. G. Barbour

dan *Semipermeable* Holmes Rolston III”, dan telah dimuat di Jurnal *Hermeneia*, Volume 11, Nomor 2, Juli-Desember 2012, halaman 67-94. Selain itu, di sebagian kecil Bab IX, sub bab C.1.: “Dari *Civil Society* ke *Global Society*”, pernah dipublikasikan dalam artikel penulis yang berjudul: “Masa Depan Universitas Islam Negeri (UIN) ‘Sunan Kalijaga’ (Integrasi-Interkoneksi dalam Bingkai *Civil Society*)”, dimuat oleh Roni Isma’il (ed.) dalam buku berjudul *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan UIN Sunan Kalijaga: Sebuah Interpretasi dan Aplikasi*, Yogyakarta: CTSD, 2013, halaman 12-29.

Sebagai penutup, dalam bagian sejarah penting penulisan buku ini, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Pak Amin dan keluarga besarnya, khususnya kepada Bu Nurkhayati, Silmi, Gea, dan Dibba. Terima kasih atas jamuan makan dan minumnya bu, terutama untuk klorofilnya. Untuk ketiga putri Pak Amin, walaupun penulis belum sempat mewawancari ketiganya, tetapi setidaknya buku ini bisa menjadi “cermin” bagi ketiganya untuk bisa melihat siapa sesungguhnya sang bapak-nya itu “dimata” orang lain, yang hampir setiap waktu ketiganya “di rampas” oleh Amin untuk menghadiri seminar-seminar ilmiah di sana sini. Terima kasih untuk keluarga besar Pak Amin di Pati dan Madiun, keluarga besar Bu Nurkhayati di Pekalongan, para kolega Pak Amin di Gontor dan khususnya di UIN Sunan Kalijaga, Pak Habib Chirzin, yang *sangking* banyaknya tidak bisa penulis sebutkan namanya satu persatu di sini. Terima kasih kepada istri tercinta, Indah Mardatilla S.Pd, Si., M.S.I, dan kedua putri cantik penulis, Najwa Munjiha Rofrofiel Dusuqy (2006) dan Syarifatul Muna Rofrofiel Dusuqy (2010)—‘Naj-Mun’—, yang waktunya banyak “terampok” untuk menyelesaikan penulisan buku ini. Terima kasih kepada Ibu Rr. Sumarlik (semoga ibu bisa naik haji tahun 2013 ini) dan bapak R. Warsito, kedua orangtua penulis yang sejak kecil telah memberikan spirit tasawuf sejati. *Syukuran Kaşīran* kepada guru spiritual sejati penulis, yaitu Maulānā Syaikh Mukhtār ‘Alī Muḥammad ad-Dusūqī ra. Walaupun karena penulisan buku ini

## Kata Pengantar

penulis jarang membaca *aurād* spiritual, untuk merangkai *aurād* intelektual, semoga “anakmu” yang “nakal” ini masih bisa berkhidmah dengan baik. Kepada semua pihak, baik perseorangan maupun kelembagaan, penulis mengucapkan banyak-banyak terima kasih.

Terakhir, penulis mengucapkan terima kasih kepada Pak Khoironi, karena atas sarannya, penulis diminta untuk mengajukan bantuan penerbitan buku ini ke Kemenag (Kementerian Agama). Walaupun ide “talangan”-nya belum berhasil, penulis tetap mengucapkan terimakasih juga kepada institusi UIN Sunan Kalijaga. Saat Kata Pengantar ini ditulis, penulis belum tahu pasti apakah biaya penerbitan buku ini sudah di-*acc* atau belum oleh Kemenag, dengan nomor registrasi pendaftaran PPNN/34/2013, dimana angka “34”-nya di sini kebetulan sama dengan usia penulis pada tahun ini (2013). Untuk menyelamatkan “muka” UIN Sunan Kalijaga yang mempunyai paradigma integrasi-interkoneksi ini, penulis kemudian berinisiatif sendiri agar penerbit buku ini adalah Suka Press, agar nama “Sunan Kalijaga”-nya tetap tersematkan dan terbawa. Hingga pada tanggal 19 Juni 2013, penulis “dipanggil” oleh Prof. Dede Rosyada (Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Agama) di Jakarta saat itu, untuk membicarakan tentang dana penerbitan buku ini. Terimakasih juga kepada Pak Fatah (Asisten Ahli Menteri Agama Bidang Kerukunan Umat Beragama), yang telah memberikan motivasi dan spirit “karamah ilmu” untuk terus berkarya, serta sarannya untuk menterjemahkan buku ini ke dalam Bahasa Arab dan Bahasa Inggris. Untuk yang terakhir ini, barangkali murid-murid Pak Amin dapat melakukannya, sebagai salah satu bentuk darma bakti murid kepada gurunya. Sebab, integrasi-interkoneksi keilmuan ini adalah masalah yang penting dan genting untuk mencari arah masa depan keilmuan di PTAI Indonesia dan dunia.

Misalnya, dalam buku *Panduan Bantuan Penelitian Kompetitif Tahun Anggaran 2013*, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, secara eksplisit mencantumkan Tema “Penelitian Berparadigma Integrasi-Interkoneksi Studi Islam dengan Sains dan

Teknologi”. Penulis sendiri tidak terlalu yakin, ketika tema ‘Integrasi-Interkoneksi’ tersebut dicantumkan oleh Kemenag, sudahkah lembaga yang berkepentingan tersebut “paham” secara mendalam baik aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi paradigma ilmu yang bersangkutan? Atau asal “catut” saja karena sudah kehabisan ide. Sebab, buku ini lahir setelah tema tersebut dicantumkan. Artinya, Kemenag belum membaca buku ini. Karena Kemenag yang menjadi “payung besar” seluruh UIN-UIN di Indonesia, mustinya Kemenag juga harus mempunyai Naskah Akademik keilmuan yang bisa dijadikan acuan utama pengembangan keilmuan di UIN-UIN tersebut. Harapan penulis, buku ini tidak hanya dapat digunakan sebagai Naskah Akademik Integrasi-Interkoneksi Keilmuan di level lokal UIN Sunan Kalijaga saja, tetapi juga untuk UIN-UIN di seluruh Indonesia, bahkan di tingkat global. Barangkali untuk alasan teknis dalam rangka menasionalisasikan bahkan menginternasionalisasikan paradigma integrasi-interkoneksi ini, ada dua bab yang “bisa” dihilangkan dalam buku ini, yaitu Bab II dan Bab III. Sebab, bisa saja terjadi, sebuah metafora keilmuan tertentu akan mudah “tumbang”, bersamaan dengan pergantian kekuasaan, jika metafora keilmuan tersebut tidak dilandasi oleh sebuah Naskah Akademik yang komprehensif, yang pembuatannya tidak bisa hanya dalam sekejap malam saja, tetapi puluhan tahun, bahkan seumur hidup karir keilmuan seseorang. Dalam hal ini, Kemenag sebenarnya telah selangkah lebih maju dibandingkan dengan Kemendiknas, yang hingga saat ini belum mempunyai Naskah Akademik Kurikulum Tematik-Integratif 2013. Pembuatan Naskah Akademik Keilmuan UIN-UIN di seluruh Indonesia, bahkan mungkin juga IAIN-IAIN dan STAIN-STAIN di level nasional ini harus menjadi prioritas bagi Kemenag, khususnya di Direktorat Jenderal Pendidikan (Tinggi) Islam-nya, sebab, melakukan integrasi ilmu di “sekolah agama” itu lebih sulit dipraktikkan dibandingkan dengan di “sekolah umum”, dan integrasi-interkoneksi bisa dijadikan sebagai salah satu pedomannya—untuk tidak mengata-kan satu-satunya—.

Masih tentang pentingnya integrasi-interkoneksi keilmuan ini, pada momentum penganugerahan MURI kepada Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga pada beberapa waktu yang lalu, misalnya, salah satu panitianya, yaitu: Sri Rohyanti, SIP., M.Si, dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga, sempat ber-sms dengan Pak Amin sebagai berikut: **“Mereka bertiga—1) Prof. Zainal A. Hasibuan (Wakil Ketua TIK Nasional dan Guru Besar Fakultas Ilmu Komputer UIN Jakarta); 2) Dr. Ir. Basuki Yusuf Iskandar (Sekretaris Jenderal Kementerian Komunikasi dan Informatika); dan 3) Putu Laxman Pendit, Ph.D (peneliti di RMIT/Royal Melbourne Institute of Technology University Australia dan konsultan bidang informasi), sebagai narasumber pada acara Seminar Nasional bertajuk ‘Akses Perpustakaan dengan Cloud Computing dan Social Networking’ pada tanggal 6 Desember 2012, dan penganugerahan rekor muri untuk perpustakaan UIN sebagai perpustakaan pertama di Indonesia yang menggunakan teknologi rfid dalam peminjaman dan pengembalian secara mandiri—bilang bahwa sungguh luar biasa UIN ini sudah memiliki *trendwatching* yang begitu maju. Jadi sangat bangga sekali prof dan perjuangan prof Amin dulu, sekarang membuahkan hasil salah satunya perpustakaan mendapatkan rekor muri untuk perpustakaan berteknologi rfid, serta betapa dari sudut pandang orang IT, dari hymne kita saja sudah menunjukkan ada semangat yang luar biasa untuk terus maju dengan mengikuti perkembangan teknologi. Kalau kata mereka bertiga, ‘*wong ingatase UIN lho, kok iso merumuskan trendwatching yang begitu luar biasa*” (sms tanggal 7 Desember 2012). *Outsider* saja bisa berkomentar jujur seperti itu, apalagi seharusnya *insider*. Atau barangkali karena sangking dekatnya, sehingga mereka tidak bisa melihat.**

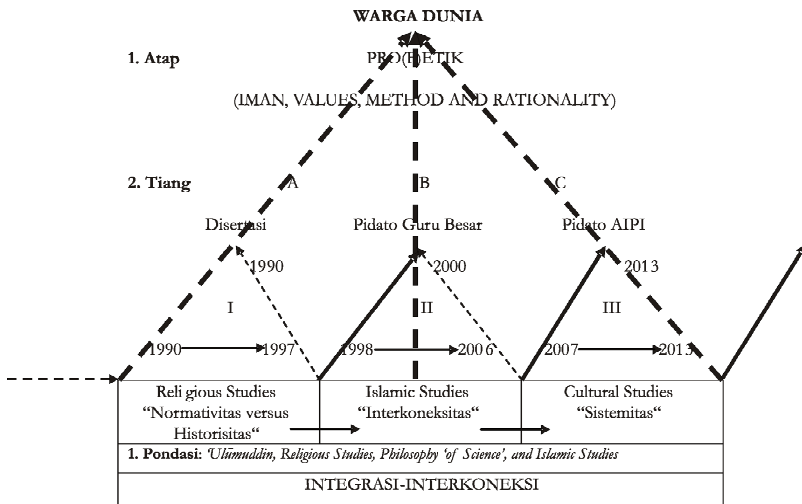
## Tentang Isi Buku (Integrasi-Interkoneksi)

Apabila dibaca dengan model empat pilar kebangsaan Indonesia, yaitu: NKRI, Bhinneka Tunggal Ika, Pancasila, dan Undang-undang Dasar 1945, maka paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi yang dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah, yang menjadi *core* buku ini, juga memiliki empat pilar keilmuan, yaitu: *Pertama*, munculnya paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi harus dibaca dalam konteks pentingnya “Kesatuan” antar ilmu, yang dikenal dengan istilah “Integrasi” ilmu. Institusi Pendidikan Tinggi Agama Islam (PTAI) harus bisa menjadi “Negeri Kesatuan” yang selalu mempertahankan nalar “Re-publik Ilmu”. Artinya, semua jenis ilmu harus dikembalikan kemanfaatannya untuk masyarakat luas (re-publik), apapun latar belakang etnisnya, sukunya, agamanya, dan sebagainya. *Kedua*, “Integrasi” harus dibaca dalam konteks pentingnya menggagas ke-”Ika”-an ilmu (tidak bisa dipisahkan), di sisi lain tetap menghargai adanya ke-”Bhinneka”-an ilmu (bisa dibedakan). *Ketiga*, apabila Indonesia memiliki “Pancasila” sebagai lima dasar kebangsaan, maka Integrasi-Interkoneksi Keilmuan memiliki “Trisila” keilmuan, yaitu: *ḥadārat an-naṣ* (religion), *ḥadārat al-falsafah* (philosophy), dan *ḥadārat al-‘ilm* (science). Selain itu, integrasi-interkoneksi juga mengembangkan budaya nalar *intersubjective testability*, *semipermeable*, dan *creative imagination*. *Keempat*, buku ini mencoba untuk menawarkan semacam prinsip “undang-undang dasar” keilmuan integrasi-interkoneksi keilmuan. Dengan kata lain, ‘integrasi-interkoneksi keilmuan’ adalah ‘bhinneka tunggal ika’ itu sendiri. Artinya, dalam **interkoneksi** menghargai adanya nalar ke-’bhinneka’-an ilmu, disaat yang sama, **integrasi** menghendaki ke-’ika’-an ilmu. Ke-’bhinneka’-an ilmu itu seperti A, B, dan C, yang dapat di-’ika’-kan menjadi ABC, bukan dileburkan menjadi A saja; B saja; C saja; atau bahkan menjadi D. ABC terintegrasi sebagai ‘huruf’, disaat yang bersamaan ketiga huruf tersebut terkoneksi secara harmonis. Dalam bahasa Filsafat Ilmu, integrasi adalah seperti ‘form’-nya, dan interkoneksi



## Kata Pengantar

adalah seperti ‘content’-nya. Jadi, integrasi-interkoneksi tidak ingin “melumatkan” ilmu, tetapi “menegursapkan” ilmu. Dengan kata lain, Bhinneka Tunggal Ika adalah Integrasi (Tunggal Ika)-Interkoneksi (Bhinneka) itu sendiri.

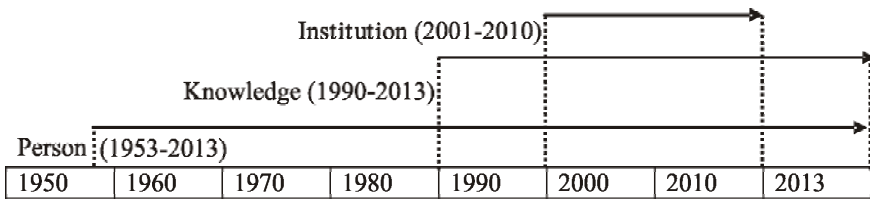


**Gambar A**

Gambar di atas menunjukkan model arsitektonik keilmuan dan pemikiran-pemikiran M. Amin Abdullah selama 23 tahun, yaitu antara tahun 1990-2013. Gambar di atas hanya membantu pembaca untuk membuat simplikasi dan rangkuman sederhana tentang seluruh sejarah genealogi pemikiran Pak Amin. Sehingga dapat dikatakan juga bahwa buku ini ditulis untuk menyambut “tahun perak” keilmuan Amin, yaitu selama 25 tahun berkiprah di belantara dunia keilmuan di dalam negeri dan di luar negeri (1990-2015). Berdasarkan gambar di atas, arsitektonik keilmuan Amin nampak dengan jelas, seperti sebuah bangunan gedung, ada pondasinya, ada tiangnya, dan ada atapnya. Pondasinya adalah kemampuannya di bidang tetralogi komposisi keilmuan (*ingredients*), yaitu: *Ulumuddin, Religious Studies, Islamic Studies, dan Philosophy of Science*

*Science*. Untuk mengetahui latar belakang kemampuan tetralogi ini, lahirlah **Bab II** dan **Bab III** dalam buku ini, yang banyak menjelaskan tentang Amin dalam konteks embrio rajutan antara *person*, *knowledge*, dan *institution*. Tiga tiangnya, yaitu disertasinya tahun 1990, pidato pengukuhan Guru Besarnya tahun 2000, dan pidato AIPI-nya pada tahun 2013 (3 September), serta jabatannya sebagai Rektor selama 10 tahun (2001-2010), berarti memerlukan kajian yang mendalam tentang posisi Amin di institusi IAIN/UIN Sunan Kalijaga khususnya, dan sejarah PTAI secara umum, oleh karenanya lahirlah **Bab IV** dalam buku ini, yang menjelaskan tentang Transformasi Institusional. Untuk mengetahui posisi kekuatan dasar bangunan keilmuan integrasi-interkoneksinya sendiri, sebagai *core* kajian dalam buku ini, maka perlu dikaji tentang ontologi integrasi-interkoneksi, epistemologi integrasi-interkoneksi, dan aksiologi integrasi interkoneksi (Kata “aksiologi” dalam bab ini yang dimaksudkan adalah “implementasi”, bukan “nilai”), maka lahirlah **Bab V**, **Bab VI**, dan **Bab VII**. Untuk mengembangkan Universitas Islam-nya, lahirlah **Bab VIII**, untuk mengembangkan pendidikan “Tinggi” Islam global-kosmopolitan-nya, muncullah **Bab IX**, dan sebagai perkembangan termutakhir tentang integrasi-interkoneksi (i-kon), yang kemudian berevolusi menjadi integrasi-interkoneksi-sistemik (i-kon’s), lahirlah bab terakhir, yaitu **Bab X**. Apabila digambarkan secara sederhana hubungan trilogi antara *person* (60 tahun: 1953-2013), *knowledge* (23 tahun: 1990-2013), dan *institution* (10 tahun: 2001-2010)-nya, dapat dilihat dalam gambar di bawah ini:

## Kata Pengantar



**Gambar B**

Karena alasan teknis, buku ini dibagi menjadi dua bagian, yaitu buku *pertama* (Bab 1-5) dan buku *kedua* (Bab 6-10). Kedua buku tersebut tidak bisa dipisahkan, tetapi bisa dibedakan. Model gambar di atas (Gambar A) seperti sebuah gunung yang memiliki tiga puncak bukit kecil. Puncak gunungnya adalah titik-titik kulminasi semua muara pemikiran-pemikiran seorang Amin, yang ingin menggagas tentang pilar-pilar pro(f)etik dalam menghadapi masyarakat global-kosmopolitan, yang penulis jelaskan di **Bab IX**. Puncak gunung keilmuan tersebut dibentuk oleh tiga puncak bukit kecil, yaitu proses keilmuan Amin yang terbentuk selama kurang lebih 23 tahun (1990-2013), yang secara simplifikatif dapat penulis bagi menjadi tiga kluster utama, yang mana setiap klusternya berlangsung selama kurang lebih *plus-minus* 7/8 tahunan. Kluster *pertama* berlangsung selama 7 tahun, yaitu 1990-1997, yang dikulminasikan oleh puncak karya disertasinya. Di zona ini, Amin banyak menjelaskan tentang **kuatnya ketegangan-ketegangan** antara pendekatan normativitas dan historisitas, yang akhirnya dikodifikasi dalam bukunya yang berjudul *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (1996). Menurut penulis, secara umum, di sini Amin masih menganut corak diadik. Kluster *kedua* antara tahun 1998-2005, yang berpuncak pada pidato pengukuhan guru besarnya (2000), di mana dalam zona ini Amin lebih banyak berbicara tentang tawaran-tawaran yang memungkinkan untuk **mengurangi ketegangan** antara pendekatan normativitas dan historisitas, dengan cara menawarkan jenis “dunia ketiga” yang disebutnya dengan istilah ‘interkoneksi’.

Kodifikasi tulisan-tulisan Amin dalam zona ini ada dibukunya yang berjudul *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan **Integratif-Interkonektif*** (2006). Di sini menurut penulis, Amin menganut corak triadik. Kluster ketiga adalah antara tahun 2007-2012/2013, di zona ini Amin mencoba **menghilangkan ketegangan-ketegangan** antara normativitas dan historisitas, dengan mewacanakan pentingnya pergaulan global yang sudah pasti *borderless* itu. Menurut penulis, dalam zona ini Amin dapat disebut beraliran tetradik, dengan menambahkan satu pilar dalam trikotomik *ḥadārah*-nya, yaitu *ḥadārat an-naṣ*, *ḥadārat al-falsafah* (filsafat-etik), *ḥadārat al-‘ilm* (burhani baru), dan *ḥadārat at-taṣannuḥ* (spiritualitas sains). Puncak dari zona ini adalah naskah inaugurasi pengukuhannya sebagai anggota AIPI, pada tanggal 3 September 2013 di UGM. Rencananya, kodifikasi tulisan-tulisan Amin tentang ‘fase ketiga’ ini akan di-*publish* pada tahun 2014/15/16. Gambar arsitekonik keilmuan Amin di ataslah (Gambar A) yang kemudian penulis *break-down* menjadi 10 Bab dalam buku ini:

**Bab I** buku ini mengkaji tentang kerangka teori bagaimana sebuah buku biografi intelektual dilakukan modus operandinya. Sebab, sepengetahuan penulis, hingga saat ini belum ada—untuk tidak mengatakannya “jarang”—buku yang berjenis ‘biografi’, apalagi biografi intelektual, ditulis dan disusun dengan menggunakan pedoman kerangka teori yang jelas, sehingga biasanya langsung *ujung-ujug* menulis sejarah hidupnya, karyanya, dan sebagainya. Misalnya buku berjenis “biografi kolektif” yang berjudul *Jejak Langkah Sang Pemimpi: Refleksi Kepemimpinan Azhar Arsyad* (Mantan Rektor UIN Alaudin Makassar) dan buku *Cerita Azra* (Mantan Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), kedua buku ini ditulis tanpa menggunakan kerangka teori yang ilmiah. Secara umum ada dua jenis mazhab dalam penulisan sejarah biografi, yaitu mazhab pertama disebut sebagai model sejarah intelektual (*intellectual history*), mazhab kedua sebagai model sejarah biografi (*biography history*), dan buku ini menghadirkan dan menawarkan model **mazhab ketiga**, sebagai bentuk sintesis keduanya, yang penulis sebut

dengan istilah “Biografi Intelektual” (*Intellectual Biography*). Kalau Mazhab “Pertama” Jakarta biasanya disebut beraliran Biografi Politik, Mazhab “Kedua” Yogyakarta beraliran Biografi Sosial, maka penulis menawarkan Mazhab Ketiga, yaitu Biografi Intelektual. Sebagai mazhab baru, dan dalam rangka “pencarian model”, maka perlu dimaklumi kalau ada kekurangan di sana sini. Dengan meminjam rumusan “generatif” dari Pierre Bourdieu mengenai praktik sosial dengan persamaan: “(Habitus x Modal) + Arena = Praktik”, penulis kemudian menawarkan rumusan kerangka teori baru untuk menulis sebuah buku yang ber-*genre* Biografi Intelektual, yaitu menganyam aspek trilogi antara *person*-nya, *knowledge*-nya, dan *institution*-nya (“Biografi Intelektual = (Person x Knowledge) + Institution). Sehingga yang ‘baru’ dalam buku ini tidak hanya materinya saja (objek meteriil), tetapi juga tawaran pendekatannya (objek formil). Hubungan ketiganya juga identik seperti hubungan antara subjek, intersubjek, dan objek; hubungan antara genealogi personal, genealogi intelektual, dan genealogi institusional. Dalam buku ini, yang dimaksud dengan *person*-nya adalah M. Amin Abdullah (1953-2013), *knowledge*-nya adalah Integrasi-Interkoneksi ‘Keilmuan’ (1990-2013), dan *institution*-nya adalah IAIN/UIN Sunan Kalijaga (2001-2010). Hubungan ketiganya seperti “seseorang yang menuangkan teh manis di dalam gelas”. Jangan (hanya) melihat orangnya (*person*) dan gelasnya (*institution*) saja, tetapi rasakan rasa ‘teh manisnya’ (*knowledge*).

Karena dalam buku ini penulis menggunakan trilogi pendekatan sebagaimana yang telah tersebutkan di atas, maka dalam **Bab II** dan **Bab III**-nya dikaji tentang *person*-nya, yaitu M. Amin Abdullah, dengan sedikit “letupan-letupan kecil” karir karya akademiknya. Bedanya, Bab II lebih banyak mengkaji keterkaitan personal antara Amin dengan keluarganya, guru-gurunya, karya-karyanya, sekolahnya, dan lain sebagainya. Sedangkan Bab III lebih banyak mengkaji keterkaitan institusional ketika Amin menjabat sebagai Rektor di institusi IAIN/UIN Sunan Kalijaga Periode 2001-2005 dan 2006-2010. Karena

menjabat dua kali sebagai Rektor, penulis membaginya menjadi dua periode besar, yaitu: Periode Transformasi Kelembagaan dan Keilmuan (2001-2005) dan Periode Integrasi-Interkoneksi (2006-2010). Untuk mengurangi subjektifitas penulisan, buku ini ditulis setelah Amin *out position* sebagai Rektor, bukan ditulis ketika “kekuasaan” sedang dimilikinya, alias *in position*. Sehingga kondisi kebatinan seperti ini setidaknya bisa sedikit menepis anggapan bahwa buku ini ditulis karena adanya “pesanan” tertentu untuk kepentingan tertentu. Kecuali kalau buku ini ditulis ketika Amin masih menjadi Rektor atau sedang “berkuasa”, maka para pembaca akan segera mudah menebak bahwa buku ini adalah proyek politik, bukan proyek akademik. Selain keaktifannya di institusi IAIN/ UIN Sunan Kalijaga, Bab III ini juga mengeksplorasi peran Amin sebagai salah seorang pendiri ICRS dan anggota APII dan AIPY. Dibandingkan dengan bab-bab yang lain, Bab III ini paling banyak menampilkan photo-photo M. Amin Abdullah yang disusun secara historis. Selain photo, buku ini juga banyak menampilkan model dan gambar-gambar. Alasannya, *pertama*, media gambar atau photo dalam membahasakan sejarah adalah lebih otentik dibandingkan dengan narasi; sebuah gambar akan sanggup bertindak sebagai argumen, sekaligus bukti otentik; *kedua*, media gambar akan lebih memberi pemahaman dan pemaknaan yang lebih utuh bagi pelihat dan penanggapnya, sebab pelihat dan penanggap gambar itu sendiri memberi pemahaman dan pemaknaan yang lebih dirasakan memuaskan bagi dirinya; *ketiga*, media gambar lebih mudah ditangkap dan dipahami dibandingkan dengan narasi, dan karena itu pula lebih menarik serta tidak membosankan; *keempat*, media gambar itu di samping sebagai dokumen yang sangat berharga, juga mampu menimbulkan harapan cerah untuk masa depan (imajinasi). Selain banyak menampilkan photo-photo, buku ini juga menampilkan ratusan gambar, diagram, dan tabel. Jadi, buku ini dapat disebut juga sebagai “Lukisan Ilmu”.

Buku ini ditulis tidak hanya untuk kepentingan lokal saja (UIN Sunan Kalijaga), tetapi juga untuk kepentingan nasional (bahkan

mungkin juga global), dalam rangka menawarkan paradigma integrasi-interkoneksi ‘keilmuan’ sebagai mazhab keilmuan nasional bagi UIN-UIN di seluruh Indonesia. Oleh karena itu, transformasi IAIN Sunan Kalijaga ke UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2004, saat Rektornya M. Amin Abdullah, perlu diletakkan secara sosiologis dalam konteks kebatinan yang lebih luas pada saat itu (*asbāb an-nuzūl* makro), sebagai proses transformasi paradigma keilmuan di beberapa PTAIN Indonesia. Oleh karena itu perlu menghadirkan **Bab IV**, yang mengkaji tentang transformasi kelembagaan dan keilmuan beberapa IAIN atau STAIN menjadi UIN pada tahun 2000-an, dengan mengusung paradigma ‘baru’ keilmuannya masing-masing. Sebab, UIN Sunan Kalijaga bukanlah satu-satunya IAIN yang bertransformasi menjadi UIN, tetapi ada 5 UIN yang lainnya (UIN Jakarta, UIN Malang, UIN Makassar, UIN Riau, dan UIN Bandung), yang perlu diposisikan sebagai “rekan dialog” dalam perspektif sosiologi pengetahuan seperti itu, untuk mencari perbedaan dan ciri khasnya masing-masing, terutama dari sisi keilmuannya, dengan UIN-UIN yang lain tersebut (**saat ini ada 2 IAIN [IAIN Sunan Ampel Surabaya dan IAIN Ar-Raniry Banda Aceh] dan akan disusul oleh tiga IAIN yang lain, yaitu: IAIN Walisongo Semarang, IAIN Sumatera Utara-Medan, dan IAIN Raden Patah Palembang) yang akan bertransformasi menjadi UIN.** *Core* dasarnya adalah ‘memekarkan’—untuk tidak mengatakan ‘menggeser’—nalar partikular-institut ke nalar universal-universitas. Walaupun sama-sama ‘dimekarkan’, tetapi UIN Sunan Kalijaga mempunyai ciri khas tersendiri, bahwa pemekaran atau proses transformasinya itu pada hakikatnya bukanlah transformasi kelembagaannya saja, tetapi yang lebih penting adalah transformasi keilmuannya, yang akhirnya mencetuskan paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi. Dengan bahasa lain, tidak hanya transformasi *hardware*-nya saja, tetapi juga *software*-nya dan *brainware*-nya. Pak Amin, yang saat itu menjadi Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga (Periode 2001-2005 dan 2006-2010), sekaligus sebagai penggagas dan pemberi **amanat** paradigma integrasi-

interkoneksi ini, ternyata dapat dibaca juga sebagai “pelanjut”—langsung dan tidak langsung—dari Rektor-Rektor dan pemikir-pemikir Muslim di lingkungan IAIN/ UIN Sunan Kalijaga yang sebelumnya, seperti Prof. Simuh (Rektor Periode 1992-1996), Prof. Athon Mudzhar (Rektor Periode 1997-2001), dan sebagainya. Sedangkan dari sisi keilmuannya, **wasiat** Steenbrink tahun 1980-an tentang pentingnya membangun jembatan antara “Timur” dan “Barat”, misalnya, serta **niat** Mukti Ali dengan metode *Scientific-cum-Doctriner*-nya (ScD) tahun 1970-an, harus juga dibaca sebagai rangkaian proses keberlanjutan tradisi akademik di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga, serta pentingnya memadukan antara agama dan ilmu di lingkungan IAIN/ UIN Sunan Kalijaga. Ketiga titik simpul inilah yang kemudian penulis *tasalsul*-kan dalam buku ini, yaitu simpul ‘niat’-nya Mukti Ali, simpul ‘wasiat’-nya Karel A. Steenbrink, dan simpul ‘amanat’-nya M. Amin Abdullah.

Untuk membedakan dengan mazhab-mazhab keilmuan yang lain, mazhab integrasi-interkoneksi, sebagai mazhab ketiga keilmuan, perlu dibedakan secara *clear and distinctive* dengan dua mazhab keilmuan yang lain, yaitu mazhab islamisasi (mazhab ‘tempel ayat’) ilmu dan mazhab ilmuisasi Islam (mazhab de-islamisasi ilmu), sehingga inilah pentingnya menghadirkan **Bab V**, yang mengkaji tentang pencarian posisi mazhab integrasi-interkoneksi di antara belantara model-model tawaran konsep keilmuan untuk memadukan antara agama dan ilmu, terutama di lingkungan PTAI, yang secara garis besar dapat dibagi menjadi dua model saja, yaitu *islamization of knowledge* dan *saintification of Islam*, atau antara islamisasi ilmu dan ilmuisasi Islam (de-islamisasi ilmu). Kehadiran ilmuisasi Islam (Kuntowijoyo) harus dibaca sebagai antitesis dari islamisasi Ilmu (al-Faruqi). Dengan kata lain, ilmuisasi Islam adalah de-islamisasi ilmu. Integrasi-Interkoneksi bukan keduanya. Namun demikian, ada beberapa hal yang masih bisa “ditolelir” oleh integrasi-interkoneksi terhadap dua jenis mazhab keilmuan tersebut. Keduanya dapat digunakan sebagai ‘pintu masuk’ untuk memahami integrasi-interkoneksi. Bagi mereka yang berlatar belakang ilmu agama,



dapat menggunakan ‘pintu masuk’ islamisasi ilmu, sedangkan bagi mereka yang berlatar belakang ilmu umum, dapat menggunakan ‘pintu masuk’ ilmuisasi Islam. Biasanya, islamisasi ilmu menggunakan model justifikasi (subjektifikasi) dan ilmuisasi Islam menggunakan model saintifikasi (objektifikasi). Sedangkan integrasi-interkoneksi ‘keilmuan’ menggunakan model *informative*, *transformative*, dan *corrective*. Setelah menemukan posisinya yang jelas, (si)apa mempengaruhi (si)apa, separoh isi **Bab V** tersebut juga mengkaji tentang aspek ontologi dalam paradigma integrasi-interkoneksi, sebagai aspek paling dasar dan paling awal yang harus dikaji sebagai syarat mutlak membangun bangunan keilmuan yang komprehensif. Ibarat sebuah pohon, bagian ontologi integrasi-interkoneksi ini seperti akarnya. Pohon tanpa akar akan tumbang, dan sebaliknya, akar tanpa menumbuhkan batang dan buah, seperti halnya teori tanpa menemukan lahan subur persemaiannya. Akar integrasi-‘interkoneksi’ berasal dari pemikiran Ian G. Barbour, terutama tentang integrasi ilmu, *intersubjective testability*, dan *creative imagination*. Sedangkan akar ‘integrasi’-interkoneksinya berasal dari pemikiran Holmes Rolston III tentang *semipermeable* (saling tembus). Jadi, istilah ‘integrasi-interkoneksi’ ini tidak bisa dipisahkan antara satu kata dengan kata yang lainnya, misalnya ‘integrasi’ saja atau ‘interkoneksi’ saja. Sebab, **integrasi** disini dapat bermakna “tidak bisa dipisahkan”, sedangkan **interkoneksi**-nya dapat bermakna “tetapi bisa dibedakan”. Jadi, hubungan antara dua kata dalam “integrasi-interkoneksi” tersebut seperti sebuah koin uang, di mana antara dua permukaannya tidak bisa dipisahkan, tetapi bisa dibedakan. Di salah satu sub bab di Bab V, penulis menggunakan istilah “Di Bawah Bendera Integrasi-Interkoneksi”, yang sangat terinspirasi oleh bukunya Ir. Soekarno tahun 1965 yang berjudul: “Di Bawah Bendera Revolusi” (DBR). Kata “Revolusi”-nya penulis ganti dengan kata “Integrasi-Interkoneksi”.

Setelah mengkaji dimensi ontologi integrasi-interkoneksi pada **Bab V (khususnya di point D)**, bab selanjutnya, yaitu **Bab VI** mengkaji tentang epistemologi integrasi-interkoneksi. Untuk

memperlihatkan kontinuitas dan (r)evolusi pemikiran Amin tentang asal usul munculnya paradig keilmuan integrasi-interkoneksi ini, maka sub bab-sub bab dalam **Bab VI** ini disusun berdasarkan urutan-urutan ‘teori model’ dalam hubungan antara agama dan ilmu, yaitu epistemologi monadiknya Amin, epistemologi diadik-nya (normativitas dan historisitas), dan epistemologi triadiknya. Khusus terkait dengan epistemologi triadiknya, ternyata Amin menggunakan banyak sekali varian istilah, seperti hubungan triadik antara: 1) teologi, filsafat, dan studi agama; 2) *linguistic-historical, theological-philosophical, socio-anthropological*; 3) doktrinal-teologis, kritis-filosofis, kultural-historis; 4) *ḥadārat an-nas, ḥadārat al-falsafah, dan ḥadārat al-‘ilm*, dan lain sebagainya. Untuk mengkoneksikan ketiganya, Amin menggunakan metode hermeneutika (*hermeneutical circle*). Oleh karenanya perlu juga dibahas di sini tentang jenis-jenis metode hermeneutika yang pernah digunakan oleh Amin. Sebagai upaya untuk men-*simple*-kan atau simplifikasi terhadap bangunan keilmuan integrasi-interkoneksi ‘keilmuan’ yang terbentuk dari proses evolusi keilmuan di atas, Amin kemudian membuat model metafora “spider web”. Karena metafora “spider web” ini tidak langsung jadi, tetapi juga mengalami proses evolusi gambar, maka di bab ini juga dibahas tentang evolusi “spider web”, tafsir “spider web”, dan operasionalisasi “spider web”. Agar paradigma integrasi-interkoneksi ‘keilmuan’ ini tidak hanya dianggap sebagai “melangit” saja, maka dalam buku ini penulis juga telah membuktikan bahwa yang “melangit” itu telah “dibumisasikan” dalam bentuk aksiologi (baca: implementasi) dalam ranah pembaruan kurikulum, khususnya di UIN Sunan Kalijaga, yang dilakukan oleh Pokja Akademik, oleh karenanya bab selanjutnya, yaitu **Bab VII** mengkaji tentang Aksiologi “Implementasi” Integrasi-Interkoneksi (ke ranah kurikulum akademik).

Asal-usul dari munculnya metafora “spider web” dalam paradigma integrasi-interkoneksi ‘keilmuan’ adalah nalar teo-antroposentrik-integralistik, yang kemudian dalam buku ini di *break-down* menjadi dua kelompok besar, yaitu di wilayah institusional dan di

## Kata Pengantar

wilayah personal-komunal. Artinya, integrasi-interkoneksi (i-kon) yang diimplementasikan di wilayah institusional dilakukan oleh Pokja Akademik dengan melahirkan beberapa naskah akademik. Bila diibaratkan seperti sebuah cahaya yang memendarkan sinar-sinarinya, maka integrasi-interkoneksi itu seperti cahayanya, dan naskah-naskah akademik yang pernah dibuat oleh Pokja Akademik tersebut seperti pendaran sinar-sinarinya. Naskah-naskah Akademik yang pernah dirampungkan oleh Pokja Akademik itu kemudian penulis urutkan berdasarkan dari landasan filosofis yang paling dasar hingga ke praktik pengajaran. Naskah-naskah Akademik yang penulis maksudkan tersebut adalah: Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum I-Kon, Sembilan (9) Prinsip Pengembangan Akademik I-Kon, *Core Values* I-Kon, Kompetensi Program Studi I-Kon, Buku Kurikulum I-Kon, Silabus Matakuliah I-Kon, RPKPS I-Kon, Buku Ajar I-Kon, Buku Pedoman Praktik Kerja Lapangan I-Kon, Hymne dan Logo I-Kon. Tentunya naskah-naskah akademik ini bukanlah naskah yang sudah final, masih perlu penyempurnaan di sana sini, oleh karenanya dalam bab ini penulis juga melakukan kritik dan tawaran pengembangan di semua aspek naskah akademik tersebut. Sedangkan di bagian implementasi integrasi-interkoneksi ‘keilmuan’ pada ranah personal-komunal-nya atau yang dilakukan oleh *collective intellectual*, adalah naskah buku-naskah buku atau laporan penelitian-laporan penelitian yang telah dilakukan oleh civitas akademika IAIN/UIN Sunan Kalijaga, dalam rangka mengaplikasikan dan ‘mencari bentuk’ model-model penelitian integrasi-interkoneksi dalam berbagai riset yang dilakukan, terutama dalam rentang waktu sepuluh (10) tahun atau satu dasawarsa, antara tahun 2004 hingga akhir tahun 2013/2014. Dalam bagian sub bab ini, penulis ingin menunjukkan kepada para pembaca bahwa paradigma integrasi-interkoneksi itu tidak berhenti dalam dataran filosofis “langit” saja, tetapi ternyata berbagai upaya telah dilakukan oleh para cendekia khususnya di lingkungan IAIN/UIN Sunan Kalijaga, dalam upaya untuk mengimplementasikan integrasi-interkoneksi,

apapun bentuk dan hasilnya, perlu dihargai dan dipresiasi. Artinya, dalam konteks ini, berarti masih ada antusiasme atau *girah* akademik integrasi-interkoneksi. Menurut penulis, di sini pilihannya hanya ada satu, menjadi “pemain”, resikonya kalah dengan terhormat, atau hanya menjadi “penonton” saja, yang hanya bisa mencaci maki, tanpa bisa memberikan alternatif solusi.

Ternyata, paradigma integrasi-interkoneksi tidak hanya bisa digunakan untuk mengembangkan basis keilmuan saja, tetapi paradigma ini juga dapat digunakan untuk mengembangkan sebuah Universitas Islam (UIN Sunan Kalijaga), ke arah mana ia harus dikembangkan, salah satunya dengan cara memekarkan nalar keagamaannya ke arah nalar keilmuan. Untuk memekarkan nalar keilmuan, selain menggunakan *triple ḥadārah* di atas, paradigma integrasi-interkoneksi juga menggunakan hubungan triadik antara *modernity*, *islamicity*, dan *locality*. Oleh karenanya menjadi penting di sini menghadirkan **Bab VIII** dalam buku ini, yang mengkaji tentang implementasi paradigma integrasi-interkoneksi dalam pengembangan Universitas Islam di mana saja, artinya, bisa diterapkan juga untuk UIN-UIN di seluruh Indonesia. Untuk mengembangkan *triple ḥadārah* dalam paradigma integrasi-interkoneksi, perlu dirajutkan dan dianyamkan dengan model *triple helix*, misalnya, yang mengkombinasikan antara *university*, *government*, dan *industry*. Integrasi-interkoneksi sendiri sebenarnya tidak hanya berbicara dalam wilayah studi Islam saja, tetapi ia bisa digunakan untuk mengembangkan, bahkan mengkoneksikan antara studi Islam dan studi Agama. Dalam konteks inilah perlu diperkenalkan istilah-istilah yang sangat familier dalam studi Agama, terkait dengan trilogi sudut pandang, misalnya antara cara bersikap yang *absolute*, *relative*, *relatively-absolute*, atau antara cara beragama yang subjektif, objektif, dan intersubjektif.

Dalam buku ini, penulis mempunyai obsesi yang lebih besar dari hanya sekedar membuatkan Naskah Akademik integrasi-interkoneksi untuk mazhab lokal (UIN Sunan Kalijaga) atau mazhab nasional (UIN-UIN Indonesia) saja, tetapi cita-cita lainnya adalah,

mazhab integrasi-interkoneksi dapat menjadi mazhab keilmuan global, terkait dengan bagaimana cara mengintegrasikan antara agama dan ilmu. Sebab, salah satu isu besar dalam masyarakat global-kosmopolitan seperti saat sekarang ini adalah pencarian bentuk yang ‘pas’ tentang relasi antara *religion* dan *science*. Oleh karena itu penulis menghadirkan **Bab IX** dalam buku ini, yang mengkaji tentang proses glokalisasi paradigma integrasi-interkoneksi ‘keilmuan’ ke ranah global-kosmopolitan, dalam konteks merekonstruksi pendidikan Islam lokal menjadi pendidikan Islam global. Materi-materi tulisan Amin yang dikaji dalam bab ini sudah pasti yang terkait dengan upaya-upaya tersebut, yaitu bagaimana mendialogkan antara lokal dan global, memekarkan nalar materi ke nalar metode dan pendekatan, dan yang terpenting adalah harus terlebih dulu merekonstruksi trilogi keilmuan agama Islam, yaitu dari (akidah) kalam ke teologi progressif-negosiatif, dari (ibadah) fiqh ke sistem hukum Islam, dan dari (akhlak) tasawuf ke spiritualitas-sains.

Bab terakhir, yaitu **Bab X**, mengkaji tentang perkembangan termutakhir tentang paradigma integrasi-interkoneksi, yang oleh Amin telah dimekarkan, salah satunya ‘menambahkan’-nya dengan pendekatan Sistem-nya Jasser Auda, sehingga kini tidak hanya integrasi-interkoneksi (i-kon) saja, tetapi telah berkembang dan mekar menjadi integrasi-interkoneksi-sistemik (i-kon’s). Untuk mengetahui secara lebih komprehensif apa dan bagaimana asal usul pendekatan Sistem yang telah memperkaya paradigma integrasi-interkoneksi tersebut, maka dalam bab ini penulis perlu mengulas secara lebih detail, (si)apa yang mempengaruhi (si)apa, bahwa ternyata pendekatan Sistem itu berasal dari tradisi *natural science* (Biologi dan Fisika), yang kemudian berkembang ke zona *social science* (Sosiologi), dan baru berkembang ke wilayah *Islamic religious sciences*, yang di bawa oleh Auda. Tulisan tiga tahun terakhirnya (2010-2013), misalnya, Amin telah mencoba mengembangkan dan memekarkan pendekatan Sistem-nya Auda di atas ke wilayah studi agama, dalam hal ini adalah ilmu Kalam, pendidikan Islam, bahkan ke ranah Tafsir, dalam konteks tafsir hubungan antara

agama-agama di dalam al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan Sistem. Sebab pada hakikatnya, integrasi-interkoneksi itu salah satu tujuannya adalah untuk 'mencairkan' bahkan menghilangkan "garis pembatas" hubungan antara studi Islam yang lokal dan studi Agama yang global. **Bab X** ini penulis tutup dengan sub bab "refleksi", agar para pembaca bisa melihat kembali (*refresh*) arsitektonik bangunan pemikiran keilmuan Amin selama 23 tahun (1990-2013), khususnya, yang telah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya, *in general*. Selain itu, di bab ini juga penulis sajikan beberapa photo 'terakhir' peringatan harlah ke-60 M. Amin Abdullah pada tanggal 28 Juli 2013, sekaligus sebagai penutup seluruh data dalam penulisan buku ini.

Demikianlah Kata Pengantar dan *guide* singkat ini penulis sampaikan, semoga dapat menjadi "peta awal" untuk membaca buku ***Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...)*** ini secara lebih komprehensif (Buku Pertama dan Buku Kedua). Penulis juga minta maaf kepada para pembaca apabila dalam cetakan pertama buku ini (dua ratus eksemplar) terdapat kesalahan ketik, baik karena aspek teknis maupun substantif, yang akan penulis sempurnakan dalam cetakan-cetakan berikutnya. Apabila ada dari para pembaca yang kurang setuju atau bahkan tidak setuju pada sebagian atau semua isi materi dalam buku ini, penulis anjurkan untuk sebaiknya melakukan "klarifikasi intelektual" seperti ketika Ibn Rusyd menulis kitab *Tahāfut at-Tahāfut* sebagai "jawaban" dari kitab *Tahāfut al-Falasifah*-nya al-Gazali. Atau dalam konteks Indonesia, menulis naskah akademik seperti yang dilakukan oleh H.M. Rasjidi pada tahun 1977 dengan judul bukunya *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution Tentang "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya"*, sebagai "koreksi" ketidaksetujuannya terhadap dua jilid buku Harun Nasution yang diterbitkan tahun 1974 yang berjudul *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya 1 dan 2*. Ini artinya, ketidaksetujuan terhadap suatu naskah akademik harus di-*counter* dengan naskah akademik yang lain, bukan dengan kekuasaan politik. Mentradisikan tradisi akademik seperti ini

sangat diperlukan, agar anak cucu kita nanti dapat bersikap lebih arif terhadap perbedaan pendapat. Sebab, setiap tesis pasti ada antitesisnya, untuk menghasilkan sintesis. Lewat diskursus ide-ide seperti inilah ilmu pengetahuan bisa bergerak siklis dan terus berkembang tiada henti.

Makna filosofis dalam gambar *cover* buku ini adalah rajutan trilogi antara nilai lokalitas (gambar titik pusat *jaring laba-laba keilmuan*-nya di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta), nasionalitas (gambar peta Indonesia), dan globalitas (gambar bola dunia). Warna dasarnya, yaitu—dari atas ke bawah—kuning, putih, dan hijau (ku-pu-ijo) adalah simbol ‘spiritual’ bendera kebesaran *aṭ-Ṭarīqah ad-Dusūqiyah al-Muḥammadiyah*. Warna hitam dalam judul utama dan anak judulnya adalah simbol sifat elegan, pasti, dan tegas. Sedangkan warna merahnya yang membentuk kalimat “I-KON ILMU” adalah simbol ‘api semangat’, perjuangan tiada henti, berani, dan sebagainya. Apabila merujuk pada pendapat Kuntowijoyo yang menyatakan bahwa: “*Dalam pemikiran agama untuk pribadi yang sesuai sebagai pemikir yang paling terprogram dalam **Periode Ilmu—Periode Mitos, Ideologi, dan Ilmu (Ide)**—, saya mencalonkan M. Amin Abdullah dari LAIN/UIN Sunan Kalijaga*”, yang disampaikan dalam Pidato Pengukuhan Guru Besarnya pada tanggal 21 Juli 2001, halaman 18, maka makna tafsir cara penulisan judul buku seperti yang tersebut di depan adalah, bahwa M. Amin Abdullah adalah **i-kon ilmu**. Sebagai ikon (baca: *icon*) ilmu, ia telah menawarkan paradigma **(I)NTEGRASI-INTER(KON)EKSI KE(ILMU)AN**. Dalam perspektif *ḥaḍārat an-nas*, gambar *jaring laba-laba* yang dimaksud dalam buku ini bukanlah ‘*ankabūt* yang dianggap sebagai ‘selemah-lemahnya rumah’ oleh al-Qur’an (29:41), tetapi adalah ‘*ankabūt* yang menyelamatkan Nabi Muhammad saw dan Abū Bakar ra ketika bersembunyi di Gua Tsur (9:40). Hubungan antar jaring-jaringnya bermakna *interconnectedness*, sedangkan garis putus-putusnya bermakna *semipermeable*. Tanggal 26 September 2013, IAIN/UIN Sunan Kalijaga merayakan hari jadinya yang ke-62. Kalau cara penulisannya ‘di balik’ menjadi **26**, adalah

tanggal ketika institusi tersebut pertama kalinya diresmikan, yaitu pada tanggal 26 September 1951. Semoga, buku ini bisa menjadi ‘titik balik’ (26 dan 62) kembalinya semangat keilmuan—tidak hanya semangat keagamaan—di UIN Sunan Kalijaga. Semoga, **Universitas Sunan Kalijaga (U-Su-K)** dapat menjadi “Kiblat Ilmu Pengetahuan”, Yogyakarta bisa menjadi “Serambi Madinah”, dan Indonesia bisa menjadi “Kapal Nuh” yang sukses mengarungi ombak globalisasi. Di atas ‘langit’ masih ada ‘Langit’, dan di atas ‘Langit’ masih ada ‘Sang Ada’. SALAM.

Mazhab Donolayan, 23 Juni 2013

Penulis

W.F.R.





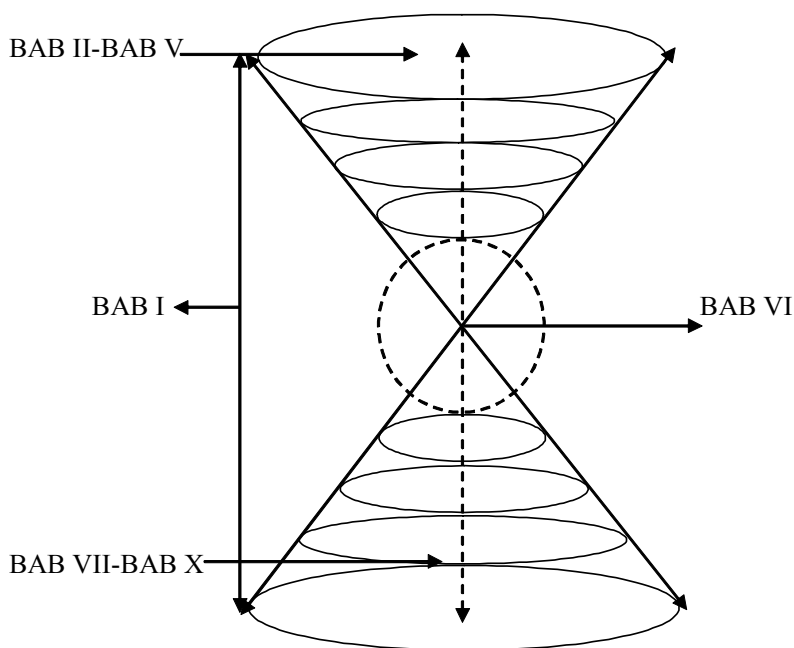
**1988**





## **PARADIGMA INTEGRASI INTERKONEKSI (I-KON): DARI ONTOLOGI KE EPISTEMOLOGI**

Bab sebelumnya (Bab V) telah mengkaji tentang ontologi-filosofis integrasi-interkoneksi, sedangkan bab ini akan membahas tentang epistemologi integrasi-interkoneksi. Struktur penulisan buku *Biografi Intelektual (Bio-In)* ini menggunakan pola “Jam Pasir”, yaitu bentuk yang menggabungkan antara dua pola piramida, yaitu piramida terbalik di bagian atas, bagian titik tengah, dan bentuk piramida di bagian bawah. Bentuk piramida terbalik—deduktif—pertamanya (atas) telah dipresentasikan oleh Bab II sampai Bab V (empat bab); bentuk piramida—induktif—kedua (bawah) dipresentasikan oleh Bab VII sampai Bab X (empat bab). Sedangkan Bab I adalah representasi dari model “Jam Pasir”-nya secara keseluruhan, dan Bab VI ini adalah representasi dari “titik tengah” di antara dua bentuk piramida tersebut.



Gambar 242

## A. Pendekatan Epistemologi Integrasi-Interkoneksi Ilmu

Telah banyak model yang diajukan orang untuk reintegrasi *science* dan *religion*. Model-model itu dapat diklasifikasi dengan menghitung jumlah konsep dasar yang menjadi komponen utama model itu. Jika hanya satu, model itu disebut model *monadik*, jika ada dua, tiga, empat, atau lima komponen, model-model itu masing-masingnya bisa disebut sebagai model-model *diadik*, *triadik*, *tetradik*, dan *pentadik*.<sup>1</sup> Berdasarkan kategorisasi ini, menurut penulis, pemikiran Amin dapat dikategorisasikan telah mengambil bentuk triadik dengan trikotomik *ḥaḍārah*-nya dalam

<sup>1</sup> Armahedi Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi, dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 94.

keilmuan integrasi-interkoneksi,<sup>2</sup> setelah sebelumnya merumuskan model diadik dengan “normativitas” dan “historisitas”-nya.<sup>3</sup>

Tabel 71

Fase Buku	Model		
Diadik	Normativitas	“Creative Tension“	Historisitas
“Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?” (1996)	← →	← →	← →
Triadik	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>
”Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif” (2006)	← →	← →	← →

Sebelum memformalkan—untuk tidak menyebut mematenkan—terma “normativitas” dan “historisitas” pada tahun 1996, tiga tahun sebelumnya, yaitu tahun 1993, dengan mengutip Ian. G. Barbour<sup>4</sup> dan Arkoen,<sup>5</sup> Amin sebenarnya telah memperkenalkan model diadik antara *imānī* atau *believer* dan *historian* atau *scientific* dalam artikelnya yang berjudul *Muhammadiyah dan Nabdatul ‘Ulama: Reorientasi Wawasan Pemikiran Keislaman*. Menurut Amin, dalam perubahan pola pikir manusia era industrialisasi—era industrialisasi ini disebut oleh Alvin Toffler dengan istilah “The Third Wave” atau “Gelombang Ketiga”<sup>6</sup>—dan semakin

<sup>2</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

<sup>3</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

<sup>4</sup> Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torch-book, 1966), hlm. 129.

<sup>5</sup> Muhammad Arkoen, *al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hashīm Ṣālīh (London: Dār as-Sarqī, 1990), hlm. 293-299.

<sup>6</sup> Secara umum, sejarah kehidupan manusia (*human history*) dibagi menjadi tiga gelombang. Gelombang **pertama** adalah dari **masyarakat pemburu** yang nomad menuju masyarakat agrikultur (*from hunter-gatherer to agricultural societies*); gelombang **kedua**

transparannya sekat-sekat agama dan budaya, sudah tiba saatnya umat beragama mengembangkan dan memekarkan dua bentuk pendekatan dan pemahaman terhadap keberagaman manusia, yaitu pendekatan yang bersifat *imāni* (*believer*) dan sekaligus pendekatan *historian* atau *scientific*. Amin sendiri menyebutnya dengan istilah pendekatan “historian” (*muarrikh*)—*farḍu kifāyah*—dan pendekatan “believer” (*mukmin*)—*farḍu ‘ain*—. Sebagaimana yang dikutip oleh Amin, “Muhammad Arkoen menyebut dua pendekatan ini dengan istilah pendekatan *taqlīdiyyah-tā’ifīyyah* dan pendekatan *tārikhiyyah-‘ilmiyyah*. Pendekatan *taqlīdiyyah-tā’ifīyyah* lebih bersifat *a priori*, sarat dengan *truth claim* sehingga bercorak eksklusif dan lebih menekankan finalitas dan pemutlakan suatu ajaran agama, sedangkan pendekatan *tārikhiyyah-‘ilmiyyah* lebih bersifat *a posteriori*, empirik, *open ended*, dialogis, dan toleran tanpa meninggalkan normativitas ajaran agama”.<sup>7</sup>

---

adalah dari **masyarakat agrikultur** menuju masyarakat industri (*from agricultural to industrial ones*); sedangkan gelombang **ketiga** adalah dari **masyarakat industri** menuju masyarakat post-industri. Periode ketiga inilah yang oleh Alvin Toffler disebut dengan *information society*, *information age*, dan juga *post-industrial area*. Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: William Morrow, 1980), hlm. 24. Dalam kacamata Francis Fukuyama, misalnya, pada *gelombang ketiga* ini mengalami *great disruption* (goncangan luar biasa) di tengah-tengah masyarakat yang disebabkan oleh gangguan serius terhadap nilai-nilai sosial yang dianut oleh masyarakat. Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order* (New York: The Free Press, 1999), hlm. 3-5. Sementara itu dalam perspektif ilmu sejarah agama-gama, *gelombang ketiga* ini disebut dengan fase *global*. Menurut Keith Ward, ada empat fase studi terhadap fenomena agama, yaitu: *local (oral)*, *canonical (written)*, *critical (research)*, dan *global (technology)*. Keith Ward, *The Case for Religion* (ttp.: Oxford Press, 2004), hlm. 45.

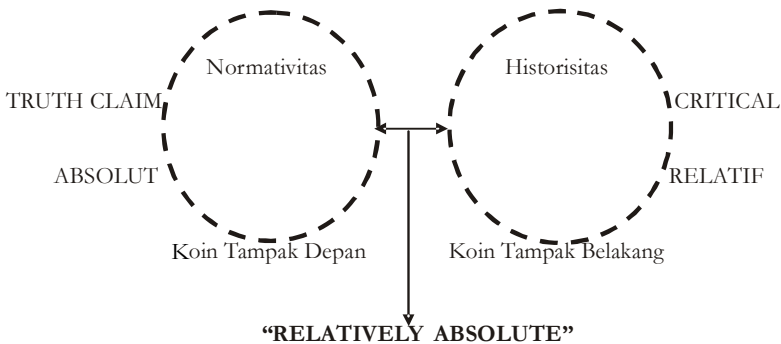
<sup>7</sup> M. Amin Abdullah, “Muhammadiyah dan Nahdatul ‘Ulama: Reorientasi Wawasan Pemikiran Keislaman”, dalam Yunahar Ilyas, M. Masyhur Abadi, dan M. Daru Lalito (eds.), *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wawasan Keislaman* (Yogyakarta, LPPI Press, 1993), hlm. 173; “Islam dan Ilmu Pengetahuan (Sebuah Telaah Epistemologis)”, dalam *Falsafah Kalam*, hlm. 24.

Tabel 72

Filosof	Plato ( <i>Form</i> )	Aristoteles ( <i>Matter</i> )
Aliran Filsafat (Kant)	<i>A Priori</i> “Virtue” (Rasionalisme)	<i>A Posteriori</i> “Happiness” (Empirisisme)
Barbour	<i>Believer</i>	<i>Scientific</i>
Arkoen	<i>Taqfidiyyah-Ta’ifiyyah</i>	<i>Tārikhiyyah-’Ilmiyyah</i>
Fazlur Rahman	<i>Normative Islam</i>	<i>Historical Islam</i>
Thomas Kuhn	<i>Normal Science</i>	<i>Revolutionary Science</i>
Karl Popper	<i>Context of Justification</i>	<i>Context of Discovery</i>
Imre Lakatos	<i>Hard Core</i>	<i>Protective Belt</i>
M. Amin Abdullah	Normativitas ( <i>Mukmin</i> )	Historisitas ( <i>Mu’arrikh</i> )

Menurut Amin, awalnya, hubungan antara dimensi normativitas dan historisitas itu seperti manusia itu sendiri. Keberadaan manusia itu terdiri dari dua sisi, yaitu sisi “normativitas” dan sisi “historisitas”. Ini bisa diibaratkan dengan sebuah koin (mata uang) dengan dua permukaan. Hubungan antara kedua permukaan koin *tidak dapat dipisahkan*, tetapi secara tegas dan jelas *dapat dibedakan*—menurut penulis, kalimat *tidak dapat dipisahkan* inilah yang dimaksud dengan “integrasi”, dan kalimat *dapat dibedakan* inilah yang dimaksud dengan “interkoneksi”; jadi, konsep “integrasi-interkoneksi” itu juga dapat dimisalkan seperti sebuah koin dengan dua permukaan, permukaan “integrasi” dan permukaan “interkoneksi”, kedua istilah ini *tidak dapat dipisahkan* tapi *dapat dibedakan*—. Hubungan antara keduanya bukan seperti dua entitas yang berdiri sendiri-sendiri dan saling berhadap-hadapan, tetapi keduanya teranyam, terjalin dan terrajut sedemikia rupa, sehingga keduanya menyatu dalam satu kesatuan yang kokoh dan kompak. Keberadaan koin tidak dapat dilihat dari hanya satu sisi saja, tetapi dalam waktu yang sama juga ada sisi lainnya. Jadi, di satu sisi ada *truth claim* dalam wilayah normatif, dan di sisi yang lain—dalam waktu yang sama—ia adalah manusia historis yang harus didekati secara historis pula. Jika keduanya dipisahkan, sisi historisitasnya akan jatuh pada relativisme, dan sisi normativitasnya akan jatuh pada absolutisme; dan ini bukan pendekatan *two faces in the one coin*. Selama ini orang sering melakukan pendekatan secara dikotomis dan terpisah.

Padahal, dalam *human being* memang ada *truth claim* dalam wujud panggilan-panggilan etis yang imperatif; dan inilah yang akan membentuk kepribadian sekaligus *worldview* seseorang. Jadi, memang ada *metaphysical bargaining* yang secara eksplisit terdapat dalam ungkapan: *alastu birabbikum? Balā syahidnā*. Karena itulah seseorang punya sifat *truth claim*. Tetapi ini belum menggambarkan *one coin in the two faces*. Sisi lainnya adalah *khalīfah* yang merupakan *historical human being*, dan dengan begitu ia harus relatif. Jadi, ada absolutitas (pen. *rūh*) sekaligus relativitas (pen. *jasad*) dalam diri manusia.<sup>8</sup> Lihat gambar di bawah ini:



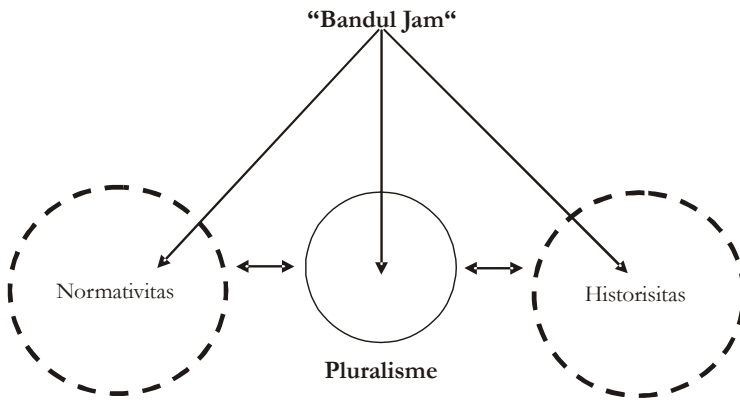
Gambar 243

Selain menjelaskan dengan metafora *coin* dengan dua sisinya, terkait hubungan antara normativitas dan historisitas, Amin juga menggunakan metafora “bandul jam”. Menurut Amin, hubungan antara normativitas dan historisitas atau antara absolutitas dan relativitas tidaklah dikhotomis, tetapi harus bolak-balik. Gerak bolak-balik—bedakan dengan metode Gerak Ganda atau “Double Movement”-nya (“Normative Islam” dan “Historical Islam”) Fazlur Rahman—antara norma-

<sup>8</sup> M. Amin Abdullah, “Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis: Petikan Wawancara redaktur UQ, Budhy Munawar-Rahman dan Arif Subhan dengan M. Amin Abdullah di Yogyakarta dan Jakarta”, *Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, hlm. 73.



tivitas dan historisitas itu agak sulit dipahami, meskipun dalam beberapa hal telah banyak dipraktikkan. Menurut Amin, “Ibarat “bandul jam”, keduanya bisa hidup asal bergerak. Tetapi kalau ia mati, maka ia berhenti pada wilayah historisisme atau relativisme. Selanjutnya, kalau ia akan mati pada wilayah perenialisme, maka ia berhenti pada wilayah absolutisme. Dengan demikian, yang bisa ditawarkan adalah *pluralisme*. Tidak ada lagi pemikiran monolitik yang dapat menyelesaikan persoalan”.<sup>9</sup>

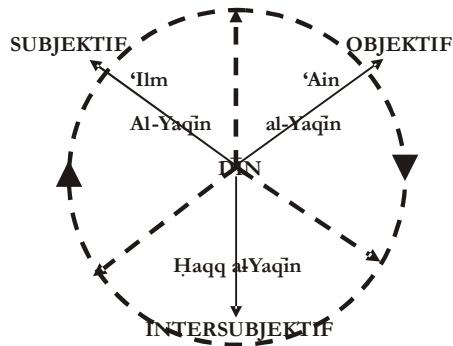


Gambar 244

Menurut Amin, terkait dengan kebenaran dalam wilayah “normativitas”, ada tiga jenis kebenaran dalam filsafat, yaitu: *Pertama*, kebenaran itu ada dan “saya” harus memiliki sepenuhnya. Ini misalnya terlihat dalam sikap kaum fundamentalis dan absolutis. *Kedua*, kebenaran itu diyakini tidak ada, maka “saya” tidak memilikinya. Ini sikap kaum nihilis relativis. *Ketiga*, kebenaran itu memang ada dan hanya sebagian kecil saja yang bisa dimiliki oleh manusia. Pilihan ini, sebagaimana diungkapkan oleh Amin, mirip-mirip dengan tiga jenis keyakinan (kebenaran) dalam *Dīn al-Islām*, yaitu: *‘ilm al-yaqīn*, *‘ain al-yaqīn*, dan *ḥaqq al-yaqīn*. Sikap yang ketiga inilah yang lebih toleran, dibanding dengan dua sebelumnya karena

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 75.

ada “ventilasi” pluralisme-dialogis. Di akhir penjelasannya, Amin menyatakan: “Masalahnya sekarang adalah bagaimana mengembangkan yang terakhir ini (kebenaran ketiga: *ḥaqq al-yaqīn*) dengan bahasa lain”.<sup>10</sup> Menurut penulis, *‘ilm al-yaqīn* bersifat subjektif, *‘ain al-yaqīn* bersifat objektif, dan *ḥaqq al-yaqīn* bersifat intersubjektif.



Gambar 245

Menurut penulis, kalimat Amin yang menarik yang disampaikan tahun 1993 tersebut di atas adalah: “Masalahnya sekarang adalah bagaimana mengembangkan yang terakhir ini (kebenaran ketiga: *ḥaqq al-yaqīn*) dengan bahasa lain”. Terhadap kalimat ini, penulis mencoba mengembangkan yang dimaksud oleh Amin tersebut dengan mengkaitkannya pada sebuah artikel yang ditulisnya tahun 2011 berjudul: *Epistemologi Ilmu Pro(f)etik*. Dalam artikel tersebut, Amin menggarisbawahi pentingnya sikap *‘arīf* (*intersubjektif*) dalam epistemologi *‘irfānī* lebih diutamakan daripada istilah *‘alīm* (*subjektif*), karena *‘alīm* merujuk pada nalar *bayānī*, sedang *‘arīf* lebih merujuk pada tradisi *‘irfānī*<sup>11</sup>—penulis menambahkan, istilah *fāqih* (*objektif*) lebih merujuk pada nalar *burhānī*—. Di sini, penulis mencoba mengkait-

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler?”, disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM Tanggal 28 Juli 2011, hlm. 16.

kannya dengan teori “kebenaran” di atas. Berdasarkan tabel di bawah ini, “kebenaran” dalam wilayah *‘irfānī* atau *‘arīf* yang bersifat intersubjektivitas yang perlu dikembangkan, karena bisa menembus “ventilasi” wilayah normativitas yang subjektif dan wilayah historisitas yang objektif.

Tabel 73

Normativitas (“Truth Claim“) SUBJEKTIF	INTERSUBJEKTIF	Historisitas (“Critical“) OBJEKTIF
<i>‘Ilm al-Yaqīn (Bayānī)- ‘Ālim</i>	<i>Ḥaqq al-Yaqīn (‘Irfānī)- ‘Ārif</i>	<i>‘Ain al-Yaqīn (Burhānī)- Fāqih</i>

Setelah banyak mengkaji tentang diskursus diadik antara normativitas dan historisitas pada tahun 90-an, terutama dalam bukunya tahun 1996 (*Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*), sepuluh tahun kemudian, yaitu tahun 2006, Amin memformalkan model pendekatan triadik, yang disebut dengan *triple ḥadārah*, yaitu *ḥadārat an-naṣ* (normativitas), *ḥadārat al-falsafah*, dan *ḥadārat al-‘ilm* (historisitas). Dengan demikian perlahan tapi pasti, pemikiran Amin dalam rentang satu dasawarsa tersebut telah bergerak dari yang bercorak diadik ke corak triadik. Secara (r)evolutif, model triadik berasal dari diadik, dan model diadik berasal dari model monadik. Model monadik yang telah ditawarkan oleh Amin adalah model “etika tauhidik”. Untuk lebih jelasnya tentang perubahan fase-fase genealogi pemikiran Amin dari waktu ke waktu, untuk selanjutnya dijelaskan secara lebih rinci proses (r)evolusi intelektual seorang Amin Abdullah.

### 1. Dari Monadik Tauhid(ik) ke Diadik Binerik (Normativitas-Historisitas)

Berdasarkan penjelasan sebelumnya di atas, secara ringkas, Amin telah menawarkan model diadik (normativitas dan historisitas) yang kemudian berkembang menjadi triadik (*ḥadārat an-naṣ*, *ḥadārat al-falsafah* na *ḥadārat al-‘ilm*). Model diadik sendiri sebenarnya berasal dari model

monadik, yang disebut oleh Amin pada tahun 2002 dengan istilah (Etika) “Tauhid(ik)”.<sup>12</sup> Model monadik, dalam perspektif Teologi (Ilmu Kalam) disebut dengan “Tauhid”, sedangkan dalam perspektif Filsafat disebut dengan istilah Filsafat Ketuhanan. Menurut Amin, “Ada yang perlu dimengerti saat kita memahami Tuhan (Monadik), yaitu bahwa manusia harus mengerti dan memahami keterbatasan konsepsinya tentang Tuhan, karena tak ada yang bisa mengenal Tuhan kecuali Dia sendiri. Dari sini kita memiliki dua macam pengertian tentang Tuhan, yaitu Tuhan dalam konsepsi manusia dan Tuhan Yang Hakiki yang berada jauh di luar konsepsi manusia. Tuhan dalam konsepsi manusia adalah Tuhan yang dibicarakan, didiskusikan, diperdebatkan lewat *text* maupun lewat *reason*, sedangkan Tuhan Yang Hakiki adalah Tuhan yang tidak bisa dibicarakan baik oleh saya, anda, maupun dia. Karena itulah kita tidak bisa berbicara tentang Dia yang Mutlak-Absolut”.<sup>13</sup> Konsep “Etika Tauhidik”-nya (teo-antroposentrik integralistik) Amin ini harus dibaca dalam konteks konsep penyatuan (*tauhīdiyyah*) antara konsep tauhid akidah dan tauhid sosial, sebagaimana yang termaktub dalam artikelnya tahun 1995 yang berjudul *Reformulasi Baru Pandangan Taubid: Antara Taubid Akidah dan Taubid Sosial*.<sup>14</sup> Tauhid akidah berdimensi ‘teologi’-teosentris dan tauhid sosial berdimensi antropologis-sosial.

---

<sup>12</sup> M. Amin Abdullah, “**Etika Tauhidik** sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

<sup>13</sup> M. Amin Abdullah, “Pengantar”, dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God: Tarian Tuhan* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm v-vi. Buku ini berasal dari kumpulan hasil diskusi dalam pertemuan Matakuliah Filsafat Ketuhanan Program S-2 UGM Yogyakarta, angkatan 2001, di bawah dosen pengampu Prof. Dr. M. Amin Abdullah.

<sup>14</sup> M. Amin Abdullah, “Reformulasi Baru Pandangan Tauhid: Antara Tauhid Akidah dan Tauhid Sosial”, UMY, Yogyakarta, 22-23 Pebruari 1995; *Dinamika Islam Kultural*, hlm. 48-67.

Menurut Amin, “Tuhan dari sudut pandang ketuhanan tidak berubah dan tidak berbeda. Tuhan (Tuhan dalam huruf “T” besar/kapital)—dalam bahasa Filsafat Ilmu disebut dengan istilah “Tuhan Transenden”, sedangkan dalam bahasa Tasawuf Falsafi (Ibn ‘Arabi) disebut dengan istilah “Tuhan Yang *Tanzīb*”—melindungi (agama-agama sebagai) *rahmatan li al-‘ālamīn*. Perbedaan konsepsi dan pemahaman serta penghayatan tentang Tuhan yang berbeda-beda itu (tuhan dalam huruf “t” kecil)—dalam bahasa Filsafat Ilmu disebut dengan istilah “Tuhan Immanen”, sedangkan dalam bahasa Tasawuf Falsafi (Ibn ‘Arabi) disebut dengan istilah “Tuhan Yang *Tasybīh*”, atau Musa Asy’arie menyebutnya dengan istilah “Tuhan Empirik”<sup>15</sup>—justru datang dari ranah sosial. Pada ranah sosial, konsepsi ketuhanan ditransfer oleh manusia ke dalam simbol-simbol yang kasat mata seperti simbol tempat-tempat peribadatan (ritual), simbol kekuatan sosial, simbol keagamaan, dan sebagainya. Tuhan (dalam “T” besar) yang seharusnya *rahmatan li al-‘ālamīn* kemudian menjadi “faktor pemecah belah” dalam tafsiran sejarah tuhan (dalam “t” kecil) ketika level egoisme masing-masing agama itu menjadi akut dan absolut sehingga agama-agama Abrahamik (Yahudi, Nasrani, dan Islam) itu secara bersama-sama dalam sejarah keselamatan tidak lagi bisa bertegur sapa antara satu dengan yang lain”.<sup>16</sup> Jadi, pendekatan normativitas menghendaki pemahaman adanya “Tuhan Yang Hakiki”, sedangkan pendekatan historisitas menghendaki pemahaman “tuhan yang dikon-

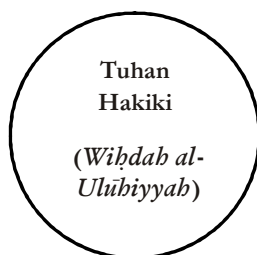
---

<sup>15</sup> Taufiq Pasiak, *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy’arie dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran* (Yogyakarta: C-NET, 2012).

<sup>16</sup> M. Amin Abdullah, “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama”, dalam *Menggugat Tanggung Jawab Agama-agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia: Sebuah Dialog antara Franz Magnis-Suseno, SJ; M. Amin Abdullah; K.H. Said Aqiel Siradj* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 108-109; Lihat juga, M. Amin Abdullah, “Pesan Islam untuk Perdamaian dan Anti Kekerasan”, dalam *Sosiologi Reflektif*, Vol. 3, No. 2, April 2009, hlm. 3-4. Artikel ini pernah disampaikan dalam Sidang Tanwir Muhammadiyah: “Pesan Perdamaian dan Gerakan Kemandirian Bangsa menghadapi Krisis Nasional dan Ketidakadilan Global”, 26-29 Juni 2003, Universitas Muhammadiyah Makassar, Sulawesi Selatan, 27 Juni 2003.

sepsi”. Kedua jenis pemahaman ini harus dianyam sedemikian rupa, agar tidak meninggalkan salah satunya.

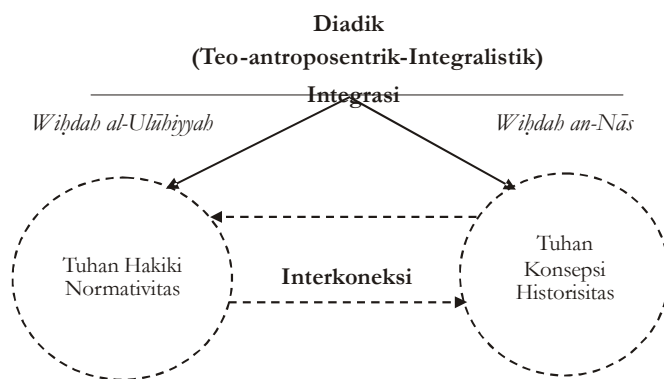
Jadi, menurut penulis, model monadik (dalam perspektif ontologi) ala Amin adalah “Tuhan Hakiki” (*Wiḥḍab al-Ulūbiyyah*) atau “Tuhan” dengan huruf “T” besar itu sendiri, yang telah diinterpretasikan sebagai “tuhan konsepsi dengan huruf “t” kecil” (*Wiḥḍab al-Ilābiyyah*). Interpretasi terhadap interpretasi tentang “tuhan” disebut dengan *Wiḥḍab ar-Rubūbiyyah*. Lihat gambar ini:



**Gambar 246**

Sekali lagi, berdasarkan penjelasan Amin di atas, ada dua jenis pemahaman tentang “Tuhan”, yaitu Tuhan dalam konsepsi (tuhan konsepsi) manusia, adalah Tuhan yang dibicarakan, didiskusikan, diperdebatkan lewat *text* maupun lewat *reason* manusia, sedangkan Tuhan Yang Hakiki (Tuhan Hakiki) adalah Tuhan yang tidak bisa dibicarakan. Dari sini kemudian muncul konsepsi diadik, yaitu: antara “Tuhan Hakiki” dan “tuhan konsepsi” manusia. Pola seperti ini meniscayakan hubungan diadik antara Tuhan (*wiḥḍab al-ulūbiyyah*) dan manusia (*wiḥḍab an-nās*). Konsep “Tuhan Hakiki” yang universal kemudian di-*break down* menjadi dimensi “normativitas” dan konsep “tuhan konsepsi” yang partikular di-*break down* menjadi dimensi “historisitas”. Jadi, untuk memahami secara baik dalam level metafisika, munculnya pendekatan diadik antara normativitas dan historisitas, terlebih dulu harus bisa meng-”clear”-kan dan men-”distinctive”-kan tentang pemahaman antara “Tuhan Hakiki”

dan “tuhan konsepsi” ini. Lihat gambar ini:<sup>17</sup>



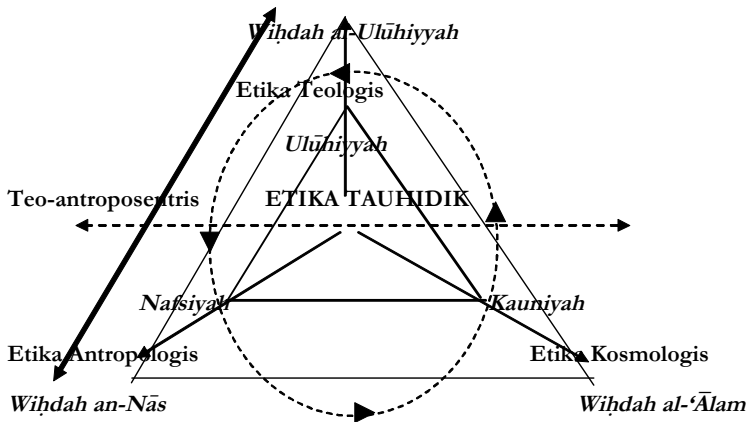
Gambar 247

Tahun 2002, dengan mengusung tema “Etika Tauhidik”, Amin seakan-akan ingin menegaskan posisinya pada model triadik—walaupun sebenarnya dalam pelacakan penulis, sudah sejak tahun 90-an, Amin telah menawarkan model triadik tersebut, walaupun tidak secara tegas disebutkan sebagai model “triadik”—. Menurut Amin,<sup>18</sup> yang dimaksud dengan “etika tauhidik” adalah *wihdah fī kulli syai’*. Yaitu, *wihdah* trikotomik antara *wihdah an-nās*, *wihdah al-ulūbiyyah*, dan *wihdah al-‘ālam*, atau integrasi-interkoneksi antara Tuhan, manusia, dan alam—penulis menyebutnya

<sup>17</sup> Menurut M. Amin Abdullah, untuk menumbuhkan dinamika internal dalam keberagamaan individu maupun kelompok, perlu dibangunnya sebuah mekanisme tarik-menarik yang bersifat dialogis-dialektis-kritis antara kedua wilayah kutub keberagamaan Islam, yakni wilayah kutub historisitas-kekhalfahan dan wilayah kutub normativitas-spiritualitas. Lanjut Amin, kedua wilayah keberagamaan antara normativitas dan historisitas itu harus hidup, ibarat “bandul jam” yang selalu bergerak ke kiri dan ke kanan. Jam akan mati dengan sendirinya, jika sang bandul hanya “terhenti” pada satu sisi saja, baik sisi normativitas maupun sisi historisitas.” M. Amin Abdullah, “Arkoen dan Kritik Nalar Islam”, dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoen* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 19-20.

<sup>18</sup> *Interview* dengan M. Amin Abdullah pada tanggal 27 Mei 2012 lewat SMS.

dengan hubungan triadik antara *tadmīniyyah*, *taqwīmiyyah*, dan *takwīniyyah*; Syahrur<sup>19</sup> menyebutnya dengan istilah: *al-mudawwan*, *al-mu'ansan*, dan *al-mukawwan*—. Ontologi triadik seperti ini akhirnya akan berimplikasi pada bangunan epistemologi dan pro(f)etika, serta aksiologi—lihat bangunan “Laboratorium Masjid UIN Sunan Kalijaga”—. “*World Citizenship* sulit dipahami jika tanpa basis ontologis seperti itu”, kata Amin.



Gambar 248

“Etika Tauhidik” dengan demikian adalah model triadik yang mengkoneksikan antara Tuhan, manusia, dan alam, yang berbasis “kesatuan etik”. Secara tersurat dan eksplisit, Amin menegaskan tentang hal ini dalam kalimat berikut: “**Agama dalam arti luas merupakan wahyu Tuhan** (pen. “Tuhan Hakiki”), **yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan** (pen. *wiḥdah al-ulūhiyyah*), **diri-sendiri** (pen. *wiḥdah an-nās*); **dan lingkungan hidup baik fisik, sosial maupun budaya secara global** (pen. *wiḥdah al-ālam*). Seperangkat aturan-aturan,

<sup>19</sup> Muhammad Syahrur, *Nahwa Uṣūlīn Jaḍīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah: al-Waṣīyyah - al-Iṣṣ - al-Qanwāmah - at-Ta’addudīyyah - al-Libās* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000), hlm. 12.



nilai-nilai umum, dan prinsip-prinsip dasar inilah yang sebenarnya disebut “Syari’ah”—pen. hubungan diadik antara normativitas dan historisitas, dalam perspektif hukum Islam disebut dengan hubungan diadik antara Syari’ah dan Fiqih—. Kitab suci al-Qur’an merupakan petunjuk etika, moral, akhlak, kebijaksanaan dan dapat menjadi “Teologi Ilmu” serta *Grand Theory* ilmu”.<sup>20</sup> Misalnya, salah satu contoh artikel Amin yang secara tersurat telah menggunakan pola triadik (etika tauhidik), yang ditulis tahun 1991 adalah: *Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis Dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan*.<sup>21</sup> Dalam artikel tersebut, Amin telah mengkoneksikan antara etika teologis (*wiḥdah al-ulūbiyyah*), etika antropologis (*wiḥdah an-nās*), dan etika kosmologis (*wiḥdah al-’ālam*), yaitu lingkungan. Oleh karenanya menurut penulis, rajutan ketiganya seharusnya tidak disebut dengan istilah *teo-antroposentrik-integralistik*, seperti yang diusulkan oleh Amin, tetapi sebaiknya menjadi *teo-antropo-kosmosentrik-integralistik*.

Konsep *teoantroposentrik-integralistik* sendiri yang telah dikembangkan oleh Amin, yang berasal dari Kuntowijoyo tersebut (berasal dari konsep *humanisme-teosentris*),<sup>22</sup> tidak persis sama, sebab model *teoantroposentrik-integralistik*-nya Amin mempunyai pilar triadik, sementara

---

<sup>20</sup> Abdullah, “Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, hlm. 29.

<sup>21</sup> M. Amin Abdullah, “Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis Dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan”, disampaikan dalam *Seminar Lingkungan Hidup*, yang diselenggarakan oleh Yayasan Bina Dharma, Salatiga 26-29 November 1991, dalam rangka Dies Natalis ke-35 Universitas Kristen Satya Wacana. Satu tahun kemudian, artikel ini diterbitkan di dalam Jurnal *al-Jami’ah* No. 49 Tahun 1992.

<sup>22</sup> Teoantroposentrisme: Agama memang mengklaim sebagai sumber kebenaran etika, hukum, kebijaksanaan, dan sedikit pengetahuan. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi, sumber pengetahuan itu ada dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain *teoantroposentrisme*. Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 54.

*teoantroposentrik-integralistik*-nya Kunto masih berpilar diadik. Dengan mengutip Surat al-Fuṣṣilat (41) ayat 53, Kunto membagi ilmu menjadi tiga, yaitu: ilmu *kauniyah* yang berkaitan dengan hukum alam, ilmu *qauliyah* yang berkaitan dengan hukum Tuhan, dan ilmu *nafsiyah* yang berhubungan dengan makna, nilai, dan kesadaran.<sup>23</sup> Namun menurut Amin, pilar *qauliyah* dan *nafsiyah* di atas, hanyalah satu entitas, yaitu *wiḥdah an-nās*—menurut analisa penulis, Amin memasukkan pilar *qauliyah* sebagai dimensi *wiḥdah an-nās*, sebab *qauliyah* masih berkaitan dengan interpretasi manusia (*Kalām Allāh* dan *qaul* manusia), terutama jika dibaca dengan metode *triangle* hermeneutika—. Jadi belum triadik, alias masih diadik. Lihat tabel di bawah ini:

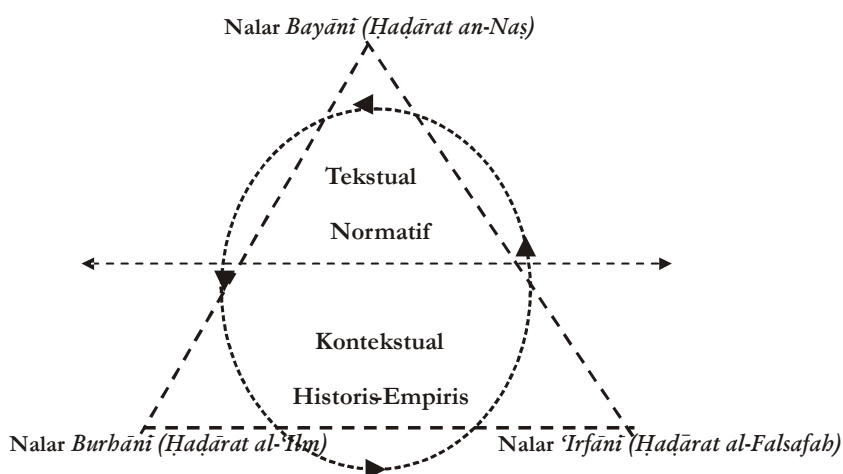
Tabel 74

Teoantroposentrik-Integralistik Teo-antroposentrik (INTERKONEKSI)-Integralistik (INTEGRASI)	
Kuntowijoyo (Etika Profetik)	M. Amin Abdullah (Etika Tauhidik—Pro[f]etik)
	<i>Wiḥdah al-Ulūhiyyah</i>
<i>Qauliyah Nafsiyyah</i>	<i>Wiḥdah an-Nās</i>
<i>Kauniyah</i>	<i>Wiḥdah al-'Ālam</i>
Diadik	Triadik

Demikianlah secara singkat penjelasan tentang proses sirkularistik evolutif pemikiran Amin, dari monadik, ke diadik, hingga ke triadik. Untuk selanjutnya akan dijelaskan secara detail proses-proses transformasi keilmuan tersebut. Jika model triadik telah mengkristalisasi menjadi trikotomik *ḥaḍārah*, yaitu: *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah wa ḥaḍārat al-*

<sup>23</sup> Kuntowijoyo, “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora Dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 65.

*'ilm*, maka model diadik, yang menjadi embrio model triadik tersebut di atas, juga telah mengkristalisasi menjadi model diadik antara normativitas dan historisitas. Dengan meminjam pola epistemologi trikotomik Jābirī (*bayānī, 'irfānī wa burhānī*), Amin kemudian mengkoneksikan dua model tersebut (diadik: normativitas dan historisitas; triadik: *ḥaḍārat an-naṣ, ḥaḍārat al-falsafah wa ḥaḍārat al-'ilm*) dengan menggunakan metode sirkular-hermeneutika, misalnya dalam artikelnya yang berjudul: *at-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*. Lihat gambar ini:<sup>24</sup>



Gambar 249

Misalnya, tahun 1995 (enam tahun sebelumnya dari tahun 2001), dalam artikelnya yang berjudul: *Telaah Hermeneutis Terhadap Masyarakat Muslim Indonesia*—Artikel ini ditulis satu tahun sebelum terbitnya buku *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* pada tahun 1996; artikel di atas

<sup>24</sup> M. Amin Abdullah, “at-Ta’wil al-’Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Panafsiran Kitab Suci”, dalam *Jurnal al-Jami’ah* No. 39, 2001, hlm. 387. Di lingkungan komunitas umat Islam yang pluralistik, dan lebih-lebih dalam era multikultural-multireligius secara ekstern, hubungan yang baik antara ketiganya (*bayānī, irfānī, dan burhānī*) adalah hubungan atau relasi yang berbentuk sirkular.

tidak dimuat di dalam buku tersebut; padahal, artikel itu sebenarnya dapat dijadikan pintu masuk untuk memahami konteks lahirnya pola diadik normativitas dan historisitas—, Amin telah mencoba menggunakan metode hermeneutik untuk mengkoneksikan hubungan diadik antara normativitas dan historisitas. Ternyata, konsep normativitas dan historisitas sendiri juga tidak bisa dilepaskan dari benih-benih interkoneksi diskursus antara “politik” (*taṭbīq wa tajdīd*) dan “falsafah keilmuan” (*high tradition* [universalitas] dan *low tradition* [partikularitas]).

Hubungan diadik antara normativitas dan historisitas atau antara sakralitas dan profanitas—dalam konteks hukum Islam disebut dengan istilah “syari’ah” (sakralitas) dan “fiqh” (profanitas)<sup>25</sup>—harus dibaca dalam konteks reinterpretasi, reaktualisasi, reorientasi, revitalisasi, kontekstualisasi. Istilah-istilah lain yang masih mempunyai kandungan makna yang relatif sama adalah: Islam Transformatif, Islam Intelektual, Islam Substansial, dan lain-lain. Masih menurut Amin, “Di samping itu, normativitas dan historisitas juga harus dibaca dalam konteks perjumpaan antara Islam (Timur) dan Barat. Perjumpaan keduanya akhirnya menciptakan *creative tension* (ketegangan yang bersifat kreatif). Jika dahulu kebudayaan Islam pernah memberikan andil dalam mengukir sejarah perjalanan dunia selama tujuh abad (dari abad ke-7 sampai abad ke-14),

---

<sup>25</sup> Lihat misalnya, Akh. Minhaji, “Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial”, dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada Fakultas Syari’ah* di Hadapan Rapat Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 25 September 2004. Tulisan ini ingin mengintegrasikan antara pendekatan teologis-normatif-deduktif (“Aristoteliana Logic”) dan empiris-historis-induktif (“Hegelian Logic”). Amin menyebutnya dengan istilah “normativitas” dan “historisitas”; Mukti Ali menyebutnya dengan istilah “scientific-cum-doctriner”. Dalam pola ini, Atho Mudzhar, misalnya, berdiri di atas pendekatan jenis kedua, yaitu *scientific approach*. Lihat, Atho Mudzhar, “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi”, dalam *Pidato Guru Besar*, 15 September 1999. Dalam dua arus pendekatan ini, Minhaji nampaknya masih berada di jalur kedua, yaitu pendekatan induktif, dengan menawarkan model **“Social History Approach to Islamic Law”** (bedakan dengan Atho Mudzhar yang menggunakan istilah **“Social Approach to Islamic Law”**).

dan kemudian tenggelam dalam masa lima abad terakhir (abad ke-15 sampai abad ke-19), maka mengapa mereka tidak dapat menyumbangkan sesuatu lagi pada peradaban dunia sekarang ini? Dalam konteks inilah, konsep *I'ādah al-Islām* pada akhir abad ke-19 dan ke-20 diletakkan”.<sup>26</sup>

Lanjut Amin, “*T'ādah al-Islām* tersebut, pada garis besarnya, khususnya, yang pernah berlaku di Mesir, misalnya, terpola menjadi dua aliran pemikiran. Yang *pertama*, adalah dengan cara menekankan perlunya *Tajdīd al-Fahm* (memperbarui pemahaman Islam). Model pertama ini dimotori oleh Muhammad ‘Abduh. Baginya, kebudayaan (*ḥadārāh*) jauh lebih luas dari fiqih, akidah maupun akhlak. Dengan kata lain, aliran ini ingin menekankan nilai-nilai dasar dan prinsip-prinsip dasar keagamaan Islam yang esensi sajalah—dalam bahasa Filsafat Ilmu disebut dengan istilah-istilah berikut ini: universalitas, *pure science*, *essence*, dan sebagainya—yang perlu dipertahankan, lantaran keterkaitannya dengan ruang (*space*) dan waktu (*time*). Sedangkan yang *kedua* adalah aliran *Tatbīq asy-Syarī'ah*, yang dimotori oleh Rasyīd Riḍā (yang juga salah seorang murid Muhammad ‘Abduh), namun lebih diwarnai oleh pemikiran Ibn Taimiyah (w. 1328). Kedua jenis pemikiran tersebut juga sering disebut dengan pemikiran non-tekstualis dan tekstualis”<sup>27</sup>—historisitas dan normativitas—.

Amin kemudian nampaknya ingin membawa diskursus tentang *tajdīd* dan *tatbīq* yang bernuansa “politis” tersebut di atas ke ranah yang lebih “filosofis” (keilmuan).<sup>28</sup> Menurut Amin, pola *tatbīq* (normativitas) hanya akan dapat berjalan di pusat (*centre*) kebudayaan Islam, yakni, wilayah di tempat Ka’bah berada. Semakin jauh lokasi kebudayaan Islam dari pusat kota Makkah-Madinah, maka akan semakin sulit pula program *tatbīq* tersebut dapat dilaksanakan. Semakin jauh wilayah kebudayaan Islam yang pluralistik dari sentral, maka para pendukung dan simpatisan

---

<sup>26</sup> M. Amin Abdullah, “Telaah Hermeneutis Terhadap Masyarakat Muslim Indonesia”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk (eds.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 538.

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 540.

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 541.

Islam akan memilih pola *tajdīd* (historisitas)—dalam konteks *Religious studies*, Amin memberikan perumpamaan “sinar” sebagai dimensi normativitas (barangkali identik dengan *taṭbīq*) dan “pendaran sinar seperti warna merah, jingga, ungu, dan sebagainya dalam dimensi historisitas (*tajdīd*)—.<sup>29</sup>

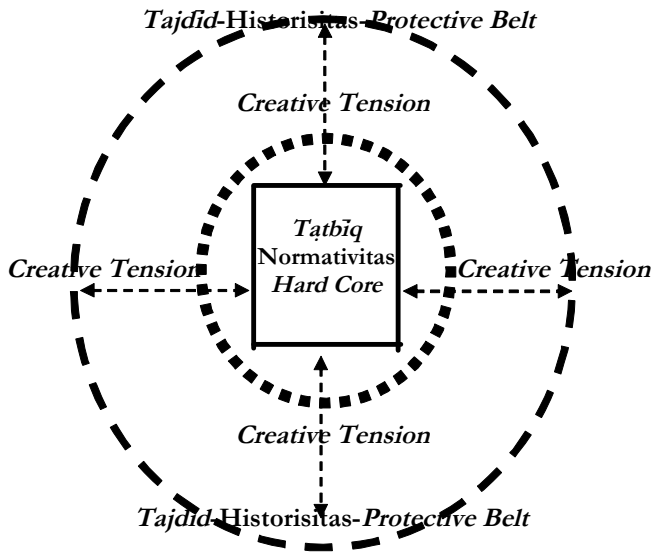
Dalam bahasa kajian antropologi, apa yang terjadi di pusat—dalam bahasa Imre Lakatos, yang juga sering dikutip oleh Amin, disebut dengan istilah “hard core”<sup>30</sup>—kebudayaan Islam (*taṭbīq*-normativitas), biasa disebut sebagai wilayah *high* atau *great tradition*, sedangkan berbagai kebudayaan (*ḥaḍārah*) Islam yang mengitari wilayah pusat tersebut—dalam bahasa Imre Lakatos, yang juga sering dikutip oleh Amin, disebut dengan istilah “protective belt”—, yakni kebudayaan yang jauh dari pusat adalah wilayah yang masuk dalam *low* atau *little tradition* (*tajdīd*-historisitas). Hubungan antara kedua bentuk kebudayaan tersebut, menurut Amin, bersifat tarik menarik, sehingga masing-masing mempunyai kadar keabsahannya sendiri. Terjadi dialog yang intensif antara keduanya, sehingga *high tradition* (*taṭbīq*-normativitas-*hard core*) tidak bisa menegasikan, apalagi menghilangkan keberadaan dan keabsahan *low tradition* (*tajdīd*-historisitas-*protective belt*), dan begitu pula sebaliknya.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> M. Amin Abdullah, “Tinjauan Antropologis-Fenomenologis Keberagamaan Manusia: Sumbangan Pendekatan Filsafat Untuk Studi Agama-agama”, dalam Djam’annuri dkk (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (Yogyakarta: Suka Press, 1993), hlm. 523.

<sup>30</sup> M. Amin Abdullah, “Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science”, dalam *al-Jam’iah*, No. 61, Tahun 1998.

<sup>31</sup> Abdullah, *Telaah Hermeneutis*, hlm. 542.

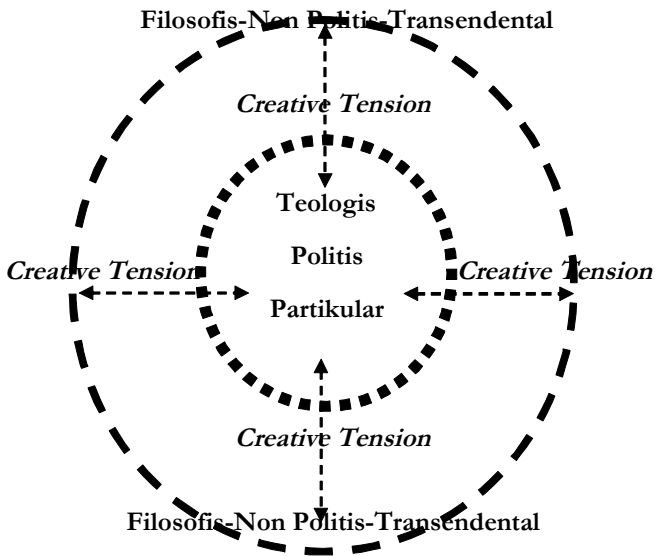


Gambar 250

Dengan kata lain, berdasarkan gambar di atas, pendekatan *tatbiq* lebih mengutamakan pendekatan teologis-normatif (yang lebih menggarisbawahi suatu pemahaman bahwa konsepsi agama dan lebih-lebih praktik-praktik ritual-keagamaan antara agama yang satu dan agama yang lainnya adalah berbeda), sedangkan pendekatan *tajdid* lebih menekankan pendekatan yang bersifat filosofis-historis. Dalam metafora “spider web”, *tatbiq*-normatifnya diisi oleh al-Qur’an dan as-Sunnah, *tajdid*-historisnya diisi oleh *Islamic religious sciences, social sciences, natural sciences, dan humanities*. Sedangkan *creative tension*-nya—*creative imagination*—diisi oleh *methods and approaches*. Dengan “pintu masuk” pendekatan epistemologis inilah, Amin mencoba mengkoneksikan keduanya. Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer di Indonesia, misalnya, alur pemikiran *tajdid* lebih bersifat substansial-kontekstual-filosofis, sedang pemahaman *tatbiq* lebih bersifat tekstual-skriptual-teologis.<sup>32</sup> Dengan kalimat, lain, pola *tajdid* lebih bersifat

<sup>32</sup> Tiga ciri pendekatan teologis yang tidak bisa terpisah antara yang satu dan lainnya, yaitu: *commitment* (pemihakan), *involvement* (keterlibatan), dan selalu menggunakan

filosofis-non politis-transendental, sedangkan pola *taṭbīq* lebih bersifat teologis-politis-partikular.<sup>33</sup> Disinilah nampak posisi Amin, yaitu ia ingin membawa ranah diskursus tentang **epistemologi-politis** ke wilayah **epistemologi-filosofis (keilmuan)**. Lihat gambar ini:



Gambar 251

Amin kemudian menawarkan bentuk dialogis-dialektis-hermeneutis, terkait dengan hubungan antara normativitas (*taṭbīq*) dan historisitas (*tajdīd*). Yaitu hubungan yang saling memperteguh, memperkuat sekaligus juga mengoreksi dan mengkritik yang lain. Dengan begitu corak pemahaman yang bersifat hermeneutis, dalam arti upaya pemahaman yang bergerak bolak-balik secara dinamis antara dua wilayah tersebut—reaktualisasi, revitalisasi, dan sebagainya—lebih dipentingkan dari pada

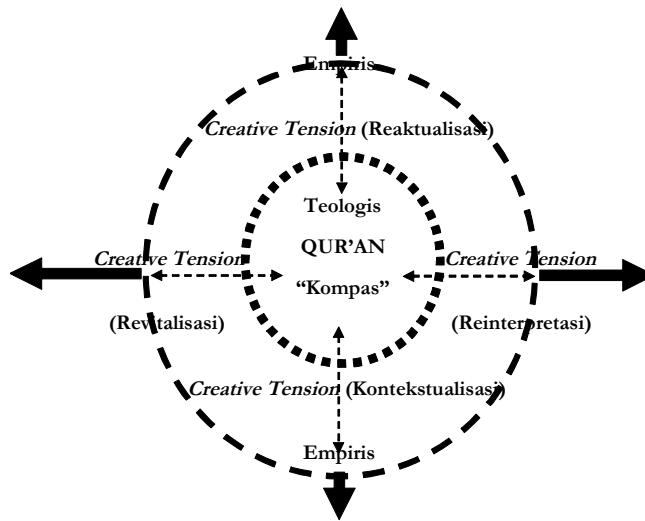
---

bahasa pelaku (*actor*) dan bukannya bahasa pengamat (*spectator*). Lebih lanjut lihat Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torch Books, 1966), hlm. 219-220.

<sup>33</sup> Abdullah, *Telaah Hermeneutis*, hlm. 543.



bentuk-bentuk pemahaman yang lain. Kontekstualisasi dan reaktualisasi mengandaikan adanya hubungan dialogis-hermeneutis, antara dataran normativitas nilai-nilai al-Qur'an yang sesungguhnya bersifat universal-transendental-transkultural dan historisitas keberagamaan Islam yang bersifat partikular-kultural-sosiologis tersebut. Amin kemudian membuat sebuah hipotesa, bahwa: **“Nilai-nilai fundamental al-Qur'an yang bersifat universal-transendental, jika tidak dipraktikkan dalam alam kongkrit akan merupakan slogan yang kosong belaka; sedangkan tindakan yang bersifat partikular-immanen yang tidak disertai pertimbangan nilai-nilai fundamental al-Qur'an akan bisa berjalan tanpa kompas”**.<sup>34</sup> Penjelasan ini sangat terkait erat dengan model “spider web” yang telah digagas oleh Amin, di mana posisi al-Qur'an dan as-Sunnah ibarat seperti “kompas” yang dimaksud.

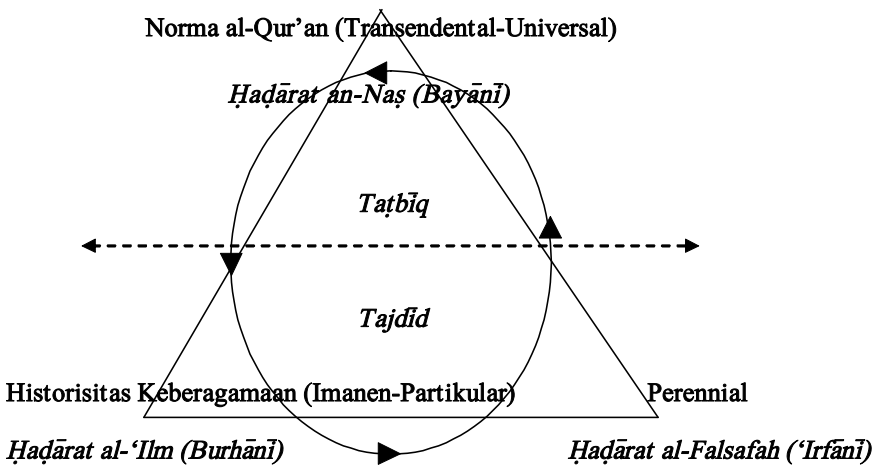


Gambar 252

<sup>34</sup> *Ibid.*, hlm. 550.

Amin kemudian mengembangkan pola hubungan diadik antara normativitas dan historisitas tersebut di atas menuju ke pola triadik, dengan menambahkan pilar ketiga, yaitu: pilar “perennial”—yang identik dengan epistemologi *‘irfānī* ala al-Jābirī—. Perhatikan kalimat yang penulis kutipkan dari artikel Amin di atas:<sup>35</sup>

“Realitas fenomena keberagamaan Islam di tanah air—dengan segala kekurangan dan kelebihan—sangat menarik. Budaya dan masyarakat Indonesia yang pluralistik dan kebetulan jauh dari wilayah titik pusat *high tradition (taṭbīq)*—Ka’bah—selalu memerlukan *tajdīd al-fahm* dalam gerak bentuk bola dialogis-dialektis-hermeneutis, **antara wilayah nilai-nilai dan norma-norma al-Qur’an yang bersifat transcendental-universal (pen. epistemologi *bayānī-ḥaḍārat an-naṣ*) dan wilayah historisitas keberagamaan Islam yang bersifat kongkrit-partikular dalam wilayah *low tradition* (pen. epistemologi *burhānī-ḥaḍārat al-‘ilm*).** Agenda kerja kontekstualisasi, reaktualisasi, reinterpretasi—yang dalam buku “Biografi Intelektual” ini disepadankan dengan paradigma Integrasi-Interkoneksi—adalah agenda pekerjaan rumah yang bersifat “perennial” (pen. epistemologi *‘irfānī-ḥaḍārat al-falsafah*)”.



Gambar 253

<sup>35</sup> *Ibid.*, hlm. 552.

Berdasarkan penjelasan di atas, terkait dengan pola hubungan diadik antara *tajdid* (historisitas) dan *tatbiq* (normativitas) yang sangat bernuansa “politis”, Amin ingin membawanya ke wilayah yang lebih “filosofis” (keilmuan). Amin kemudian mengembangkan pola hubungan antara normativitas dan historisitas tersebut—plus “perennialitas”—, yang bercorak “epistemologi-politis” ke ranah “epistemologi-filosofis” (keilmuan) dengan “PKL Programme”-nya. Salah satu artikelnya yang sangat serius mengkaji tentang “PKL Programme” ini adalah: *Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science* yang ditulisnya tahun 1997, dua (2) tahun kemudian (1995-1997), di Kanada.

Ketika mengikuti program post-doktoral di Kanada tahun 1997-1998, Amin sudah mulai memikirkan masa depan IAIN, yang rencananya akan dikonversi menjadi UIN. Yang dipikirkan Amin saat itu adalah membangun desain keilmuan baru yang sesuai dengan UIN. Sebagai bentuk pertanggungjawaban moral dan intelektualnya kepada masa depan IAIN/UIN, terutama terkait dengan pencarian model bangunan keilmuan integratif UIN Sunan Kalijaga, Amin menuangkannya dalam sebuah makalah yang berjudul *Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science*<sup>36</sup> di atas. Makalah ini kemudian dimuat di Jurnal *al-Jami’ab* No. 61 Tahun 1998, halaman 1-26. Sederhananya, artikel atau makalah di atas ingin menjelaskan tentang ilmu-ilmu keislaman, diungkapkan kembali dengan menggunakan bahasa Filsafat Ilmu kontemporer, yang ditunjukkan dalam tulisan-tulisan (P)opper, (K)uhn, (L)akatos, dan sebagainya.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Respon dan sumbangan akademik terhadap bergulirnya wacana tentang perlunya pengembangan beberapa IAIN menjadi UIN di tengah masyarakat Indonesia pada tahun 1997-an, Amin menuangkannya dalam artikel di atas. Artikel tersebut kemudian diterjemahkan oleh Dra. Syamsiatun MA., dosen Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga ke dalam bahasa Indonesia. Terjemahan artikel tersebut adalah: “Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis?: Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman”. Artikel ini kemudian dimuat di buku M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 26-67.

<sup>37</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 30.

Tabel 75

(P)opper	<i>Context of Justification</i>	<i>Context of Discovery</i>
(K)uhn	<i>Normal Science</i>	<i>Revolutionary Science</i>
(L)akatos	<i>Hard Core</i>	<i>Protective Belt</i>
M. Amin Abdullah	<b>NORMATIVITAS</b>	<b>HISTORISITAS</b>

Berdasarkan artikel di atas, Amin nampaknya ingin menggunakan metodologi Popper, Kuhn, dan Lakatos tentang hubungan biner antara *context of justification* dan *context of discovery*, *normal science* dan *revolutionary science*, *hard core* dan *protective belt*, sebagai titik beranjak untuk mereformulasi ulang paradigma ilmu-ilmu keislaman dan keagamaan, terutama terkait dengan hubungan diadik antara normativitas dan historisitas. Terkait dengan Thomas Kuhn, misalnya, pada sebuah artikelnya yang disampaikan pada bulan Juni tahun 1991 berjudul *Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis*,<sup>38</sup> Amin sebenarnya telah mengutip pendapat Kuhn tersebut dalam format adanya “paradigm shift”. Dalam makalah tersebut, Amin ingin meninjau pergumulan filosofis yang menandai adanya “paradigm shift” dalam metode pemikiran filsafat abad ke-20 yang bercorak positivistik ke hermeneutik. Amin kemudian ingin melihat tinjauan ilmu agama terhadap metode filsafat tersebut, lantaran “agama” mempunyai paradigmanya sendiri.

Menurut Amin, dengan munculnya Kuhn, ide *commensurability* menjadi kurang relevan. Adanya *normal* dan *revolutionary science* sangat memberi inspirasi pada generasi ilmuwan berikutnya untuk merumuskan kembali paradigma metodologi penelitiannya. Ternyata, adagium yang dilontarkan oleh golongan positivisme bahwa “*nothing new under the sun*”, karena semuanya telah ditemukan oleh para penemu teori-teori besar

---

<sup>38</sup> M. Amin Abdullah, “Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis”, disampaikan dalam *Simposium Metodologi Penelitian Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM dan Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, 27-28 Juni 1991, hlm. 82-93.

terdahulu dapat dipatahkan. Adanya *revolutionary science* membuktikan bahwa di sana masih banyak “*something new under the sun*”. Hal ini tergantung pada faktor subjektifitas, sejarah dan kreativitas manusia dalam menatap tatanan kehidupan, masyarakat dan alam yang sudah mapan.

Menurut Amin, “Dalam sejarah filsafat, metodologi “paradigm shift” yang telah dikembangkan oleh Kuhn mendapat pengaruh kuat dari Wittgenstein. Wittgenstein telah meninggalkan “Picture Theory” yang dipertahankan dalam *Tractatus-Logico-Philosophicus*. Dalam teorinya itu, Wittgenstein beranggapan bahwa akal manusia adalah sebagai “representasi dari pada alam”. Antara akal dan alam harus ada hubungan yang tepat. Tugas akal tidak lain adalah untuk menggambarkan “external world” dengan setepat-tepatnya. Antara yang benar dan yang salah dapat dengan mudah diketahui lewat prinsip verifikasi. Dengan berpedoman secara ketat kepada prinsip verifikasi seperti itu, maka banyak pengalaman manusia yang tereduksi bahkan dihilangkan sama sekali dari kalkulasi pengalaman manusia yang “meaningful”. Pengalamana kejiwaan manusia yang sangat kaya tidak mendapat tempat yang sewajarnya dalam konteks verifikasi tersebut. Tetapi, masih dalam pemikiran periode pertama itu, Wittgenstein sendiri mentok dalam menghadapi kenyataan adanya “unsayable things” atau pengalaman mistik. Ternyata, pengalaman yang tak terkatakan ini tidak bisa dicakup dalam *Picture Theory*nya”.<sup>39</sup>

Lanjut Amin, “Lantaran mentok seperti itu, maka dalam karya berikutnya *The Philosophical Investigations*, Wittgenstein merubah metode pendekatan filsafatnya. Dia mengajukan teori “language game” yang agaknya lebih bisa menampung segala macam pengalaman manusia yang amat kaya. Dalam teori terbarunya ini, tidak ada pengalaman manusia yang perlu dicoret lagi dari daftar pengalaman manusia yang “meaningful”. Semua pengalaman manusia adalah “meaningful”, termasuk di dalamnya metafisika, etika maupun agama”. Amin kemudian membawa konsep ini ke ranah pertemuan antara *religion (normativitas) and science*

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, hlm. 85.

(*historisitas*), bahwa tidak ada ilmu apapun, baik ilmu umum atau ilmu agama yang perlu dicoret lagi dari daftar ilmu-ilmu manusia yang “meaningful”. Hanya, wilayah permainan bahasanya yang berbeda. Wilayah permainan bahasa ilmu pengetahuan berbeda dari wilayah permainan bahasa agama. Kedua wilayah permainan bahasa ini tidak bisa dicampur aduk, apalagi kalau sampai yang satu menggeser yang lain. Ibarat orang main catur, jalannya pion raja adalah berbeda dari jalannya pion kuda. Masing-masing mempunyai wilayah keabsahannya sendiri. Jangan melamun akan adanya suatu pemahaman yang universal, yang menghilangkan warna dan ciri khas budaya masing-masing. Yang ada adalah *family resemblance*.” Konsep *family resemblance* inilah, yang menjadi salah satu inspirasi konsep “integrasi (universalisme)-interkoneksi (partikularisme). Jika prinsip normativitas bersifat universal, maka prinsip historisitas lebih bersifat partikular.

Pada tahun 1995, dalam artikelnya yang berjudul *Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan*,<sup>40</sup> Amin kemudian mencoba membawa kajian normativitas dan historisitas ke diskursus filsafat keilmuan tentang “normal science” dan “revolutionary science”-nya Thomas Kuhn. Menurut Amin, jika *shifting paradigm* (pergeseran gugusan pemikiran) dari wilayah “normal science” ke wilayah “revolutionary science” tidak dimungkinkan, maka sebenarnya predikat “studies” (pengkajian) tidak tepat lagi dikenakan kepadanya. Barangkali, ia lebih tepat disebut sebagai “Islamic doctrine” (pengajian) atau dogma. Jika konsep ini penulis aplikasikan dalam trikotomik keilmuan yang telah digagas oleh Amin, yaitu: *’Ulūm ad-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmīyah*, maka susunannya menjadi seperti berikut ini:

---

<sup>40</sup> M. Amin Abdullah, “Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, dalam *al-Jami’ab*, No. 58, Tahun 1995, hlm. 84.

Tabel 76

<i>Normal Science</i>	<i>‘Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge)</i> Pengajian
<i>Revolutionary Science</i>	<i>Al-Fikr al-Islāmī (Islamic Thought)</i> Pemikiran
	<i>Dirāsah Islāmīyah (Islamic Studies)</i> Pengkajian

Apabila kita melacak sejarah jauh ke belakang, untuk pertama kalinya, secara eksplisit-formalistik, Amin menggunakan istilah “normativitas” dan “historisitas” secara berpasangan (integrasi) adalah pada tahun 1994, sebelum kemudian di”paten”kannya dua (2) tahun kemudian dalam judul bukunya *Studi Agama: Normativitas atau Historisits?* pada tahun 1996. Dalam sebuah tulisannya yang disampaikan dalam *Seminar Terbatas Pengembangan Studi Keislaman pada PTAIS*, Dirbinperta Islam, Departemen Agama, di Kampus Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), tanggal 9-10 Mei 1994, Amin menjelaskan sebagai berikut:<sup>41</sup>

“Seperti disinyalir oleh *Kerangka Acuan Seminar Terbatas Pengembangan Studi Keislaman pada Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta*, bahwa Studi Keislaman, aturannya, memang tidaklah hanya sekedar sebagai kegiatan “pengajian” yang diselenggarakan secara klasikal, namun dituntut lebih dari itu. Jika penyelenggaraan dan penyampaian *Islamic Studies* atau *Dirāsah Islāmīyah* hanya seperti mendengarkan dakwah keagamaan di dalam kelas, lalu apa bedanya dengan kegiatan pengajian dan dakwah yang sudah ramai diselenggarakan di luar bangku sekolah? Merespon sinyalemen tersebut, menurut hemat penulis (Amin), pangkal tolak kesulitan pengembangan *scope* wilayah *Islamic Studies* atau *Dirāsah Islāmīyah* berakar pada kesukaran membedakan secara jernih dan tegas batas-batas antara “**normativitas**” dan “**historisitas**” keberagamaan manusia, lebih-lebih dalam wilayah keberagamaan Islam”.

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 88.

Menurut penulis, konsep dan istilah “normativitas” dan “historisitas” sendiri sebenarnya berasal dari pengaruh pemikir Muslim kontemporer, dua diantaranya adalah Fazlur Rahman (“Normative Islam” dan “Historical Islam”) dan Muhammad Arkoen. Amin kemudian mengutip pendapat Arkoen, misalnya, dengan mengatakan bahwa: “Menurut pengamatan Prof. M. Arkoun, guru besar *Islamic Thought* di Sorbon, Perancis, sejak abad ke-12 sampai abad ke-19, bahkan hingga sekarang (saat itu tahun 1994), terjadi proses apa yang oleh Arkoun disebut sebagai *taqdīs al-afkār ad-dīnī* (pensakralan pemikiran keagamaan)—semacam “normal science”—, sehingga pemikiran keagamaan manusia Muslim seolah-olah menjadi *taken for granted*, dan *gairu qabilin li an-niqās*, serta *immune* untuk dikaji secara kritis historis-ilmiah”.<sup>42</sup> Lanjut Amin, “Proses ini pula yang disebut oleh Fazlur Rahman sebagai proses “ortodoksi”,<sup>43</sup>—bedakan dengan istilah “ortopraksi”—sehingga tanpa disadari terjadi proses pencampuran dan ketertumpangtindihan antara dimensi “historisitas” kekhalifahan, yang aturannya bersifat historis-empiris berubah-ubah, dan “normativitas” Islam yang *ṣālīh li kulli zamān wa makān*”.

Proses reduksi keberagamaan manusia ke arah yang lebih bersifat historis-empiris tersebut memang tidak mungkin bisa dihindari sama sekali, sehingga sulit juga untuk dipersalahkan secara sepihak dengan begitu saja. Menurut Amin, Arkoen belum banyak menyinggung cara pemecahan masalah yang amat pelik ini. Menurut Amin, menumbuhkan dinamika internal dalam keberagamaan individu maupun kelompok, sehingga terjadi mekanisme tarik-menarik yang bersifat dialogis-dialektis-kritis antara kedua wilayah kutub keberagamaan Islam, yakni wilayah

---

<sup>42</sup> M. Arkoen, *Tārikhīyyatu al-Fīkri al-‘Arabi al-Islāmī*, terj. Hasyīm Ṣālīh (Beirut: Markāz al-Qaumi, 1986); *al-Islām: al-Akhlāq wa as-Siyāsah*, terj. Hasyīm Ṣālīh (Beirut: Markāz al-Qaumi, 1990), hlm. 172; *al-Fīkri al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hasyīm Ṣālīh (London: Dār as-Sāqī, 1990), hlm. 267.

<sup>43</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), hlm. 105.



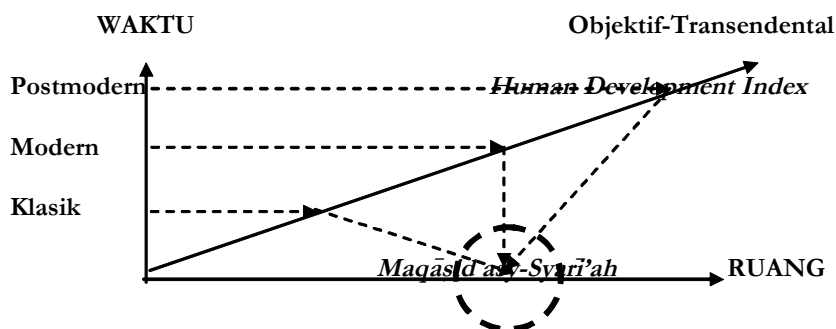
kutub historisitas-kekhalfahan dan wilayah kutub normativitas-spiritualitas, perlu diupayakan dan disosialisasikan lebih lanjut. Lanjut Amin, kedua wilayah keberagamaan antara normativitas dan historisitas itu harus hidup, ibarat “bandul jam” yang selalu bergerak ke kiri dan ke kanan. Jam akan mati dengan sendirinya, jika sang bandul hanya “terhenti” pada satu sisi saja, baik sisi normativitas maupun sisi historisitas”.<sup>44</sup>

Dengan ungkapan lain, menurut Amin, Arkoen ingin menggaris-bawahi perlunya memahami aspek “ruang” atau “space” dan “waktu” atau “time” untuk memperoleh pemahaman keberagamaan Islam yang tepat. Ruang yang dimaksudkan oleh Amin di sini adalah muatan lokal-partikular, yang ikut mewarnai keberagamaan Islam dimanapun berada, dan “waktu”, yaitu sejarah peradaban era klasik-skolastik maupun modern yang diukir oleh manusia Muslim.<sup>45</sup> Sedang pengertian “ruang” dan “waktu” seperti itu hanya bisa dirasakan dan dinikmati secara subjektif. Penghayatan keberagamaan secara subjektif, seringkali melupakan aspek objektivitas dari “ruang” dan “waktu” itu sendiri. Oleh karenanya untuk memahami makna autentisitas dan spiritualitas keberagamaan Islam yang bersifat objektif-transendental, yang intinya akan bermuara pada kebijaksanaan, kesabaran, moralitas yang fungsional-imperatif, umat manusia Muslim perlu berani membongkar hal-hal yang terlanjur di-anggap mapan dalam struktur berpikir keagamaan tertentu.

---

<sup>44</sup> M. Amin Abdullah, “Arkoen dan Kritik Nalar Islam”, dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoen* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 19-20.

<sup>45</sup> *Ibid.*, hlm. 17.

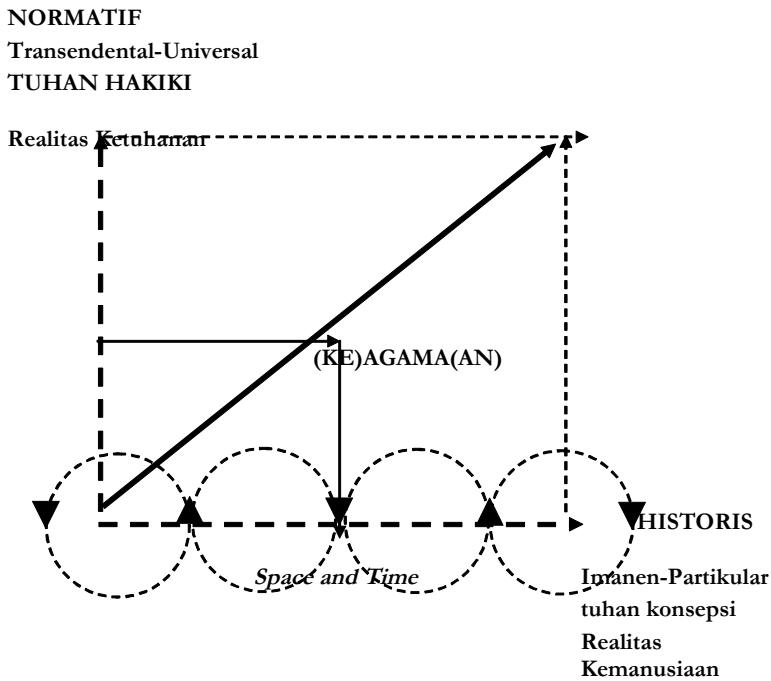


Gambar 254

Seperti yang sering disampaikan oleh Amin dalam banyak kesempatan, bahwa agama tidak bisa lepas dari dua dimensi, yaitu historis dan normatif. Pada dimensi normatif kita mengakui adanya realitas transendental yang bersifat mutlak dan universal, melampaui ruang (*space*) dan waktu (*time*). Inilah realitas ke-Tuhan-an (Tuhan Yang Hakiki).<sup>46</sup> Namun dalam dimensi historis, agama tidak bisa dipisahkan dari kesejarahan dan kehidupan umat manusia yang berada dalam ruang dan waktu. Karenanya, akses pemahaman manusia terhadap realitas transendental agama (normativitas agama) tidak akan pernah sama persis seperti apa yang dikehendaki-Nya. Ia hanyalah batas dari manifestasi keberagamaan umat manusia dalam menghayati spiritualitas agama. Inilah realitas kemanusiaan (tuhan konsepsi). Oleh karena itu sangatlah naif

<sup>46</sup> Sejalan dengan itu, ada hal lain yang perlu dimengerti saat kita memahami Tuhan, yaitu bahwa manusia harus mengerti dan memahami keterbatasan konsepsinya tentang Tuhan, karena tak ada yang bisa mengenal Tuhan kecuali Dia sendiri. Dari sini kita memiliki dua macam pengertian tentang Tuhan, yaitu Tuhan dalam Konsepsi manusia dan Tuhan Yang Hakiki yang berada jauh di luar konsepsi manusia. Tuhan dalam konsepsi manusia adalah Tuhan yang dibicarakan, didiskusikan, diperdebatkan lewat *text* maupaun lewat *reason*, sedangkan Tuhan Yang Hakiki adalah Tuhan yang tidak bisa dibicarakan baik oleh saya, anda, maupun dia. Karena itulah kita tidak bisa berbicara tentang Dia yang Mutlak-Absolut. M. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God: Tarian Tuhan* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm v-vi.

jika ada manusia (umat) beragama yang mengklaim diri sebagai satu-satunya “pemangku” atau “pemilik” kebenaran transendental. Pada dimensi historis inilah, menurut Amin, sosiologi pengetahuan, misalnya, menempati signifikansinya dalam diskursus keagamaan. Agama tidak lagi menjadi entitas ideologis yang tertutup. Ia selalu terbuka dan “berbicara” dalam *setting* dialektika peradaban sepanjang sejarah manusia.<sup>47</sup>



Gambar 255

Sebenarnya, antara kedua sisi “normativitas” dan “historisitas” tersebut **dapat dibedakan (interkoneksi), meskipun tidak dapat**

<sup>47</sup> M. Amin Abdullah, “Agama, Kebenaran dan Relativitas: Sebuah Pengantar”, dalam Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtaji Chaei dan Masyhuri Arow (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. xx-xxi.

**dipisahkan (integrasi).** Keduanya berhubungan secara dialektis, terkait secara timbal balik, tanpa harus berhenti pada salah satu sisi saja. Jika tidak demikian bentuk mekanisme kerja antara keduanya, maka akan terjadi proses dominasi yang satu atas yang lain seperti disinggung di atas. Dominasi normativitas keberagamaan atas historisitas kekhalfahan akan menepikan aspek historisitas pemikiran keislaman yang terdokumentasikan dan terbukukan secara rapi dalam bentuk konsepsi para Fuqaha', Mutakallim, Falsafah atau para ahli sufi. Atau sebaliknya, dominasi "historisitas" kekhalfahan akan menepikan begitu saja aspek normativitas dan moralitas keagamaan yang bersifat transendental-universal-transhistoris. Mengkoneksikan antara aspek normativitas dan historisitas dalam keberagamaan adalah sebuah keniscayaan dalam era postmodernisme saat ini, yang bercirikan *deconstructionism*, *relativism*, dan *pluralism*.

Menurut Amin, dengan mengutip Ernest Gellner dan Akbar. S. Ahmad, ada tiga ciri dasar atau yang Amin istilahkan dengan struktur fundamental pemikiran postmodernisme, yaitu: *deconstructionism*, *relativism* dan *pluralism*. Lanjut Amin,<sup>48</sup> "Istilah *postmodernisme* sendiri pertama-tama dipakai dalam bidang seni arsitektur. Kalau ciri utama arsitektur modern adalah gedung-gedung tinggi menjulang yang sangat teratur, tanpa banyak variasi, maka arsitektur postmodernisme justru penuh dengan "variasi". **Dalam satu bangunan, berbagai gaya yang berasal dari berbagai masa sejarah arsitektur dapat digabungkan menjadi satu.** Dari seni arsitektur, istilah *postmodernisme* kemudian juga dipakai untuk bidang teori sastra, gaya hidup, filsafat, bahkan juga mungkin agama. Inti pokok alur pemikiran postmodernisme adalah menentang segala hal yang berbau kemutlakkan dan baku, menolak dan menghindari suatu sistematika uraian atau pemecahan persoalan yang sederhana dan skematis, serta

---

<sup>48</sup> M. Amin Abdullah, "Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", dalam *al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama Islam*, No. 53, Tahun 1993, hlm. 108-126; "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama", dalam *Ulum al-Qur'an*, No. 1, Vol. IV, Tahun 1993, hlm. 88-96.

## Bab VI: Paradigma Integrasi Interkoneksi (I-Kon)

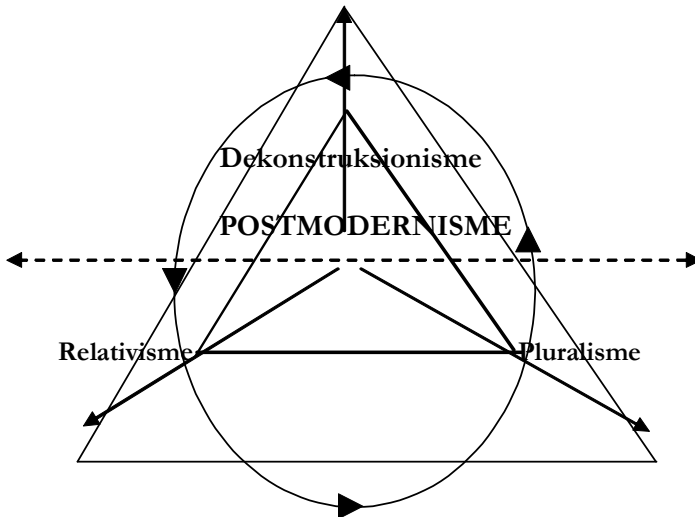
memanfaatkan nilai-nilai yang berasal dari berbagai aneka ragam sumber”.

Ketika orang mencoba untuk mengkait-kaitkan alur pemikiran postmodernisme dengan fenomena agama secara umum, Amin teringat pada temuan filosofis Thomas S. Kuhn dalam wilayah Filsafat Ilmu. Sejak tahun 60-an, Kuhn telah mempertanyakan dengan disertai bukti-bukti sejarah ilmu pengetahuan yang cukup akurat, tentang “dominasi” pemikiran positivistik dalam bidang keilmuan manusia secara umum. Temuannya, yang kemudian diterbitkan dalam karyanya *The Structure of Scientific Revolutions*<sup>49</sup> cukup mengguncang “dominasi” paradigma keilmuan empiris-positivistik. Dengan bukti-bukti sejarah ilmu pengetahuan yang ia kumpulkan, Kuhn berkeyakinan bahwa *faktor historis* (yakni faktor non matematis-positivistik) juga sangat penting untuk dipertimbangkan, ketika manusia ingin melihat bangunan paradigma keilmuan secara utuh. Dengan begitu, temuan Kuhn memperkuat alur pemikiran bahwa *science* bukannya *value-neutral*, tetapi sebaliknya, ilmu pengetahuan sesungguhnya adalah *value-laden*, yang erat terkait dengan nilai-nilai sosial-kultural, nilai-nilai budaya, dan sebagainya.



Dari kiri ke kanan: M. Amin Abdullah, Toeti Heraty, Sangkot Marzuki, Taufik Abdullah, Maria Sumardjono, dan Sofian Effendi. Persiapan Kuliah Inaugurasi M. Amin Abdullah Sebagai Anggota AIPI, 3 September 2013 di UGM

<sup>49</sup>Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).



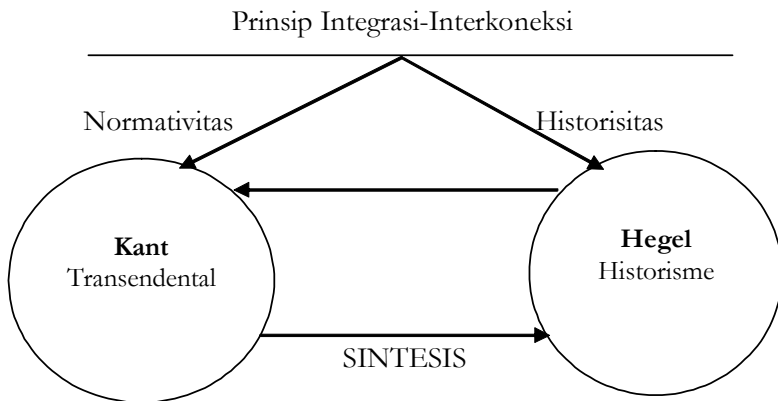
Gambar 256

Seperti yang telah diketahui bahwa teori-teori ilmu sosial “modern” mengandaikan adanya struktur dan konstruksi “baku”, yang bisa dibangun secara kokoh dan dapat berlaku secara universal. Apa yang disebut “grand theory” begitu hebatnya. Klaim adanya metodologi yang “baku”, “standard”, yang tidak dapat diganggu gugat, itulah yang ditentang oleh orang-orang seperti Paul Feyerabend, dalam bukunya *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*.<sup>50</sup>

Di atas disebut-sebut bahwa Thomas S. Kuhn sebagai *prototipe* pemikir yang mendobrak keyakinan para ilmuwan yang bersifat positivistik. Pemikiran positivistik memang lebih menggaris bawahi validitas hukum-hukum alam dan hukum-hukum sosial yang bersifat universal, yang dapat dibangun oleh rasio. Mereka kurang berminat untuk melihat faktor “historis” yang ikut berperan dalam pengaplikasian hukum-hukum tersebut. Masih seangkatan dengan Weber, Immanuel Kant adalah

<sup>50</sup> Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (New York: Chicago Press, t.t.).

seorang filosof yang paling vokal mempertahankan nilai-nilai universal yang ada dalam wilayah moralitas. Namun pemikiran Kant ini dikritik oleh Hegel. Hegel lebih menekankan aspek historisitas daripada transendentalitas. Contoh isu sebagai dialektika antara nilai transendentalitas ala Kant dan nilai historisitas ala Hegel adalah tentang HAM. Negara-negara Barat-modern berpegang teguh adanya HAM yang bersifat universal, tetapi negara-negara dunia ketiga bersikukuh untuk mempertahankan HAM yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi budaya-sosial masing-masing negara. Dalam hal ini, agaknya, negara-negara industri modern mempertahankan pemikiran Kant, sedangkan negara-negara dunia berkembang mempertahankan ide-ide Hegel. Apakah keduanya harus merupakan diskursus yang bersifat “tesis” dan “antitesis”, yang bersifat antagonistik?, ataukah merupakan “sintesis” antara keduanya?, adalah persoalan yang sedang diperdebatkan dalam forum internasional saat ini.

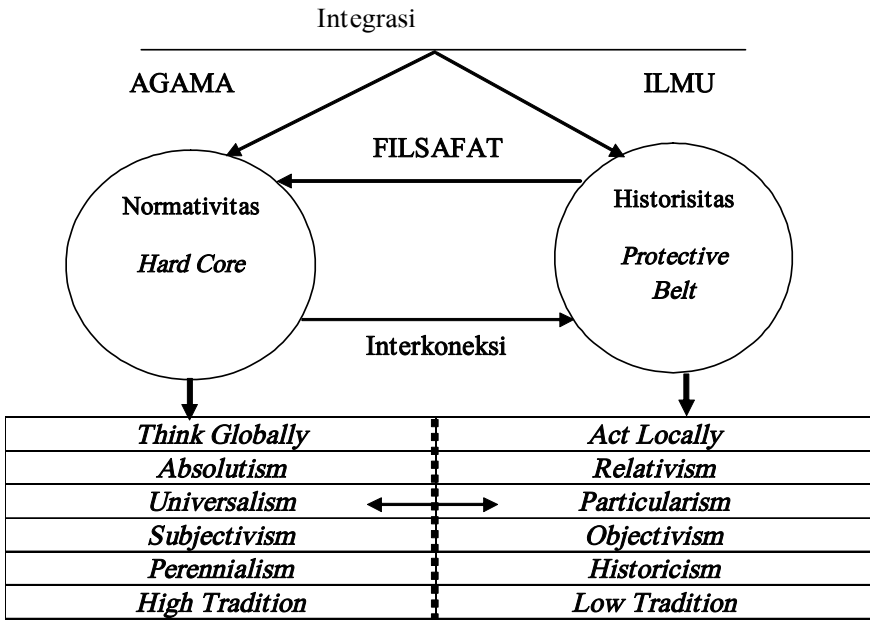


Gambar 257

Kalau kecenderungan pemikiran postmodernisme ini banyak diyakini orang muncul di abad ke-21 ini, agak mengherankan, jika al-Gazali juga mengemukakan hal yang sama. Dengan argumen yang agak berbeda, al-Gazali sama sekali tidak percaya adanya nilai-nilai moral yang

bersifat rasional-universal-absolut. Menurutnya, nilai-nilai ditentukan oleh wahyu, dalam hal ini al-Qur'an dan aturan-aturan Syari'ah. Dalam era sekarang ini, seorang pemikir Islam kontemporer, Sayyed Hossein Nasr, misalnya, secara vokal juga menentang konsepsi "relativisme" yang dikaitkan dengan historisisme. Baginya, tidak ada relativisme yang absolut lantaran hal itu akan menghilangkan "normativitas" ajaran agama, tetapi juga tidak ada pengertian "absolut" yang benar-benar absolut, selagi nilai-nilai yang absolut itu dikurung oleh historisitas-kemanusiaan itu sendiri. Mirip dengan ciri pemikiran postmodernisme yang tidak menyukai hal-hal yang "baku", "standard", "mapan", Nasr mengemukakan nilai-nilai agama yang disifatinya sebagai "relatively absolut". Dengan demikian, kita diajak melihat adanya sisi nilai yang bersifat "normatif" yang bersumber dari wahyu, di samping juga sekaligus mengenali sisi "relativitas" kesejarahan dan yang melekat pada diri manusia itu sendiri. Berdasarkan penjelasan di atas, menurut Amin, maka hendaknya para penganut agama-agama diharapkan dapat memahami nuansa pemikiran post-modernisme, yang menolak segala bentuk kemapanan, kemutlakan, standar baku dan kaku dalam berbagai diskursus, yang aturannya, tidak harus sampai ke tingkat itu. Akhirnya, rumusan "*Act locally and think globally*" (*Berbuatlah secara lokal menurut agama-agama masing-masing, dan berpikirlah secara global menurut ukuran kemanusiaan universal*), adalah cocok untuk kondisi pluralitas agama dan budaya pada saat ini.

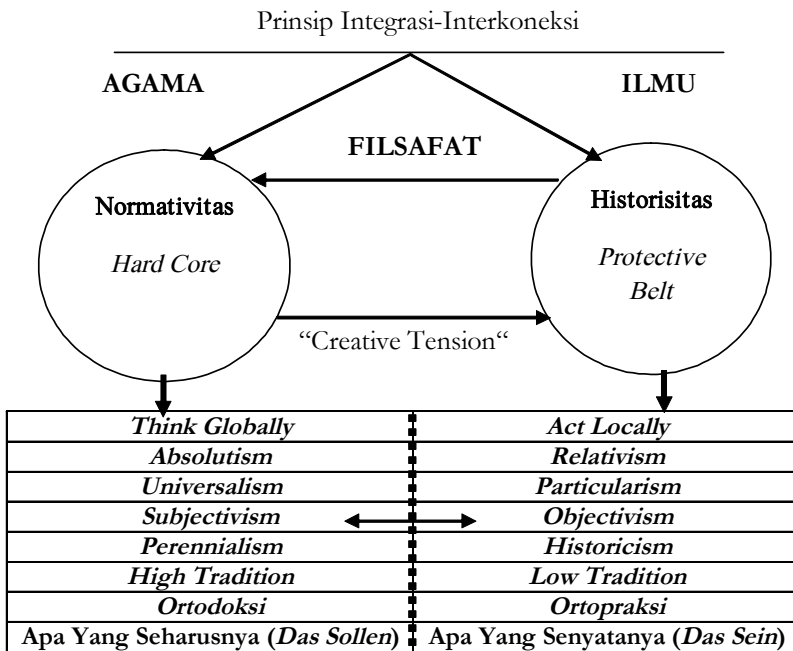




Gambar 258

Menurut Amin, tradisi program studi *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Agama selama ini, adalah lebih banyak terkonsentrasikan pada apa yang disebut-sebut oleh para ahli antropologi sebagai “Great” atau “High Tradition” (normativitas), yakni, formulasi tradisi Islam “literal”, “Ideal” yang diandaikan bersifat universal. Tradisi kajian keagamaan yang semata-mata bersandar kepada studi “naskah”, “teks-teks” klasik inilah yang disebut oleh para ahli antropologi sebagai “Great” atau “High Tradition”. Dalam bahasa teknis keagamaan Islam, istilah ortodoksi barangkali tepat untuk padanan “High Tradition” tersebut. Meskipun tradisi kajian keislaman yang lebih menitikberatkan pada aspek “High Tradition” tersebut masih berjalan dan berpengaruh kuat di berbagai tempat sampai sekarang, namun kegiatan keilmuan ini dirasakan terlalu mengecilkkan arti dan makna “Little” atau “Low Tradition” (historisitas). Kajian Islam, atau lebih tepat disebut kajian masyarakat Islam yang

dimasukkan dalam kategori “Low Tradition” lebih menekankan pada aspek “ortopraksi” dalam kehidupan masyarakat Muslim senyatanya, yang beranekaragam coraknya di seluruh dunia. Ortopraksi—sebagai pelengkap dari Ortodoksi—lebih memfokuskan studi dan telaahnya terhadap *apa yang senyatanya* dipraktikkan oleh sekelompok masyarakat Muslim tertentu dan pada masa tertentu pula.<sup>51</sup>



Gambar 259

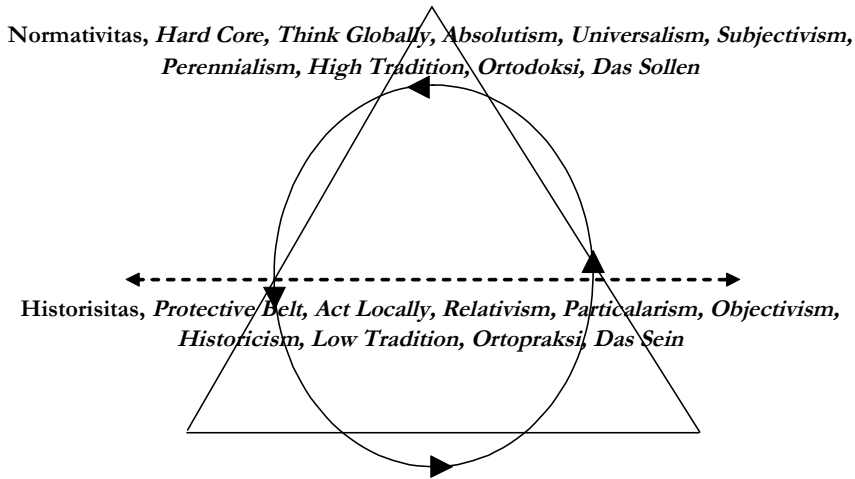
Studi kritis-historis-empiris dalam wilayah *Islamic Studies* hanya dapat dimungkinkan jika metodologi yang dikembangkan oleh ilmu-ilmu

<sup>51</sup> M. Amin Abdullah, “Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, dalam *al-Jami’ab*, No. 58, Tahun 1995, hlm. 83-97. Makalah ini juga dimuat di dalam beberapa sub bab buku, misalnya: *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 101-120; *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), hlm. 3-23.

sosial dapat disertakan dalam bangunan struktur *Islamic Studies in the new style* itu sendiri. Jika metodologi ilmu-ilmu sosial tersebut tidak mungkin dimanfaatkan untuk memperluas dan mengembangkan wilayah *Islamic Studies*, maka *Islamic Studies* agaknya tidak akan dapat bergeser dari wilayah tradisionalnya yang telah mapan, yakni wilayah “High Tradition”. Munculnya trend pemikiran *Islamic Studies* lewat pintu masuk *Low Tradition*, bukannya sama sekali akan menepikan tradisi kajian Islam dalam wilayah *High Tradition*. Keduanya dapat berjalan bersama-sama, saling menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing, jika masing-masing berdiri sendiri-sendiri (integrasi-interkoneksi).

Di akhir pembahasan tentang perlunya integrasi-interkoneksi antara kajian Islam yang bersifat *low tradition* (historisitas) dan *high tradition* (normativitas), Amin juga mengusulkan agar keinginan merubah beberapa IAIN menjadi Universitas, harus diikuti dengan menambah basis keilmuan sosial-empiris, seperti: sastra, psikologi, filsafat, sosiologi, ekonomi, antropologi, sejarah dan hukum. Ilmu-ilmu ini tidak bisa tidak perlu dimiliki oleh para dosen IAIN, sehingga corak kajian *Islamic Studies* di Universitas Islam Negeri (UIN) nantinya akan mempunyai bobot keilmuan empiris yang relatif lebih kuat—untuk tidak terkesan sebagai penyelenggaraan “pengajian” klasikal—sehingga analisa dan sumbangan pemikiran keislaman dari UIN/IAIN/PTAIS dalam forum-forum keilmuan dan kemasyarakatan layak untuk dipertimbangkan oleh berbagai pihak baik dalam ruang lingkup nasional-keindonesiaan maupun internasional. Berdasarkan penjelasan ini, maka ide tentang integrasi-interkoneksi tidaklah muncul “ujug-ujug” begitu saja karena peristiwa transformasi IAIN ke UIN (Sunan Kalijaga) pada tahun 2004, namun jauh sebelumnya, yaitu pada tahun 90-an (1995), Amin telah merumuskan percikan ide-ide tersebut.

## Integrasi-Interkoneksi Keilmuan



**Gambar 260**

Pemikiran Amin tentang pendekatan integrasi-interkoneksi menjadi relevan, karena berusaha merumuskan kembali atau menggagas penafsiran ulang agar sesuai dengan tujuan dari jiwa agama itu sendiri, dan di sisi yang lain mampu menjawab tuntutan zaman, di mana yang dibutuhkan adalah kemerdekaan berfikir, kreativitas, dan inovasi yang terus menerus, serta menghindarkan keterkungkungan berfikir. Keterkungkungan berfikir itu salah satu sebabnya adalah paradigma deduktif, di mana meyakini kebenaran tunggal, tidak berubah, dan dijadikan pedoman mutlak manusia dalam menjalankan kehidupan dan untuk menilai realitas yang ada dengan “hukum baku” tersebut.

Bentuk pemikiran Amin tentang epistemologi triadik dalam integrasi-interkoneksi, ternyata berasal dari epistemologi diadik antara historisitas dan normativitas yang pernah digagasnya. Sisi historisitas merupakan bentuk sejarah bagaimana dogmatika itu muncul, sedangkan normativitas adalah aturan baku itu sendiri, yang mana tidak dapat dilepaskan dari pemikiran tentangnya. Di mana penafsiran tentang dogmatika tersebut, tidak hanya ditentukan oleh teks tunggal, melainkan juga kepentingan, kondisi, maupun *prejudice* yang mendasari penafsiran

juga muncul dalam pemikiran ke-Islaman, yang kini telah dibakukan dan dijadikan pedoman mutlak.

Kata *normatif* (*normativitas*) sendiri, berasal dari bahasa Inggris *norm* yang berarti norma ajaran, acuan, ketentuan tentang masalah yang baik dan buruk yang boleh dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan. Pada aspek normativitas, studi Islam agaknya masih banyak terbebani oleh misi keagamaan yang bersifat memihak sehingga kadar muatan analisis, kritis, metodologis, historis, empiris terutama dalam menelaah teks-teks atau naskah keagamaan produk sejarah terdahulu kurang begitu ditonjolkan, kecuali dalam lingkungan peneliti tertentu yang masih sangat terbatas. Sedangkan terma *history*(*sitas*), dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, W.J.S. Poerwadaminta mengatakan *history* atau sejarah adalah kejadian dan peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa lampau atau peristiwa penting yang benar-benar terjadi<sup>52</sup>—jika “history” artinya *sejarah*, maka “historisitas” artinya adalah *menyejarah*—. Definisi tersebut terlihat menekankan kepada materi peristiwanya tanpa mengaitkan dengan aspek lainnya. Sedangkan dalam pengertian yang lebih komprehensif, suatu peristiwa sejarah perlu juga dilihat siapa yang melakukan peristiwa tersebut, di mana, kapan, dan mengapa peristiwa tersebut terjadi.

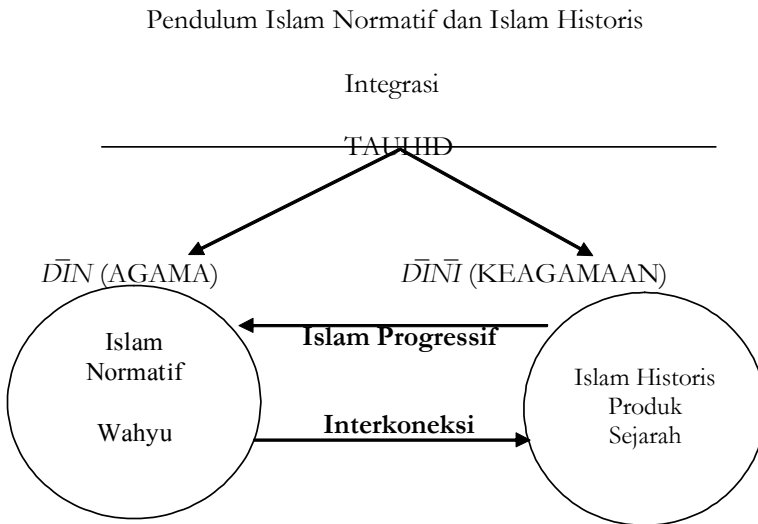
Dari pengertian demikian kita dapat mengatakan bahwa yang dimaksud dengan sejarah Islam adalah peristiwa atau kejadian yang sungguh-sungguh terjadi yang seluruhnya berkaitan dengan ajaran Islam di antara cakupannya itu ada yang berkaitan dengan sejarah proses pertumbuhan, perkembangan dan penyebarannya, tokoh-tokoh yang melakukan pengembangan dan penyebaran agama Islam tersebut, sejarah kemajuan dan kemunduran yang di capai umat Islam dalam berbagai bidang, seperti dalam bidang pengetahuan agama dan umum, kebudayaan, arsitektur, politik, pemerintahan, peperangan, pendidikan, ekonomi, dan

---

<sup>52</sup> W.J.S Poerwadaminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 887.

lain sebagainya.

Ketika melakukan studi atau penelitian Islam, perlu lebih dahulu ada kejelasan Islam mana yang diteliti?; Islam pada level mana?. Maka, penyebutan Islam Normatif dan Islam Historis adalah salah satu dari penyebutan level tersebut. Istilah yang hampir sama dengan Islam Normatif dan Islam Historis adalah “Islam sebagai wahyu” dan “Islam sebagai produk sejarah”.<sup>53</sup> Sebagai wahyu, Islam Normatif didefinisikan sebagaimana ditulis sebelumnya di atas, yakni: “Wahyu *Ilabī* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw, untuk kebahagiaan kehidupan dunia dan akhirat. Sedangkan Islam Historis atau Islam sebagai produk sejarah adalah Islam yang dipahami dan Islam yang dipraktikkan kaum Muslim di seluruh penjuru dunia, mulai dari masa Nabi Muhammad saw sampai sekarang”.



**Gambar 261**

<sup>53</sup> M. Atho Mudzar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 19-22.

Terkait dengan pengelompokan metode diadik antara Islam Normatif dan Islam Historis, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, misalnya, sebagaimana dikutip oleh Khoirudin Nasution, juga telah mengelompokkan studi Islam menjadi tiga wilayah (domain), yaitu:<sup>54</sup> *Pertama*, wilayah teks asli Islam (*the original text of Islam*), yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah Nabi Muhammad saw yang otentik—"Religious Knowledge"—; *Kedua*, pemikiran Islam—"Islamic Thought"—merupakan ragam menafsirkan terhadap teks asli Islam (al-Qur'an dan as-Sunnah Nabi Muhammad saw). Dapat pula disebut hasil ijtihad terhadap teks asli Islam, seperti tafsir dan fikih. Secara rasional ijtihad dibenarkan, sebab ketentuan yang terdapat di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah itu tidak semua terinci, bahkan sebagian masih bersifat global yang membutuhkan penjabaran lebih lanjut. Di samping permasalahan kehidupan selalu berkembang terus, sedangkan secara tegas permasalahan yang timbul itu belum/tidak disinggung. Karena itulah diperbolehkan berijtihad, meski masih harus tetap bersandar kepada kedua sumber utamanya dan sejauh dapat memenuhi persyaratan.<sup>55</sup> Dalam kelompok ini dapat di temukan empat pokok cabang: (1) hukum/fikih, (2) teologi, (3) filsafat, dan (4) tasawuf. Hasil ijtihad dalam bidang hukum muncul dalam bentuk: (1) fikih, (2) fatwa, (3) yurisprudensi (kumpulan putusan hakim), (4) kodifikasi/unifikasi, yang muncul dalam bentuk Undang-Undang dan kompilasi; *Ketiga*, praktik yang dilakukan kaum Muslim. Praktik ini muncul dalam berbagai macam dan bentuk sesuai dengan latar belakang sosial (konteks).<sup>56</sup> Contohnya: praktik shalat Muslim di Pakistan yang tidak meletakkan tangan di dada. Contoh lainnya, praktik duduk miring ketika

---

<sup>54</sup> Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: Tafazza, 2009), hlm. 15.

<sup>55</sup> Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam* (Semarang: CV. Bima Sejati, 2006), hlm. 34.

<sup>56</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, "The Textuality of the Koran", *Islam and Europe in Past and Present*, by W. R. Hugenkoltz and K. Van Vliet-leigh (eds.) (Wassenaar: NIAS, 1997), hlm. 43.

*tahiyat akhir* bagi Muslim Indonesia, sementara Muslim di tempat / negara lain tidak melakukannya, dan sebagainya.

Tabel 77

No	Model	Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	M. Amin Abdullah
1	Islam Normatif [ <i>Normative Islam</i> ]	Teks Al-Qur'an dan As-Sunnah	<i>'Ulūm ad-Dīn</i> [ <i>Religious Knowledge</i> ]
2	Islam Historis [ <i>Historical Islam</i> ]	Penafsiran Teks (Ijtihad) (1) Hukum/Fikih, (2) Teologi, (3) Filsafat, (4) Tasawuf.	<i>Al-Fikr al-Islāmī</i> [ <i>Islamic Thought</i> ]
3		Konteks (Praktik)	<i>Dirāsah Islāmīyah</i> [ <i>Islamic Studies</i> ]

Sementara itu Abdullah Saeed, sebagaimana yang dikutip oleh Qodri Azizi,<sup>57</sup> menyebut tiga tingkatan pula, tetapi dengan formulasi yang berbeda, sebagai berikut: Tingkatan *pertama*, adalah nilai pokok/dasar/asas, kepercayaan, ideal dan institusi-institusi. Tingkatan *kedua* adalah penafsiran terhadap nilai dasar tersebut, agar nilai-nilai dasar tersebut dapat dilaksanakan/dipraktikkan. Tingkatan *ketiga* manifestasi atau praktik berdasarkan pada nilai-nilai dasar tersebut yang berbeda antara satu negara dengan negara lain, bahkan antara satu wilayah dengan wilayah lain. Perbedaan terjadi karena perbedaan penafsiran dan perbedaan konteks dan budaya.

<sup>57</sup> Qodri Azizi, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media Offset, 2002), hlm. 56-57.



**Tabel 78**

No	Model	Abdullah Saeed	Atho Mudzhar
1	<b>Islam Normatif</b> <i>[Normative Islam]</i>	Nilai pokok/dasar/asas, kepercayaan, ideal dan institusi-institusi	<b>Islam Normatif</b>
2	<b>Islam Historis</b> <i>[Historical Islam]</i>	Penafsiran terhadap nilai dasar tersebut, agar nilai-nilai dasar tersebut dapat dilaksanakan/dipraktikkan.	
3		Manifestasi atau praktik berdasarkan pada nilai-nilai dasar tersebut yang berbeda antara satu negara dengan negara lain, bahkan antara satu wilayah dengan wilayah lain. Perbedaan terjadi karena perbedaan penafsiran dan perbedaan konteks dan budaya.	<b>Islam Sebagai Gejala Sosial</b>

Pada level teks, sebagaimana telah ditulis sebelumnya, Islam didefinisikan sebagai wahyu. Pada dataran ini, Islam identik dengan *naṣ* wahyu atau teks yang ada dalam al-Qur'an dan as-Sunnah Nabi Muhammad saw. Pada masa pewahyuannya memakan waktu kurang lebih 23 tahun. Pada teks ini Islam adalah *naṣ* yang menurut hemat penulis, sesuai dengan pendapat sejumlah ilmuwan(ulama) dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni: 1) *Naṣ* prinsip atau normatif-universal, dan 2) *Naṣ* praktis-temporal. *Naṣ* kelompok pertama, *naṣ* prinsip atau normatif-universal, merupakan prinsip-prinsip yang dalam aplikasinya sebagian telah diformatkan dalam bentuk *naṣ* praktis di masa pewahyuan ketika nabi masih hidup. Adapun *naṣ* praktis-temporal, sebagian ilmuwan menyebutnya *naṣ* kontekstual, adalah *naṣ* yang turun (diwahyukan) untuk menjawab secara langsung (respon) terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat Muslim Arab ketika pewahyuan. Pada kelompok ini pula Islam dapat menjadi fenomena sosial atau Islam aplikatif atau Islam praktis.

Dengan penjelasan di atas dapat ditegaskan, bahwa *ṣyari'ah* sebagai *the original text* mempunyai karakter mutlak dan absolut, tidak berubah-

ubah. Sementara *fiqh* sebagai hasil pemahaman terhadap *the original text* mempunyai sifat nisbi/relatif/*zānni*, dapat berubah sesuai dengan perubahan konteks; konteks zaman; konteks sosial; konteks tempat dan konteks lain-lain.<sup>58</sup>

Tabel 79

No	Model 1	Model 2	Akh. Minhaji
1	“NORMATIVITAS” Islam Normatif [ <i>Normative Islam</i> ] Islam Teoritis	<i>Naş</i> Normatif-Universal Tekstual Tanpa <i>Asbāb an-Nuzūl</i> Mutlak, Absolut, <i>Qat’i</i>	Syari’ah ( <i>Normative Islam</i> )
2	“HISTORISITAS” Islam Historis [ <i>Historical Islam</i> ] Islam Praktis	<i>Naş</i> Praktis-Temporal Kontekstual <i>Asbāb an-Nuzūl</i> Nisbi, Relatif, <i>Zānnī</i>	Fiqh ( <i>Empirical Islam</i> )
3			

Sementara dengan menggunakan teori Islam pada level teori dan Islam pada level praktik dapat dijelaskan demikian. Untuk menjelaskan posisi syari’at pada level praktik perlu dianalogkan dengan posisi *naş*, baik al-Qur’an maupun as-Sunnah Nabi Muhammad saw. Dapat disebutkan bahwa pada prinsipnya *naş* tersebut merupakan respon terhadap masalah yang dihadapi masyarakat Arab di masa pewahyuan. Kira-kira demikianlah posisi Islam yang kita formatkan sekarang untuk merespon persoalan yang kita hadapi kini dan di sini. Perbedaan antara *naş* dan format yang kita rumuskan adalah, bahwa *naş* diwahyukan pada Nabi Muhammad saw, sementara format yang kita rumuskan sekarang adalah format yang dilandaskan pada *naş* tersebut. Hal ini harus kita lakukan, sebab persoalan selalu berkembang dan berjalan maju, sementara wahyu sudah berhenti dengan *intiqāl*-nya Nabi Muhammad saw.

Menurut Amin, dalam perspektif Filsafat Ilmu, setiap ilmu, baik itu ilmu alam, humaniora, sosial, agama atau ilmu-ilmu keislaman, harus diformulasikan dan dibangun di atas teori-teori yang berdasarkan pada

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

kerangka metodologi yang jelas.<sup>59</sup> Teori-teori yang sudah ada terlebih dahulu tidak dapat dijadikan garansi kebenaran. Kenyataannya, ilmu pengetahuan tidak tumbuh dalam kevakuman, akan tetapi selalu dipengaruhi dan tidak dapat terlepas dari pengaruh cita rasa sejarah sosial dan politik. Pemikiran ini muncul dari adanya kesadaran bahwa teori-teori ilmu pengetahuan hanyalah merupakan produk, hasil karya manusia.

Dalam pengertian ini, penerapan Filsafat Ilmu pada diskusi akademik ilmu-ilmu keIslaman harus dilakukan, karena Filsafat Ilmu saling berkaitan dengan Sosiologi Ilmu Pengetahuan. Dua cabang ilmu pengetahuan ini jarang didiskusikan dan tidak pernah dimasukkan dalam tradisi ilmu keislaman yang ada. Padahal, keduanya merupakan prasyarat dan wacana awal yang harus dimengerti bagi para ilmuan Muslim yang ingin terhindar dari tuduhan pembela tipe studi Islam yang hanya bersifat pengulang-ngulangan, statis, disakralkan, dan dogmatik.

Ketika pada akhirnya menghadapi masalah-masalah historisitas pengetahuan, patut disayangkan bila sarjana-sarjana Muslim dan non Muslim yang hendak mengembangkan wacana mereka dalam ilmu-ilmu keislaman secara psikologi merasa terintimidasi dengan problem reduksionisme dan non reduksionisme. Dalam hal-hal tertentu, ada beban psikologis dan institusional yang terlibat dalam memperbesar dan memperluas domain, *scope* dan metodologi ilmu-ilmu keislaman karena persoalan itu. Sejak awal mula, Fazlur Rahman sendiri, misalnya, telah menempatkan *Islam Normative* dalam kerangka kerjanya atau sebagai *hard core* dalam kerangka kerja Lakatos, yang harus dilindungi dengan sifat-sifatnya yang mendorong pada penemuan-penemuan dan penyelidikan-penyelidikan baru (*positive heuristic*). *Hard core* atau *Islam Normative* sama dengan apa yang telah ditetapkan sebagai objek studi agama yang tepat dengan menggunakan pendekatan fenomenologis.

---

<sup>59</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 200.

Bangunan baru ilmu-ilmu keislaman, setelah diperkenalkan dan dihubungkan dengan wacana filsafat ilmu dan sosiologi ilmu penegetahuan, lebih lanjut harus mempertimbangkan penggunaan sebuah pendekatan dengan tiga dimensi untuk melihat fenomena agama Islam, yakni pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis pada saat yang sama. Tentang apa dan bagaimana pendekatan tersebut sudah banyak ditulis oleh para ahlinya.

Dengan demikian, ilmu-ilmu keislaman yang kritis, sebagaimana yang dinyatakan oleh Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun beserta kolega-kolega mereka yang memiliki keprihatinan yang sama, hanya dapat dibangun secara sistematis dengan menggunakan model gerakan tiga pendekatan secara sirkular, di mana masing-masing dimensi dapat berinteraksi, berinterkomunikasi satu dengan lainnya. Masing-masing pendekatan berinteraksi dan dihubungkan dengan yang lainnya. Tidak ada satu pendekatan maupun disiplin yang dapat berdiri sendiri. Gerakan dinamis ini pada esensinya adalah hermeneutik.

**Tabel 80**

No	Fazlur Rahman dan Lakatos	Mukti Ali	Amin Abdullah	Akh. Minhaji
1	<i>Normative Islam [Hard Core]</i>	<i>Doctriner</i>	Normativitas ( <i>Haḍārat an-Naṣ</i> )	<i>Normative Islam</i>
		“Cum“	<i>Haḍārat al-Falsafah</i>	
2	<i>Historical Islam [Protective Belt]</i>	<i>Scientific</i>	Historisitas ( <i>Haḍārat al-‘Ilm</i> )	<i>Empirical Islam</i>

Menurut Amin, dalam artikelnya: *Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis*, dua posisi pemahaman yang berhadapan seperti tersebut di atas, yang bercorak *binary-opposition* seperti normativitas dan historisitas, misalnya, identik juga dengan hubungan diadik antara *absolutist* dan *relativist*, antara *aṣ-ṣawābit* dan *al-mutaḡayyirāt*, antara *subjective* dan *objective*, antara *qaṭ’ī* dan *ẓannī*, dan sebagai-

nya.<sup>60</sup> Di antara dua hubungan tersebut, menurut Amin, sebenarnya ada jenis **hubungan ketiga**, yaitu zona “in between” di antara keduanya yang disebut dengan wilayah intersubjektifitas, yang tidak hanya berpihak pada objektif dan juga tidak berpihak pada subjektif, tetapi mendialogkan dan memperjumpakan keduanya dalam diskusi dan perbincangan akademik yang sehat.<sup>61</sup> Dengan kacamata ini, pilar normativitas dapat disebut sebagai dimensi subjektif, pilar historisitas sebagai pilar objektif, dan pilar “in between” di antara keduanya disebut sebagai intersubjektifitas, yang dalam bahasa Barbourian disebut dengan istilah *intersubjective-testability*.

Amin juga menggunakan istilah diadik antara normativitas dan historisitas—dengan mengutip Jasser Auda—dengan istilah *revelation* (tingkatan tertinggi argumentasi keagamaan Islam [*proof/hujjah*]) dan *human experience* (tingkatan terendah argumentasi keagamaan [*void/butlan*]).<sup>62</sup> Jadi dalam bahasa Auda, normativitas identik dengan *revelation*, dan historisitas dengan *human experience*. Menurut Amin, di dalam zona “in between” di antara keduanya masih menyisakan *space* luasan bentangan variasi pemaknaan dan penafsiran. Hal-hal seperti ini hanya dapat diperoleh lewat dan melalui studi lanjut kajian keislaman, *Dirāsah Islāmiyah* atau *Islamic Studies* kontemporer. Zona “in between” inilah yang oleh Amin sebut sebagai **zona ketiga**<sup>63</sup> atau *dunia ketiga (world 3)*. Istilah *triadik* dalam buku ini artinya adalah merajut “tiga dunia” atau *the big three* tersebut sekaligus, yaitu “dunia normativitas”, “dunia *in between*”, dan “dunia historisitas”. Menurut penulis, hubungan diadik antara normativitas dan historisitas atau antara *revelation* dan *human experience*, serta zona “in between” yang berada di antara keduanya, dapat diibaratkan seperti hubungan

---

<sup>60</sup> M. Amin Abdullah, “Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis”, dalam *Kegiatan Peng(k)ajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 28 Juli 2012, hlm. 11-12.

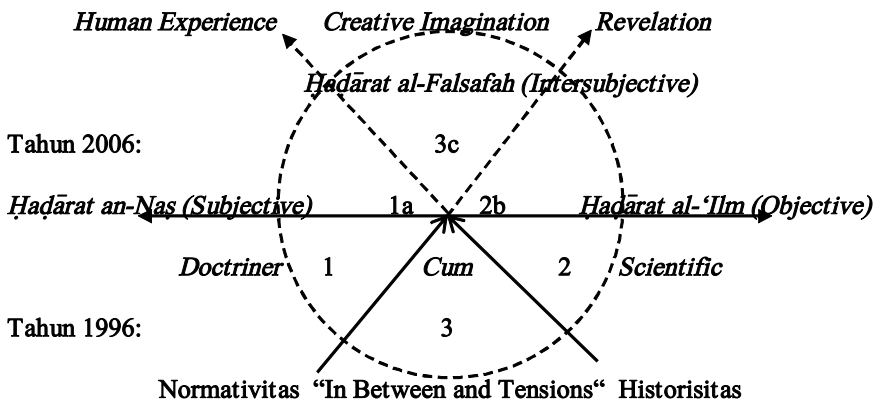
<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

dua kutub “gelang karet” yang dapat bergerak elastis (dinamis dan fleksibel) ke kanan dan ke kiri, ke atas dan ke bawah. Gerak “fresh ijtihad” yang terbentang di dalamnya, selama masih berada di dalam zona “gelang karet”, masih bisa dipahami sebagai sebuah *interpretation*, yang tidak bisa dikatakan sudah keluar dari agama (Islam). Dengan *fresh ijtihad* ini, persilangan (*cross cutting*) dan hibrida keilmuan dapat dilakukan.

Evolusi pemikiran Amin dari diadik ke triadik, atau (r)evolusi dari diadik normativitas dan historisitas ke triadik *ḥadārat an-naṣ* (normativitas), *ḥadārat al-falsafah* (in between), dan *ḥadārat al-‘ilm* (historisitas), dapat digambarkan dengan menggunakan Teori Spin Elektron, meminjam istilah dalam Ilmu Fisika, seperti yang tergambar (dengan modifikasi dari penulis) di bawah ini. Gambar di bawah ini menunjukkan dengan jelas koneksitas posisi epistemologi diadik antara normativitas dan historisitas dan epistemologi triadik antara *ḥadārat an-naṣ*, *ḥadārat al-falsafah*, dan *ḥadārat al-‘ilm*.



Gambar 262

Berdasarkan gambar di atas, pada tahun 1996, yang diformalisasikan dalam judul bukunya *Studi Agama: Normativitas atau Historitas?*, Amin

masih menggunakan istilah “normativitas” dan “historisitas”, di mana di antara keduanya ada *tensions* atau ketegangan yang sangat kuat. Ketegangan bisa terjadi, jika masing-masing menegasikan nilai dan manfaat yang melekat pada pendekatan masing-masing tradisi keilmuan. Dalam bahasa Mukti Ali, hubungan keduanya disebut dengan istilah *Scientific-cum-Doctriner (ScD)*, yang dapat dirumuskan dengan teori  $1 + (3) + 2$ . Untuk “mencairkan” ketegangan keduanya, kemudian secara formal dalam bukunya tahun 2006, sepuluh (10) tahun kemudian, yaitu *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Amin mencoba “mengurangi” ketegangan di antara keduanya dengan memunculkan “dunia ketiga”, yaitu *ḥaḍārat al-falsafah*. Inilah yang disebut dengan paradigma interkoneksi, dengan rumus  $1a + 3c + 2b$ . Jadi, paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi berdiri di atas “tiga kaki” epistemologi, yaitu: *ḥaḍārat an-naṣ* (normativitas), *ḥaḍārat al-falsafah* (etik-kritis), dan *ḥaḍārat al-‘ilm* (historisitas).

Gambar di atas juga menunjukkan arti bahwa hubungan diadik antara normativitas dan historisitas masih dibatasi oleh “garis tutup”, tanpa pori-pori basah. Hal ini berbeda dengan hubungan antara *ḥaḍārat an-naṣ* dan *ḥaḍārat al-‘ilm* yang telah dihubungkan oleh garis putus-putus atau garis pori-pori basah, yang dalam bahasa Rolston disebut dengan istilah *semipermeable*. Munculnya garis semipermeabilitas ini untuk menjadi pintu masuknya ruang dialog antara dua kutub tersebut. Untuk bisa merajut dan menganyam kedua ruang tersebut, meminjam istilah Barbour, perlu menghadirkan pilar *intersubjective testability* dan *creative imagination*. Dengan kata lain, integrasi-interkoneksi berdiri di atas pondasi “*the big three*”, yaitu: pondasi subjektif, objektif, dan intersubjektif. Atau dalam bahasa dialog antara *Religion* dan *Science*, berdiri di atas pilar *religion*, *philosophy*, dan *science*. Dalam perspektif studi Agama (Islam), Amin menyebut hubungan trialogis ini dengan istilah: teologi, filsafat, dan studi agama empiris; *theological*, *philosophical*, dan *anthropological*; *ḥaḍārat an-naṣ* (*religion*), *ḥaḍārat al-falsafah* (*philosophy*), dan *ḥaḍārat al-‘ilm* (*science*), dsb.

## 2. Dari Diadik ke Triadik (*The Big Three*)

Ken Wilber—Amin sendiri tidak pernah mengutip nama ini di semua artikelnya—, dalam bukunya yang ditulis tahun 1998 dengan judul *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*,<sup>64</sup> misalnya, telah menjelaskan tentang konsep *the big three* dalam tradisi filsafat. Diawali dari Plato yang menggagas konsep trikotomik antara *beautiful*, *good*, dan *true*; trilogi Immanuel Kant antara *objective science*,<sup>65</sup> *morals*,<sup>66</sup> dan *aesthetic judgement and art*,<sup>67</sup> Karl Popper dengan (*three worlds*) istilah *subjective*, *cultural*, dan *objective*,<sup>68</sup> Habermas's (*three validity claims*) dengan istilah *subjective sincerity*, *intersubjective justness*, dan *objective truth*; Whitehead menggunakan istilah *word*, *concept*, dan *fact*; Charles S. Peirce menggunakan istilah “ROI”: *firstness* (*representamen*), *secondness* (*object*), dan *thirdness* (*interpretant*). Sedangkan Wilber sendiri menggunakan istilah “I”—dalam perspektif “Theory of Structuration”, misalnya, Giddens juga lebih memilih istilah “I” daripada “Ego”-nya Freud<sup>69</sup>—, “We”, dan “It” (“Its”). Wilber menggunakan gambar empat kuadran untuk menjelaskan hubungan ketiganya. Lihat gambar ini (tulisan “Religion” dan “Science”, gambar sirkular lingkaran, dan garis putus-putus adalah tambahan dari penulis):<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998), hlm. 53-54. Paul M. Helfrich, “Ken Wilber’s AQAL Metatheory: An Overview”, 31 August, 2007, hlm. 24.

<sup>65</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (ttp.: tnp., 1781).

<sup>66</sup> Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (ttp.: tnp., 1788). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Nurhadi dan diterbitkan oleh Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2005.

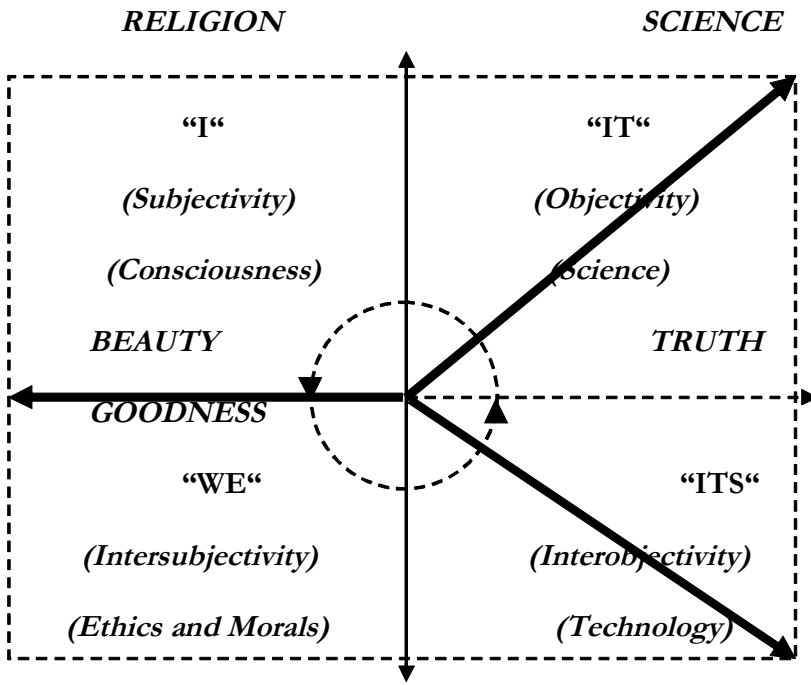
<sup>67</sup> Immanuel Kant, *Critique of Judgement* (ttp.: tnp., 1790).

<sup>68</sup> Menurut Popper, ada tiga jenis dunia, yaitu: 1) *physical world*; 2) *the mental or psychological world*; 3) *human mind world*. Karl Popper, “Three Worlds”, in *The Tanner Lecture on Human Values*, The University of Michigan, 7 April, 1978, hlm. 143-144.

<sup>69</sup> Sebagai pengganti “ego”, saya (Giddens) lebih suka menyebut “I” (aku). Penggunaan ini tidak mencegah munculnya antropomorfisme, di mana ego digambarkan sebagai semacam agen mini. Penggunaan “I” mengembangkan dan dengan demikian berkaitan dengan pemosisian agen dalam pertemuan-pertemuan sosial. Istilah “I” lebih menunjuk kepada “kesadaran moral” (*moral conscience*). Anthony Giddens, *The Constitution of Society—Outline of the Theory of Structuration* (ttp.: Polity Press, 1984), hlm. 12.

<sup>70</sup> *Ibid.*, hlm. 46-47.





Gambar 263

Jika konsep *the big three* di atas dihubungkan dengan konsep trikotomik *ḥadārah* yang pernah digagas oleh Amin, misalnya, maka tabel berikut ini dapat menjelaskan keterkaitan antara konsep-konsep tersebut (hubungan ketiganya berbentuk sirkularis-organistik, bukan hierarkis-mekanistik):

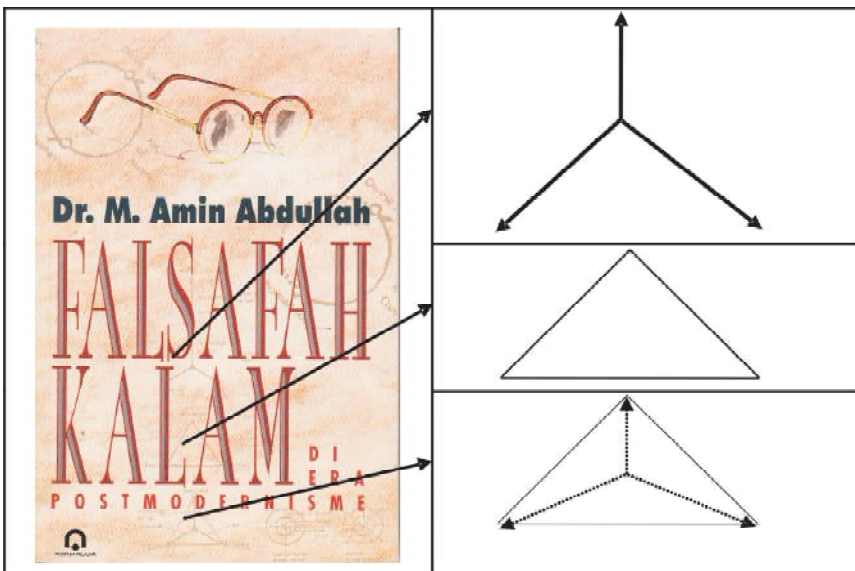
Tabel 81

<i>The Big Three</i>			
Tokoh	<i>Firstness</i>	<i>Thirdness</i>	<i>Secondness</i>
Plato	<i>Beautiful (Keindahan)</i>	<i>Good (Kebaikan)</i>	<i>True (Kebenaran)</i>
Immanuel Kant ( <i>Trilogy</i> )	<i>Aesthetic Judgement and Art (Critique of Judgement, ditulis tahun 1790)</i>	<i>Morals (Critique of Practical Reason, ditulis tahun 1788)</i>	<i>Objective Science (Critique of Pure Reason, ditulis tahun 1781)</i>
Whitehead ( <i>Philosophy of Process</i> )	<i>Word</i>	<i>Concept</i>	<i>Fact</i>
Fritjof Capra	<i>Form</i>	<i>Process</i>	<i>Matter and Meaning</i>
Karl Popper ( <i>Three Worlds</i> )	<i>Subjective</i>	<i>Culture</i>	<i>Objective</i>
Habermas's ( <i>Three Validity Claims</i> )	<i>Subjective Sincerity</i>	<i>Intersubjective Justness</i>	<i>Objective Truth</i>
Charles S. Peirce	<i>Possibility, Quality, Entity, Rheme</i>	<i>Necessity, Representation, Habit, Rule, Law, Argument</i>	<i>Actuality, Relation, Fact, Proposition</i>
Ian G. Barbour	<i>Subjective</i>	<i>Intersubjective Testability</i>	<i>Objective</i>
	<i>Author (Actor)</i>	<i>Text</i>	<i>Readers (Spectator)</i>
Holmes Rolston	<i>Interpretation</i>	<i>Semipermeable</i>	<i>Experience</i>
Ken Wilber	<i>I</i>	<i>We</i>	<i>It (Its)</i>
<u>Amin Abdullah</u>	<u><i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i></u>	<u><i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i></u>	<u><i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i></u>
Al-QUR'AN	<i>IMAN</i>	<i>AMAL</i>	<i>ILMU</i>

Untuk mengurangi *tension* atau ketegangan antara pola diadik normativitas dan historisitas (kristalisasinya pada tahun 1996 dalam buku *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*), Amin kemudian melangkah ke depan untuk menawarkan pola triadik atau *triangle* (kristalisasinya pada tahun 2006—sepuluh (10) tahun kemudian—dalam buku *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integrasi-Interkoneksi*) atau trikotomik *ḥaḍārah*, yaitu: *ḥaḍārat an-naṣ* (normativitas), *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-'ilm* (normativitas). Namun sebenarnya, bersamaan dengan ide diadik normativitas dan historisitas yang ditawarkan, Amin telah “menggerilyakan”

pendekatan triadik tersebut, walaupun penjelasannya secara konseptual baru pada tahun 2006 dalam buku *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Misalnya, dalam *cover* buku *Falsafah Kalam*-nya yang terbit tahun 1995, Amin telah membuat sketsa triadik (segitiga) yang dimaksud. Jadi, dari diadik ke triadik tidak berpola revolusi-strukturalistik, tetapi polanya berbentuk evolusi-sirkularistik.

Tabel 82



Terkait dengan model triadik atau segitiga ini, menurut penulis, sangat terkait dengan pemahaman tentang segala sesuatu yang akan mencakup sifat koordinatif berkaitan dengan tiga hal, yang dapat dikatakan sebagai **bersegi tiga**, yaitu: segi *terminologis*, berhubungan dengan istilah-istilah atau kata-kata yang dipergunakan; segi *konotatif* atau *konseptual*, yaitu makna yang dikandung oleh istilah-istilah tadi; serta segi *denotatif* atau *faktual*, yaitu wilayah pengalaman yang dicakupnya. Dengan demikian, terdapat titik temu antara kedua sisi formal dan sisi material. Atau sisi formal dan sisi observasional. Sisi formal atau sisi konseptual adalah

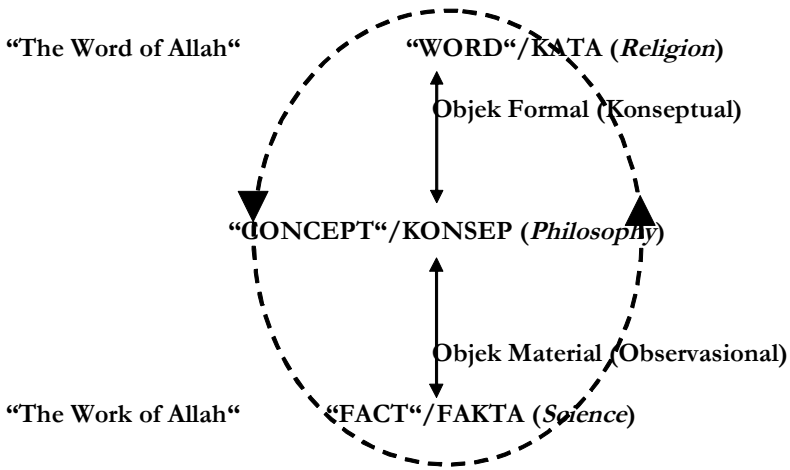
garis penghubung antara kata dan konsep; sisi material atau observasional adalah garis penghubung antara **konsep** dan fakta; sedangkan antara bentuk kata dan fakta tidaklah terdapat garis penghubung yang langsung. Kesalahan dalam berpikir, kebanyakan justru karena adanya anggapan bahwa terdapat hubungan yang langsung antara **kata** dengan **fakta** yang ditunjuk olehnya. Dalam hal hubungan ini, Whitehead (seorang pemikir yang mempengaruhi Barbour, sedangkan Barbour sendiri mempengaruhi pemikiran Amin) berkata, yang terjemahnya sebagai berikut:

“Pengetahuan kita yang terkoordinasi, yang secara umum kita sebut ilmu, terbentuk oleh perpaduan dua pengalaman. Satu aturan berasal dari perbedaan langsung observasi khusus. Yang lainnya terdiri atas cara kita memandang alam semesta. Keduanya disebut keteraturan observasional dan keteraturan konseptual.”<sup>71</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas ada hubungan triadik yang tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya, yaitu hubungan antara **kata**, **konsep**, dan **fakta**. Hubungan ketiganya seperti hubungan antara *religion* (yang banyak berbicara tentang “kata” sebagai “teks”), *philosophy* (yang banyak berbicara tentang “konsep-konsep dan teori-teori”) dan *science* (yang banyak berbicara tentang “fakta”). Antara “kata” (*religion*) dan “konsep” (*philosophy*) dapat dihubungkan secara langsung dengan cara konseptualisasi; antara “konsep” (*philosophy*) dan “fakta” (*science*) dapat dihubungkan secara langsung dengan cara observasional. Sedangkan **antara “kata” (*religion*) dan “fakta” (*science*) tidak dapat dihubungkan secara langsung, kecuali dengan “konsep” (*philosophy*) sebagai jembatan penghubungnya**. Lihat gambar ini:

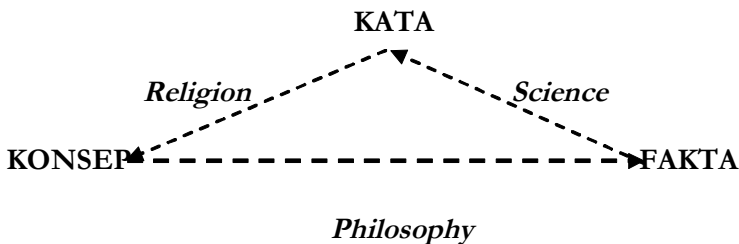
---

<sup>71</sup> Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The New American, 1959), hlm. 158.



Gambar 264

Berdasarkan gambar di atas, *philosophy* atau filsafat (*creative imagination*) adalah penghubung (jembatan) antara *religion* dan *science*. Dengan kata lain, pengetahuan tentang filsafat (*ḥaḍārat al-falsafah*) adalah sebuah keharusan untuk mendialogkan antara *religion* (*ḥaḍārat an-naṣ*) and *science* (*ḥaḍārat al-‘ilm*). Lihat gambar segitiga ini:



Gambar 265

Penulis kemudian membagi tiga kluster keilmuan Amin (dari tahun 1990 sampai tahun 2013), yaitu kluster: *Religious Studies*, *Islamic Studies*, dan *Cultural Studies*. Pola trikotomik *Religious Studies* telah disampaikan Amin dalam isi pidato pengukuhan guru besarnya pada

tahun 2000, yaitu hubungan triadik antara *doktrinal-teologis*, *kritis-filosofis*, dan *kultural-sosiologis*.<sup>72</sup> Pola trikotomik dalam *Islamic Studies* disampaikan dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi* pada tahun 2008, yaitu hubungan antara *‘Ulūm ad-Dīn, al-Fīker al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmīyah*.<sup>73</sup> Sedangkan pada tahun 2013, dalam Kuliah Inaugurasi AIPI (Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia), Amin menyampaikan hubungan trikotomik antara *Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*.<sup>74</sup> Ketiga pola trikotomik tersebut di atas dihubungkan dengan model sirkular-hermeneutik. Perhatikan gambar tabel berikut ini:

---

<sup>72</sup> M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama-agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius”, dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat*, disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 13 Mei 2000.

<sup>73</sup> M. Amin Abdullah, “Mempertautkan *‘Ulūm ad-Dīn, al-Fīker al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmīyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

<sup>74</sup> M. Amin Abdullah, “Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan.”, dalam Kuliah Inaugurasi AIPI, 3 September 2013.

Tabel 83

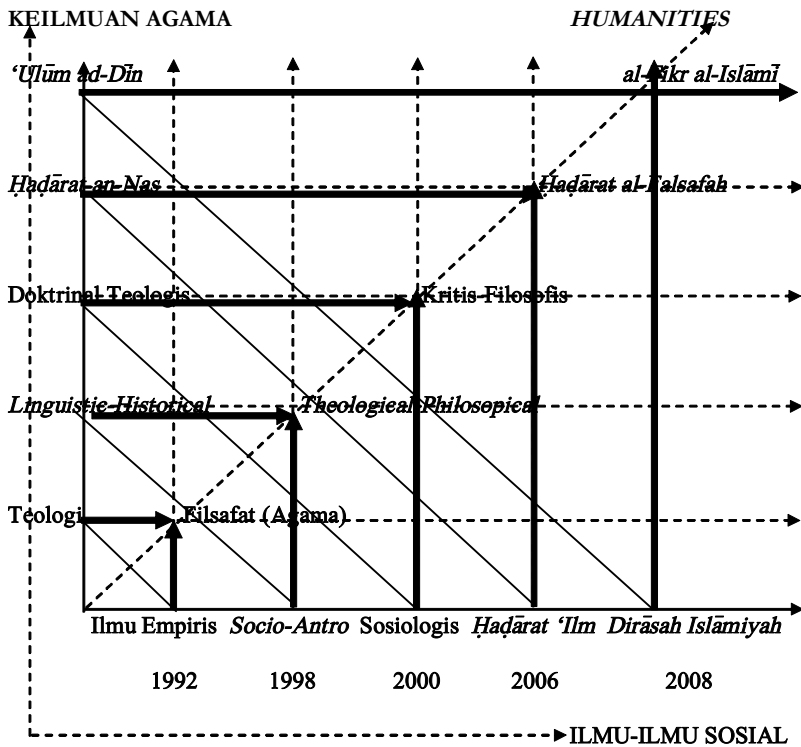
Evolusi Trikotomik (Segitiga) M. Amin Abdullah		
Tahun	Trikotomik	Pola Hubungan
1992 1998  2000	Teologi, Filsafat (Agama), dan Ilmu Empiris  (1) “Philosophy of Science“: <i>Linguistic-Historical, Theological-Philosophical, Socio-Anthropological</i>  (2) “Religious Studies”: (Doktrinal-Teologis, Kultural Sosiologis, Kritis-Filosofis)	Sirkular Hermeneutik (Filsafat Hermeneutik)
2008	(3) “Islamic Studies”: <i>(‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, wa Dirāsah Islāmīyah)</i>	Hermeneutika Negosiatif (Khaled Abu Fadl)
2013	(4) “Cultural Studies” (Kuliah Inaugurasi AIPI): (Agama, Ilmu, Sains, dan Budaya)	Pendekatan Sistem (Jasser Auda) dan Ijtihad Progresif Abdullah Saeed
Pola Dasar	Trikotomik: <i>Ḥaḍārat an-Naṣ, Ḥaḍārat al-Falsafah wa Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>	Lingkaran Hermeneutika dan Spiritualitas Sains.

Untuk mengetahui perkembangan dan perubahan atau *continuity and change* terhadap evolusi pemikiran triadiknya Amin tentang pola *triangle*, dari tahun ke tahun, dapat dilihat dalam tabel grafik berikut ini:

Tabel 84

<i>Islamic Studies</i>	<i>Philosophy of Science</i>	<i>Religious Studies</i>
<i>‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, wa Dirāsah Islāmīyah</i>	<i>Linguistic-Historical, Theological-Philosophical, and Socio-Anthropological</i>	<i>Doktrinal-Teologis, Kritis-Filosofis, dan Kultural Sosiologis</i>
<i>Ḥaḍārat an-Naṣ, Ḥaḍārat al-Falsafah wa Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>		

Lihat juga gambar grafik berikut ini:



Gambar 266

Berdasarkan gambar grafik di atas nampak jelas hubungan dan perkembangan evolusi konsep *triangle* yang pernah digagas oleh Amin. Jadi, “proyek keilmuan triadik” tersebut sebenarnya telah muncul lama dan mengalami proses yang sangat panjang, sebelum akhirnya terobjektivasi menjadi pola trikotomik-hermeneutik. Sejak tahun 90-an (1992) Amin ternyata sudah berbicara tentang pola *triangle* tersebut, walaupun dengan istilah yang berbeda. Sehingga munculnya pola trikotomik *hadārat an-naṣ*, *hadārat al-falsafah*, dan *hadārat al-‘ilm*, misalnya, tidak datang “ujug-ujug” begitu saja, tetapi ia telah mengalami proses evolusi dan “seleksi



alam” yang sangat panjang dan tentu saja sangat menguras pikiran. Trilogi epistemologi pertama yang ditawarkan oleh Amin adalah pada tahun 1992, tentang hubungan triadik antara teologi, filsafat, dan studi agama empiris.

#### a. Teologi (Kalam), Filsafat (Proses), dan Studi Agama Empiris

Tahun 1992, dalam sebuah Seminar Internasional, untuk pertama kalinya Amin memperkenalkan istilah triadik antara teologi, filsafat, dan studi agama empiris, yaitu dalam artikelnya yang berjudul: ***Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya***.<sup>75</sup> Satu (1) tahun kemudian, yaitu tahun 1993, artikel tersebut dimuat di dalam Jurnal *Ulum al-Qur'an* (rubrik “Ilmu dan Teknologi”) dengan judul yang telah direvisi menjadi: *Keimanan Universal Di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama*.<sup>76</sup> Tahun 1998, artikel itu dimuat kembali dalam buku *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Dunia*.<sup>77</sup> Judul artikel tersebut (***Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya***) telah menampakkan adanya hubungan triadik antara **teologi, filsafat, dan ilmu**. Dalam bahasa Barbour, hubungan triadik tersebut dikenal dengan istilah *religion, philosophy, dan science*. Menurut Barbour, sebagaimana yang dikutip oleh Amin, “Bahwa biasanya para ilmuwan (*scientist*) dan ahli-ahli teologi (*teolog*) mencoba menghubungkan ilmu pengetahuan dan agama secara langsung sehingga terasa kurang matang dan tidak mendalam. Baik *scientist* maupun *teolog*, kedua-duanya melupa-

---

<sup>75</sup> Seminar Internasional tentang *Agama dan Perkembangan Kontemporer (Suatu Pembahasan Perbandingan)*. Diselenggarakan oleh Departemen Agama Republik Indonesia dengan Pelaksana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 23-26 September 1992, di Ambarrukmo Palace Hotel.

<sup>76</sup> M. Amin Abdullah, “Keimanan Universal Di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama”, Jurnal *‘Ulum al-Qur’an*, 1993, hlm. 88-97; *Studi Agama*, hlm. 43-60.

<sup>77</sup> M. Amin Abdullah, “Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, dalam Mukti Ali dkk, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Dunia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), hlm. 263-286.

kan sumbangan filsafat dalam membuat klarifikasi tentang duduk perkara persoalan yang sedang diperbincangkan. Namun, Barbour segera pula mencatat bahwa para failasuf yang professional seringkali juga tidak mempunyai hubungan yang erat dengan kelompok-kelompok masyarakat beragama maupun masyarakat ilmuwan. Rumusan sumbangan pemikiran mereka yang abstrak hanya mempunyai sedikit titik singgung dengan apa yang sebenarnya dikerjakan oleh para ilmuwan dan para ahli teologi”.<sup>78</sup>

Dari uraian ringkas tersebut di atas, menurut Amin, tergambar remang-remang bahwa perlu adanya usaha untuk merekonstruksi hubungan serta kerjasama yang erat antara teologi, filsafat, dan studi agama empiris. Agama dan perkembangan ilmu agama hanya dapat dilihat lewat spektrum sejauh mana ketiga corak pendekatan tersebut melakukan kerjasama dan menjalin hubungan baik dalam penelitian, penulisan *text book* maupun artikel-artikel lepas. Ilmu teologi yang berdiri sendiri ternyata sulit untuk menyesuaikan “bahasa”-nya dengan perkembangan ilmu dan budaya kontemporer. Begitu juga filsafat dan ilmu-ilmu agama. Teologi yang bersifat transformatif hanya dapat dimungkinkan jika disiplin ini mau bersentuhan dengan disiplin filsafat; sedang filsafat hanya dapat memahami “makna” kehidupan yang mendalam, jika bersedia memahami paradigma pemikiran keagamaan yang *sui generic* serta bersedia pula bersentuhan dengan hal-hal dan kehidupan yang bersifat empiris. **Penelitian empirik terhadap fenomena keberagamaan juga tidak dapat berdiri sendiri karena masih diperlukan kesediaan untuk memahami aspek “internal”—esoteris—dari agama sehingga diharapkan dapat sepenuhnya memahami dimensi “normativitas” dari agama, untuk tidak memperhatikan dimensi eksternalitasnya saja—eksoteris—.** Dalam hubungan yang terakhir ini, menurut Amin, Mukti Ali sering menyebutnya dengan istilah “scientific-cum-doctriner”.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Abdullah, *Teologi dan Filsafat*, hlm. 4-5; Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 11.

<sup>79</sup> Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 5.

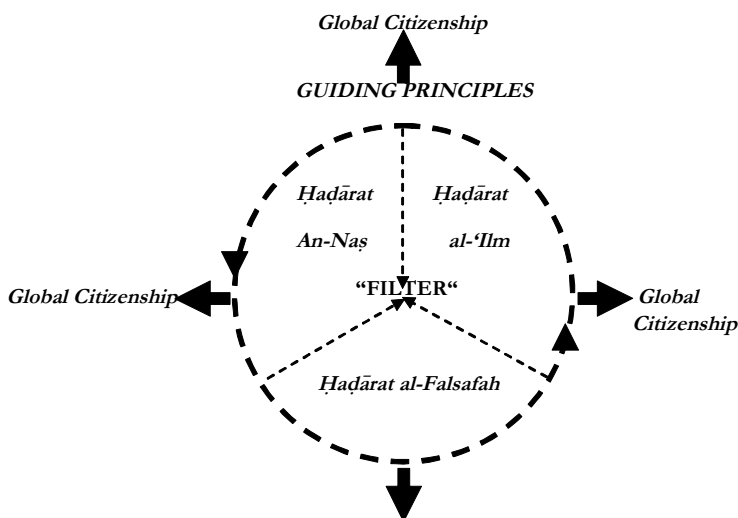
Tabel 85

Model	TRIADIK		
	<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Science</i>
Barbour (Teolog dan Fisikawan)			
Amin Abdullah (Teolog dan Filosof)	Teologi	Filsafat	Studi (Empiris) Agama
	Teologi Transformatif (Teoantroposentrik-Integralistik)	Filsafat Keilmuan (Filsafat “Proses” Ilmu)	Ilmu Empiris
	<b>ISLAMIC STUDIES</b>	<b>PHILOSOPHY OF SCIENCE</b>	<b>RELIGIOUS STUDIES</b>
	Integrasi-Interkoneksi		
	<i>Ḥaḍarat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍarat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍarat al-’Ilm</i>
Mukti Ali	<i>Doctriner</i>	<i>Cum</i>	<i>Scientific</i>

Berdasarkan tabel di atas, terlihat dengan jelas perbedaan antara konsep “scientific-cum-doctriner”-nya Mukti Ali (diadik: hubungan antara *religion* [*doctriner*] dan *science* [*scientific*]) dan “Integrasi-Interkoneksi”-nya M. Amin Abdullah (triadik: hubungan antara *religion*, *philosophy*, and *science*). Berdasarkan alur argumen seperti itulah, menurut Amin,<sup>80</sup> “Perkembangan ilmu agama hanya dapat dimungkinkan dengan terbentuknya kerjasama yang saling menopang antara ketiga (triadik) disiplin tersebut di atas baik dalam fungsinya sebagai “filter” (internal) terhadap eksekusi globalisasi ilmu dan budaya maupun sebagai “guiding principle” (eksternal) ke arah mana—masa depan PTAI harus dibawa?—manusia menjalani kehidupannya di muka bumi dalam arus perubahan yang sangat cepat dan tidak terbayangkan sebelumnya ini”.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Abdullah, *Teologi dan Filsafat*, hlm. 28-29.

<sup>81</sup> *Ibid.*



Gambar 267

Penjelasan lengkap tentang konsep Kalam (Teologi)-nya Amin, secara khusus akan penulis bahas di Bab IX dalam sub bab: “Dari (Akidah) Kalam ke Teologi Negosiatif-Progressif”. Sedangkan terkait dengan filsafat—dalam trilogi teologi, filsafat, dan ilmu agama empiris—, yang dimaksud oleh Amin adalah filsafat sebagai “proses”, bukan filsafat sebagai “produk”; filsafat sebagai ilmu, bukan filsafat sebagai “isme-isme”. Filsafat sebagai salah satu bentuk metodologi pendekatan keilmuan,<sup>82</sup> seringkali dikaburkan dengan paham atau aliran-aliran filsafat tertentu (rasionalisme, eksistensialisme, pragmatisme, dan seterusnya).<sup>83</sup> Yang membedakan wilayah pertama dari yang kedua adalah bahwasannya wilayah pertama bersifat “keilmuan” dan “terbuka”, “dinamis”, sedangkan wilayah kedua adalah “ideologis” dan “tertutup”, “statis”.<sup>84</sup> Yang pertama bersifat inklusif (seperti *pure science*), tidak tersekat-sekat dan

<sup>82</sup> Bertrand Russel, *History of Western Philosophy* (London: Unwin University books, t.t.), hlm. 13.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Abdullah, *Teologi dan Filsafat*, hlm. 29.

tidak terkotak-kotak, sedangkan yang kedua bersifat eksklusif (seperti *applied science*), terkotak-kotak dan tersekat-sekat oleh tradisinya sendiri.<sup>85</sup> “Filsafat” yang dimaksud oleh Amin adalah yang *pertama*, yaitu filsafat sebagai keilmuan (Filsafat Ilmu), bukan sebagai ideologi (isme-isme).<sup>86</sup>

Jadi, yang dimaksud oleh Amin dengan “filsafat” adalah filsafat sebagai metodologi pendekatan keilmuan, bukan filsafat sebagai ideologi.<sup>87</sup> Jika model ini dibaca dengan menggunakan teori periodisasi sejarah kesadaran keberagamaan umat Islam di Indonesia yang digagas oleh Kuntowijoyo<sup>88</sup>—mitos, ideologi, dan ilmu—, misalnya, maka posisi Amin berada di wilayah ilmu, bukan ideologi—**mitos** (anti filsafat), **ideologi** (filsafat sebagai “isme-isme”), **ilmu** (filsafat sebagai ilmu)—. Wajar jika orang lalu bertanya: model filsafat yang manakah—yang pertama atau yang kedua—yang relevan untuk digunakan memahami dan mengkaji permasalahan kejumbuhan dan ketertumpangtindihan antara normativitas dan historisitas dalam keberagamaan umat manusia dan berkait-kelindannya wilayah sakralitas dan profanitas? Menurut Amin, hanya model pendekatan kefilsafatan yang pertama (*al-falsafah al-ūlā*), yakni yang bersifat “keilmuan”, “terbuka”, dan “inklusif” yang tepat dan cocok untuk diangkat ke permukaan dan diapresiasi kembali untuk membantu memecahkan persoalan keagamaan kontemporer.<sup>89</sup> Pentingnya fungsi filsafat sebagai metode, cara atau alat untuk mencari “klarifikasi keilmuan” (*clarification of issues*), yang disampaikan oleh Amin di atas, sangat diinspirasi oleh Ian G. Barbour dalam bukunya *Issues in Science and Religion*.<sup>90</sup> Lihat tabel ini:

---

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> M. Amin Abdullah, “Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan”, *KKI* Seri Ke-107/Tahun X/1996, hlm. 5.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> Kuntowijoyo, “Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu”, dalam *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, pada tanggal 21 Juli 2001, hlm. 6.

<sup>89</sup> Abdullah, *Pentingnya Filsafat*, hlm. 6.

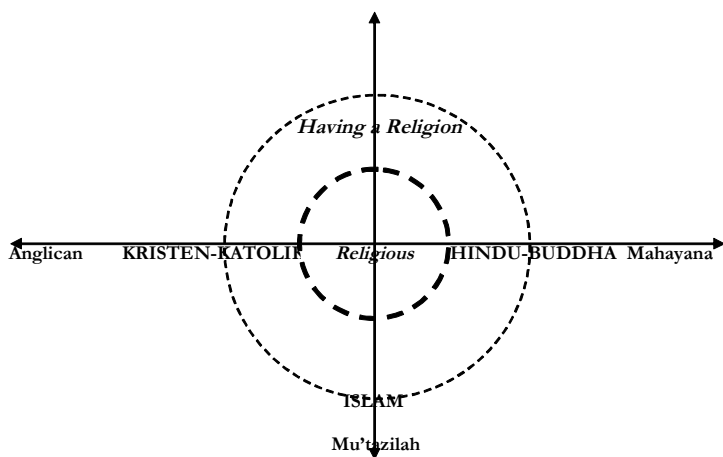
<sup>90</sup> Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 10-11.

Tabel 86

Teori Periodisasi Sejarah Kuntowijoyo	Pentingnya Filsafat	Integrasi Ilmu dan Agama
Ilmu	<i>Religion, Science, and Philosophy</i>	Integrasi-Interkoneksi (Amin Abdullah)
	Filsafat Sebagai Metodologi Keilmuan	Ilmuisasi Islam (Kuntowijoyo)
Ideologi	Filsafat Sebagai Paham (Isme-Isme)	Islamisasi Ilmu (al-Faruqi)
Mitos	Tanpa Filsafat	Dikotomi Ilmu

Menurut Amin, filsafat sebagai metodologi keilmuan, setidaknya, ditandai antara lain dengan tiga ciri, yaitu: *Pertama*, pendekatan (*approaches*), kajian atau telaah filsafat selalu terarah kepada pencarian dan perumusan ide-ide atau gagasan-gagasan yang bersifat mendasar-fundamental (*fundamental ideas*) atau *al-falsafah al-ūlā* dalam berbagai persoalan. Pemikiran fundamental biasanya sangat umum atau general dan abstrak. Misalnya, konsepsi fundamental tentang “Islam”—atau Kristen, Katolik, Buddha, Hindu—adalah lebih fundamental daripada Mu’tazilah (untuk Islam), Anglikan (untuk Protestan), Mahayana (untuk Buddha), dan begitu seterusnya. Tetapi, istilah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha itu sendiri masih kalah sifat kefundamentalannya dibandingkan dengan istilah *religiositas* (keberagamaan) pada umumnya. Contoh lain, keberadaan “angka” (*number*) lebih fundamental daripada memperdebatkan bentuk-bentuk angka yang secara historis-kultural berbeda penyebutannya dan penulisannya antara tradisi dan kultur yang satu dan lainnya.<sup>91</sup> Misalnya, konsep “dua” adalah universal, sedangkan cara penulisannya seperti dengan “2” Arab atau “II” Romawi bersifat partikular.

<sup>91</sup> Abdullah, *Pentingnya Filsafat*, hlm. 6-7.



**Gambar 268**

*Kedua*, pengenalan dan pendalaman persoalan-persoalan serta isu-isu fundamental dapat membentuk cara berpikir yang bersifat kritis (*critical thought*). Pencarian esensi dan substansi, melatih seseorang dan juga kelompok untuk tidak mudah terjebak dan terbelenggu oleh kepentingan historis-kultural. Pendekatan filsafat dan keilmuan pada umumnya selalu mengutamakan sikap mental yang “netral secara intelektual” (baca: bukan *values-neutral*), “mengambil jarak” atau tidak cepat-cepat memihak pada kepentingan tertentu;<sup>92</sup> *Ketiga*, kajian dan pendekatan filsafat yang bersifat demikian, secara otomatis akan membentuk mentalitas, cara berpikir dan kepribadian yang mengutamakan kebebasan intelektual (*intellectual freedom*), sekaligus mempunyai sikap toleran terhadap berbagai pandangan dan kepercayaan yang berbeda serta terbebas dari dogmatisme dan fanatisme.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> *Ibid.*, hlm. 7.

<sup>93</sup> *Ibid.* Lihat juga misalnya, Mark B. Woodhouse, *A Preface to Philosophy* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1984), hlm. 16-19 dan 23.

Tabel 87

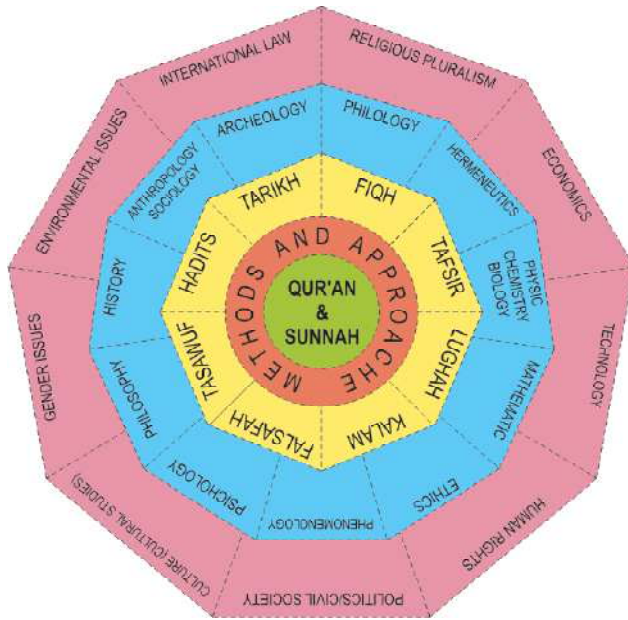
<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>			<i>Science</i>
TEOLOGI	(Philosophy of Science) FILSAFAT			ILMU-ILMU EMPIRIS
<i>Belief</i>	<i>Fundamental</i> <i>Ideas</i>	<i>Critical</i> <i>Thought</i>	<i>Intellectual</i> <i>Freedom</i>	<i>Inquiry</i>

Sedangkan yang dimaksud oleh Amin dengan istilah “Ilmu Empiris”—dalam trilogi Teologi, Filsafat, dan Ilmu Empiris—adalah, studi empiris yang mulai berkembang terhadap agama, dengan mulai diperkenalkannya dalam wilayah studi *Comparative Religions*—seperti yang pernah diperkenalkan oleh Mukti Ali, bedakan dengan istilah *Religious studies* atau studi Agama<sup>94</sup> yang digunakan oleh Amin—pada abad ke-19, dengan bermunculannya disiplin-disiplin baru yang lebih bersifat empirik, seperti Sosiologi (Agama), Antropologi (Agama), Sejarah (Agama), Psikologi (Agama), Penomenologi (Agama), untuk menyebut di antaranya.<sup>95</sup> Jika ilmu-ilmu empiris tersebut dibawa ke ranah *Islamic studies*, maka akan menjadi hubungan interkoneksi antara: Sosiologi dan Islam (al-Qur’an), Sejarah dan Islam, Psikologi dan Islam, Penomenologi dan Islam, dan sebagainya. Lihat gambar ini:

<sup>94</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

<sup>95</sup> Abdullah, “Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, hlm. 2.





Gambar 269

**b. Linguistic-Historical, Theological-Philosophical, and Socio-Anthropological**

Selain menggunakan istilah Teologi, Filsafat, dan Ilmu Empiris dalam hubungan triadik, tahun 1998, Amin juga menggunakan istilah triadik antara *Linguistic-Historical*, *Theological-Philosophical*, dan *Socio-Anthropological*. Munculnya konsep *triangle* antara *Linguistic-Historical*, *Theological-Philosophical*, dan *Socio-Anthropological* untuk pertama kalinya, terdapat dalam artikel Amin yang berjudul *Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science*<sup>96</sup>—judul artikel ini mengisyaratkan hubu-

<sup>96</sup> Respon dan sumbangan akademik terhadap bergulirnya wacana tentang perlunya pengembangan beberapa IAIN menjadi UIN di tengah masyarakat Indonesia pada tahun 1997-an, Amin menuangkannya dalam artikel di atas. Artikel tersebut kemudian diterjemahkan oleh Dra. Syamsiatun MA., dosen Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga ke dalam bahasa Indonesia. Terjemahan artikel tersebut adalah

ngan triadik antara *Islamic Religious, Philosophy*, dan *Science*—. Artikel ini kemudian dimuat di Jurnal *al-Jami'ah* No. 61 Tahun 1998, halaman 1-26. Artikel ini ditulis pada tahun 1998, ketika Amin sedang mengambil program post doktoralnya di Mc. Gill University, Montreal, Kanada, selama 6 bulan, mulai bulan Oktober 1997 sampai Pebruari 2008. Artikel ini ditulis ketika mulai bergulirnya wacana perlunya pengembangan beberapa IAIN menjadi UIN di tengah masyarakat Indonesia sekitar tahun 1997-an.

Menurut penulis, artikel di atas seperti sebuah “telur” yang telah siap menetasakan paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi-nya. Berikut ini adalah isi abstraksi makalahnya:

“Dari sudut pandang Filsafat Ilmu, penerapan istilah “science” dalam *Islamic religious science* merupakan hal yang dapat diperdebatkan, bahkan cukup kontroversial. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah “Dapatkah diskusi serius dalam Filsafat Ilmu (*Philosophy of Science*) diterapkan dalam pembahasan *Islamic religious science* (ilmu-ilmu keislaman)?” Artikel ini mencoba menganalisis konsekuensi-konsekuensi dari dimasukkannya diskusi Filsafat Ilmu dalam tubuh *Islamic religious science*, berangkat dari kenyataan tidak adanya pemikir kontemporer Muslim yang menganalisis persoalan tersebut.

Sebagai langkah awal, perdebatan filosofis antara tiga pakar Filsafat Ilmu, yaitu Karl R. Popper, Thomas Kuhn, dan Imre Lakatos—penulis menyebutnya dengan istilah “PKL Programme” (pen.)—tentang konsep “science” diangkat, untuk selanjutnya dilihat relevansinya bagi *Islamic religious science*. Lebih spesifik, artikel ini menyoroti hubungan antara *Islamic religious science* dengan *research programme*-nya Imre Lakatos, dan menggarisbawahi bahwa rekonstruksi *Islamic religious science* adalah dalam wilayah *historical Islam*.

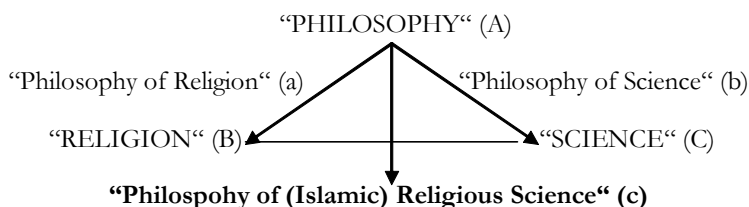
Satu hikmah terpenting yang dapat dipetik dari perdebatan di atas adalah penegasan bahwa semua teori, konsep formula, prinsip-prinsip dalam *Islamic religious science* hanyalah merupakan produk manusia, masyarakat dan budaya semesta. Lewat kesadaran inilah ilmu-ilmu keislaman tersebut terbuka untuk dipertanyakan ulang, dirumuskan kembali sesuai dengan tantangan jaman yang mengitarinya. Persoalan yang muncul kemudian adalah hambatan dari para peneliti sendiri yang mencemaskan apakah mereka mengadakan studi keislaman atau sesuatu yang lain.

Sosok *Islamic religious science* yang baru (setelah dihubungkan dengan *philosophy* dan *sociology of knowledge*) harus mempertimbangkan dengan sungguh-sungguh tiga dimensi pendekatan atas agama Islam, yaitu: *linguistic historical*, *theological-philosophical*, dan *socio-anthropological*. Yang lebih penting lagi,

## Bab VI: Paradigma Integrasi Interkoneksi (I-Kon)

hubungan antara tiga pendekatan ini haruslah bersifat sirkular dalam arti bahwa pendekatan multi dimensi tersebut harus berdialog antara yang satu dan lainnya secara serius sebagai sebuah kesatuan entitas dengan seluruh implikasi dan konsekuensinya.

Sebagai kesimpulan, ilmu keislaman yang kritis hanya dapat dikonstruksikan secara sistematis lewat model pendekatan tiga dimensi yang bersifat sirkular dalam mana setiap dimensi dapat berhubungan dan berkomunikasi dengan yang lain. Dengan jalan inilah konteks penemuan (*discovery*) dalam *Islamic religious science* dapat berkembang dan konteks justifikasinya dapat ditekan serendah mungkin”.<sup>97</sup>



**Gambar 270**

Berdasarkan gambar di atas,  $a = A + B$ ;  $b = A + C$ ; dan  $c = A + B + C$ . Sederhananya, artikel di atas ingin menjelaskan tentang ilmu-ilmu keislaman, diungkapkan kembali dengan menggunakan bahasa filsafat ilmu kontemporer, yang ditunjukkan dalam tulisan-tulisan Fazlur Rahman, Karl. R. Popper, Thomas S. Kuhn, dan Imre Lakatos. Menurut Amin, **belum ada satupun dari generasi pemikir-pemikir Islam saat ini (tahun 1998) yang mencoba menjelaskan relevansi penerapan teori-teori dan metodologi-metodologi ilmiah, yang merupakan intisarinnya filsafat ilmu, pada wacana ilmu-ilmu keislaman dalam rangka mengkritisi seluruh konstruksi ilmu-ilmu keislaman dan**

---

“Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis?: Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman”. Artikel ini kemudian dimuat di buku M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 26-67.

<sup>97</sup> Abdullah, *Preliminary*, hlm. 1-2.

**pemikiran Islam yang begitu luas.**<sup>98</sup> Menurut penulis, inilah yang menjadi kekhasan Amin dengan pemikir-pemikir Islam yang lain, yaitu ia mampu mengkoneksikan antara disiplin Filsafat Ilmu dan ilmu-ilmu keislaman. Bahkan, juga mengkonesikan antara disiplin *Religious studies* dan ilmu-ilmu keislaman.

Ringkasnya, artikel di atas ingin menjelaskan tentang *progress of science*. Ada tiga tahapan dalam *progress of science* yang disebutkan oleh Amin dalam artikel di atas, yaitu—”PKL Programme”—: 1) Falsifikasi Karl **P**opper. Tahapan ini adalah mengeliminasi (T1-T2) atau mengakumulasi (T1+T2) teori-teori yang sudah ada. Tahapan ini hanya menghasilkan *Single Theory*; 2) *Shifting Paradigm* Thomas **K**uhn. Tahapan ini disebut dengan istilah *shift* atau *pergeseran*. Pada tahapan ini yang terjadi adalah perpaduan teori (T1+T2+T3) satu dengan teori yang lain (*Multy Theory*). Satu teori dipertahankan dan teori lain dikembangkan; 3) *Research Programme* Imre **L**akatos. Pada tahapan ini sudah memasukkan per-sentuhan dengan *science* (T1 [“Religion”] + T2 [“Philosophy”] + T3 [“Science”]).

Sebagaimana Popper yang telah menawarkan model diadik antara *context of justification and context of discovery*, Kuhn dengan istilah *normal science and revolutionary science*, Lakatos dengan istilah *hard core and protective belt*, maka Fazlur Rahman menggunakan istilah *normative Islam and historical Islam*. Dengan berangkat dari titik pijak pemikiran Fazlur Rahman (*Double Movement*), misalnya, dalam bukunya *Islam and Modernity*,<sup>99</sup> yang menyatakan pentingnya dilakukan rekonstruksi yang lebih sistematis pada bidang-bidang ilmu-ilmu keislaman, seperti teologi (kalam), hukum dan etika (fiqih), filsafat dan ilmu-ilmu sosial lainnya, Amin menganggap bahwa dengan disebutkannya kata *ilmu-ilmu sosial (social sciences)* oleh Rahman

---

<sup>98</sup> M. Amin Abdullah, “Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman), dalam Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 37.

<sup>99</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 151-162.

tersebut, di samping filsafat, etika dan teolog sebagai salah satu metode yang sangat bermanfaat untuk merekonstruksi ilmu-ilmu keislaman, telah menunjukkan adanya kemajuan.<sup>100</sup>

Menurut Amin, sarjana-sarjana Muslim seangkatan Rahman—mengenalkan “historical sciences” dalam studi Islam—yang mengambil posisi serupa (pentingnya kontribusi ilmu-ilmu sosial dalam ilmu-ilmu keislaman), apabila tidak dikatakan lebih radikal, adalah Muhammad Arkoen<sup>101</sup>—mengenalkan “social sciences” dalam studi Islam—. Dalam tulisannya tahun 1999, misalnya, setahun setelah artikelnya yang berjudul *Preliminary Remarks* di atas, yaitu tulisan “Kata Pengantar” buku yang berjudul: *Mohammed Arkoen: Perintis Penerapan Teori Ilmu-ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman*, Amin menganggap bahwa yang paling orisinal dari Arkoen adalah upayanya untuk menggunakan metodologi dan teori-teori ilmu sosial era post-positivis sebagai alat untuk mencermati bagaimana sesungguhnya kaum cendekiawan dan ulama membaca dan memahami kembali khazanah intelektual Islam klasik.<sup>102</sup>

Menurut Amin,<sup>103</sup> titik sentral pemikiran Arkoun terletak pada kata kunci ***kritik epistemologis***. Berbeda dengan Immanuel Kant, misalnya, yang telah menunjukkan arah kritik epistemologinya terhadap bangunan keilmuan manusia pada umumnya, yakni ingin memperjelas di mana sebenarnya wilayah “rasionalisme” (*a priori*) dan di mana pula wilayah

---

<sup>100</sup> Abdullah, *Pendekatan dalam Kajian Islam*, hlm. 33.

<sup>101</sup> *Ibid.*, hlm. 35.

<sup>102</sup> M. Amin Abdullah, “Mohammed Arkoen: Perintis Penerapan Teori Ilmu-ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman” (Pengantar Eksklusif), dalam Mohammed Arkoen, *Membongkar Wacana Hegemonik: Dalam Islam dan Post Modernisme*, dalam Jauhari, Ibnu Hasan dan Rosdiansyah (eds.) (Surabaya: al-Fikr, 1999), hlm. xiii-xiv. Buku ini adalah terjemahan yang diambil oleh penterjemahnya dari naskah Arab yang berjudul *Aina huwa al-Fiker al-Islāmiyyu al-Mu’āssir*, terjemahan Hasyīm Ṣālīḥ (Beirut: Dār as-Sāqī, 1993). Perlu diketahui, bahwa Arkoen tidak menulis karya-karya akademiknya dalam bahasa Arab. Ia menulis dalam bahasa Perancis. Edisi bahasa Arab adalah hasil terjemahan Hasyīm Ṣālīḥ, seorang murid dan kawan dekat Mohammad Arkoen.

<sup>103</sup> *Ibid.*

“empirisme” (*a posteriori*) dalam pengalaman manusia, dan di mana pula wilayah ketertumpangtindihan atau interdependensi antara keduanya, maka boleh dikatakan bahwa wilayah kritik Kant hanya terbatas pada wilayah kajian epistemologi murni, dan tidak atau kurang menyentuh secara langsung wilayah atau bangunan pemikiran keagamaan (Islam).<sup>104</sup>

Lain halnya dengan Thomas Kuhn, menurut Amin,<sup>105</sup> ia juga melakukan kritik terhadap kerangka epistemologi keilmuan *logical positivism*. Kritik Kuhn sangat mendasar dan sanggup pula menggoyang paradigma keilmuan, yang untuk beberapa generasi didominasi oleh corak pemikiran *positivisme logis*, namun ia juga tidak bermaksud mengarahkan implikasi dan konsekuensi kritiknya terhadap wilayah “keilmuan” agama.<sup>106</sup> Hanya saja ada penulis yang mencoba melihat implikasi dan konsekuensi pemikiran Kuhn dalam wilayah agama, seperti Ian. G. Barbour.<sup>107</sup> Sedangkan menurut penulis, posisi Amin adalah merajut dan meramu serta menganyam seluruh pemikiran Islam di atas, dan mengaktualisasikannya terhadap bangunan epistemologi keilmuan agama Islam. Untuk melihat posisi Amin di atas, perhatikan gambar di bawah ini:



M. Amin Abdullah ketika menyampaikan Kuliah Inaugurasi Sebagai Anggota API, 3 September 2013 di UGM

---

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*



dilakukan oleh Arkoen adalah mengkritik seluruh bangunan keilmuan Islam, seperti kalam, tasawuf, tafsir, fiqh, dan sebagainya. Kritik ini semakin tajam ketika masing-masing pemikir Islam mencoba memfokuskan kajian atau bidang kritik epistemologinya, yaitu semisal Hassan Hanafi pada bangunan keilmuan Kalam,<sup>109</sup> Sayyed Hossein Nasr pada bangunan keilmuan Tasawuf,<sup>110</sup> Rahman pada bangunan keilmuan Tafsir,<sup>111</sup> Syahrūr pada bangunan keilmuan Fiqh,<sup>112</sup> dan sebagainya. Kritikus-kritikus Muslim tersebut penulis tempatkan pada kluster “Pemikiran Islam” (*Islamic Thought/al-Fikr al-Islāmī*), di mana pada kluster ini adalah tempat bersentuhannya keilmuan agama dengan *social sciences* dan *natural sciences* yang berkembang terutama pada abad 18 dan 19.<sup>113</sup>

Berdasarkan gambar di atas, menurut Amin,<sup>114</sup> Fazlur Rahman jelas-jelas memasukkan komponen ilmu-ilmu sosial modern dan *humanities* kontemporer. Sedangkan Syahrūr menggunakan teori-teori yang diambil inspirasinya dari teori-teori ilmu alam.<sup>115</sup> Keduanya, baik Fazlur Rahman maupun Syahrūr, menggunakan pola diadik komplementer ketika menjelaskan ide-ide metodologinya.<sup>116</sup> Lihat gambar tabel di bawah ini:

---

<sup>109</sup> Lihat, *Min al-ʿAqīdah ilā aṣ-Ṣaurah*.

<sup>110</sup> Lihat, *Knowledge and The Sacred*.

<sup>111</sup> Lihat, *Islam*.

<sup>112</sup> Lihat, *al-Qurʿān wa al-Kitāb: Qirāʾah Muʿāṣirah*.

<sup>113</sup> Abdullah, “Mohammed Arkoen: Perintis Penerapan Teori Ilmu-ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman”, hlm. iii.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> M. Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002), hlm. 164.

<sup>116</sup> *Ibid.*, hlm. 164-167.



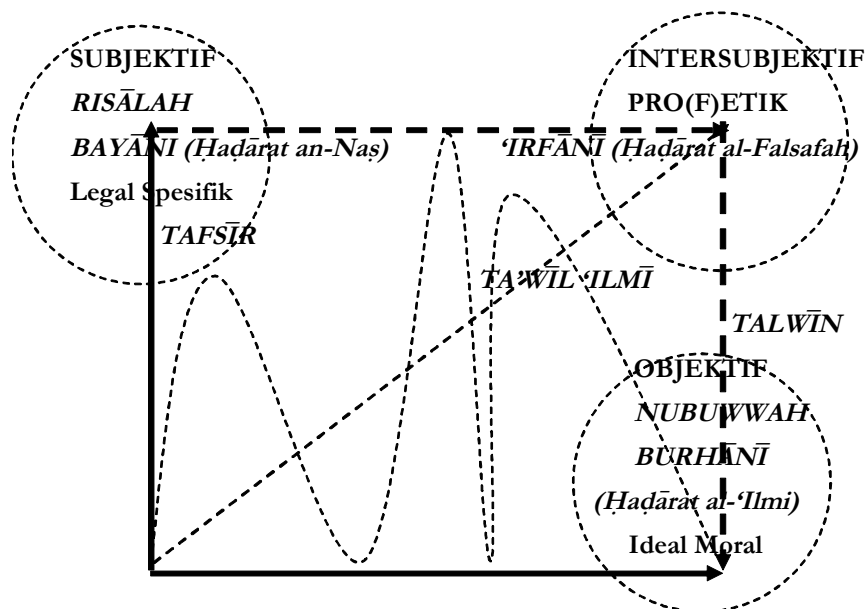
Tabel 88

Fazlur Rahman		Muhammad Syahrur	
Gerak Ganda Hermeneutika Rahman (Hubungan Relasional-Intrinsik antara sisi Universal dan Sisi Partikular)		Pendekatan Liberalistik-Penomenologi	
Objektif IDEAL MORAL	Subjektif LEGAL SPESIFIK	Objektif	Subjektif
Aspek			
		<i>Al-Ḥaḡīqah al-Maudū'iyah</i>	<i>Al-Ḥaḡīqah az-Zāṭiyah</i>
Materi			
		<i>Al-'Ulūm al-Maudū'iyah at-Tārikhiyyah</i>	<i>Al-Aḥkām al-Ijtīmā'iyah wa asy-Syarī'ah</i>
		<i>Al-Mutasyābihāt</i>	<i>Al-Muḥkamāt</i>
Penalaran			
		<i>Al-'Aqlī al-'Ilmī</i>	<i>Al-'Aqlī al-Ittiṣālī</i>
Ketuhanan			
		<i>Rubūbiyyah</i>	<i>Ulūhiyyah</i>
Fungsi Nabi Muhammad saw			
		<i>Nubuwwah</i>	<i>Risālah</i>
Karakter Hukum			
		<i>Istiḡāmah</i> <i>Al-Hadd al-A'lā wa al-Hadd al-Adnā</i>	<i>Ḥanifiyyah</i> <i>Tagyīr</i>
Validasi Hukum			
		<i>Ḥaqq-Bāṭil</i>	<i>Ḥalāl-Ḥarām</i>
Perbuatan Manusia			
		<i>Qadr</i>	<i>Qaḍā'</i>
Keilmuan			
		<i>Rāsikhūna fī al-'Ilmī</i> (Newton, Enstein, Kant, Hegel, dll)	<i>Fuqahā'</i>

Berdasarkan tabel di atas terdapat hubungan dialektis antara sisi *ḥanafiyah* yang subjektif dan sisi *istiḡāmah* yang objektif. Menghubungkan antara keduanya adalah merupakan upaya yang bersifat integratif dan bukannya atomistik-parsialistik. Menghubungkan antara dua sisi, subjektivitas *Risālah* dan objektivitas *Nubuwwah* diperoleh inspirasinya dari ilmu-ilmu pasti alam.<sup>117</sup> Menurut Amin, konsep *at-Ta'nīl al-'Ilmī* yang

<sup>117</sup> M. Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqih dan Dampaknya pada Fiqih Kontemporer”, dalam Riyanta dkk (eds.), *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2004), hlm. 167-168.

digagasnya tahun 2001,<sup>118</sup> dengan mengutip pendapat Jābirī tentang *triangle Bayānī, ‘Irḡānī, wa Burhānī*, adalah tugas yang dapat memadukan tata kerja dan pola pikir tekstual-subjektif dan pola pikir naturalistik-objektif para ilmuwan alam.<sup>119</sup> Di sini Amin sudah mulai nampak memasukkan pilar ketiga, yang disebutnya dengan istilah *intersubjektivitas*.<sup>120</sup>



Gambar 272

Dengan mengutip Wael B. Hallaq<sup>121</sup>—dalam perspektif Ushul Fiqih—, Amin mengkategorisasikan Rahman dan Syaḥrūr ke dalam aliran

Tulisan ini pernah disampaikan dalam Lokakarya Program Doktor Fiqh Kontemporer pada PPs IAIN ar-Raniri, Darussalam, Banda Aceh, 29 Agustus 2002.

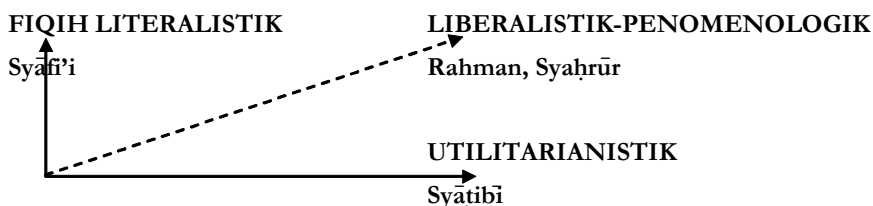
<sup>118</sup> M. Amin Abdullah, “at-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, *al-Jami’ah*, Vol. 39, 2, 2001, hlm. 359-391.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), hlm. 214.

liberalisme keagamaan.<sup>122</sup> Lihat gambar ini:



Gambar 273

Amin kemudian menempatkan Arkoen, yang semasa dengan Fazlur Rahman di atas,<sup>123</sup> dalam fase ketiga perkembangan metode pendekatan dalam studi keislaman.<sup>124</sup> Fase *pertama* pendekatan studi yang bercorak **filologis-orientalistik**, yang hanya melihat dan memperhatikan kata (*word*), yakni kata-kata atau konsep-konsep yang tertulis dalam teks-teks klasik, dan bukannya masyarakat (*society*).<sup>125</sup> Fase *kedua* adalah pendekatan studi yang bercorak **fungsionalis-modernis**, yang hanya ingin melihat masyarakat sebagai bentuk matriks lembaga sosial yang bisa difungsikan di segala tempat seperti bekerjanya sebuah “mesin” yang bisa dioperasikan di segala tempat,<sup>126</sup> dan sebagai akibatnya mereka mencoba menghilangkan atau tidak mepedulikan dan kurang peka terhadap bentuk-bentuk ekspresi *cultural* yang bersifat spesifik-unik.<sup>127</sup>

Dengan mempertimbangkan kelemahan dan kekurangan dari kedua model pendekatan studi di atas, maka ditawarkanlah model pendekatan *ketiga*. Pendekatan jenis ketiga ini berupaya untuk memperhatikan

<sup>122</sup> Abdullah, *Paradigma Alternatif*, hlm. 140.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> Abdullah, “Mohammed Arkoen: Perintis Penerapan Teori Ilmu-ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman”, hlm. vi.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *Ibid.*

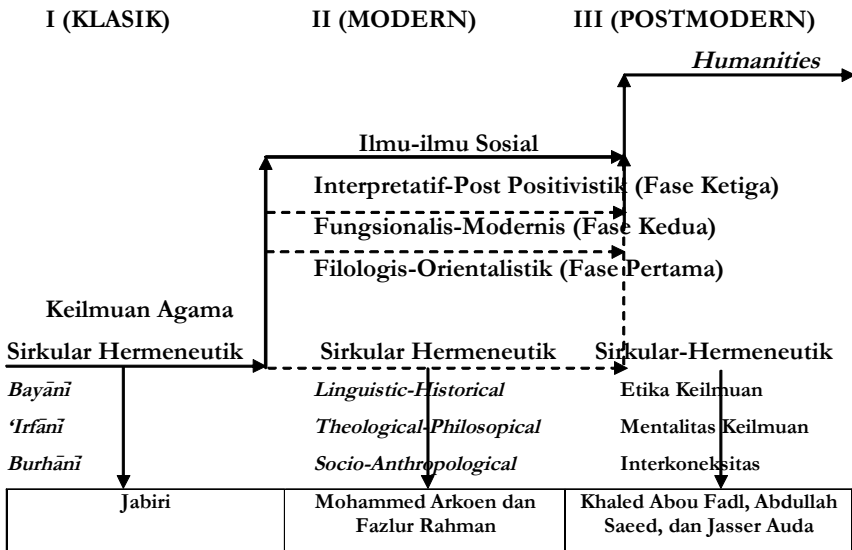
<sup>127</sup> *Ibid.*, hlm. xi.

dan menyantuni dua hal, yakni bentuk *cultural* masyarakat Muslim yang spesifik-unik, yang tidak dimiliki oleh masyarakat yang lain, dan sekaligus dapat pula mencermati dinamika sosial masyarakat Muslim.<sup>128</sup> Pada saat yang sama, juga diharapkan dapat mencermati keterkaitan hubungan yang kompleks antara wilayah *cultural* dan struktur sosial yang ada di tengah-tengah masyarakat Muslim. Dengan kata lain, fase *ketiga* ini lebih tertarik pada jenis dan corak penjelasan lewat upaya-upaya penafsiran dan “pemahaman” (*interpretation*) dan bukannya pada analisis sebab-akibat (*causal analysis*) dalam ilmu kealaman. Dengan bercorak *interpretative*, maka masyarakat tidak diperlakukan seperti “mesin-mekanistik”, tetapi sebagai “sistem organistik” pemahaman makna (*system of meaning*). Dalam kluster ketiga inilah, Amin menempatkan posisi Arkoen. Menurut Amin, Arkoen dalam pengembangan epistemologinya menggunakan istilah *humanisme literer*, *humanisme religius*, dan *humanisme filosofis*.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> M. Amin Abdullah, “Pengantar: Dialektika Epistemologi dalam Perspektif Humanisme Islam”, dalam Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filsafat Muhammad Arkoun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. xxxi.

<sup>129</sup> *Ibid.*



Gambar 274

Berdasarkan gambar di atas, ada tiga jenis pendekatan dalam ilmu-ilmu sosial, kaitannya dengan ilmu-ilmu keislaman, yaitu: **filologis-orientalistik**, **fungsionalis-modernis**, dan **interpretatif-postpositivistik**. Pemahaman yang mendalam terhadap pendekatan interpretatif atau penafsiran, adalah langkah awal menuju pemahaman terhadap isu-isu dalam *humanities*, seperti pluralisme agama, kesetaraan gender, dan sebagainya. Berdasarkan gambar di atas juga, model *triangle* antara *Linguistic-Historical*, *Theological-Philosophical*, and *Socio-Anthropological* yang dicetuskan Amin tahun 1998/1999, berada di dalam kluster kedua (II), yaitu hubungan antara ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu keislaman.

Sebagaimana Arkoen, Fazlur Rahman juga berada di fase *ketiga* dalam model studi pendekatan dalam ilmu-ilmu sosial dan ilmu keislaman, yaitu yang bercorak *interpretatif-post positivistik*. Perhatikan tabel di bawah ini:<sup>130</sup>

<sup>130</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 30.

Tabel 89

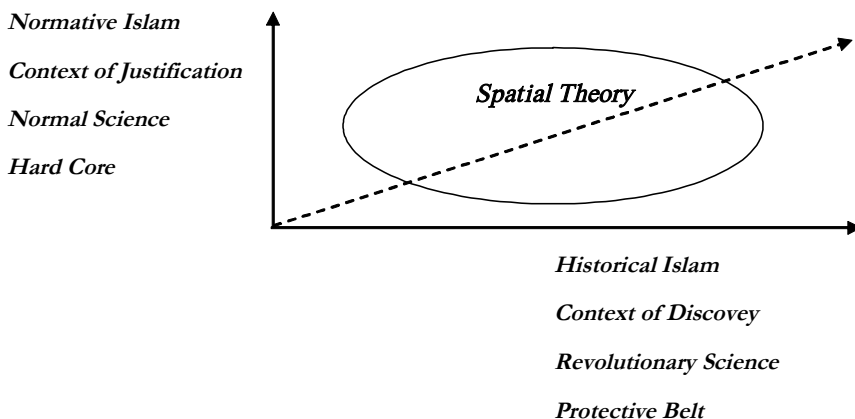
Fazlur Rahman	<i>Normative Islam</i>	<i>Historical Islam</i>
Karl Popper	<i>Context of Justification</i>	<i>Context of Discovery</i>
Thomas Kuhn	<i>Normal Science</i>	<i>Revolutionary Science</i>
Imre Lakatos	<i>Hard Core</i>	<i>Protective Belt</i>
Amin Abdullah	<i>Normativitas</i>	<i>Historisitas</i>

Berdasarkan tabel di atas, Popper pernah mengajukan pertanyaan: “Mengapa kita seringkali menemukan banyak hal dalam orbit wilayah “konteks justifikasi” (*context of justification*) pada ilmu-ilmu keislaman dan amat sedikit sekali yang berkaitan dengan “konteks penemuan” (*context of discovery*).<sup>131</sup> Atau kalau menggunakan terminologi analitik yang dipakai Thomas Kuhn dapat diajukan pertanyaan: “Mengapa di dalam diskursus pemikiran keislaman ada sebuah tendensi yang sangat kuat untuk bersikap mempertahankan mati-matian terhadap “normal science”—bukan *normal knowledge*—, dan bukannya pada perburuan ilmiah untuk memasuki wilayah “revolutionary science?”—salah satu kesulitan menerapkan teori Kuhn ini adalah, karena ia berangkat dari tradisi *natural science*, mengalami kesulitan ketika diaplikasikan ke dalam tradisi *social science* dan *religious science*. Solusinya adalah menggunakan metode sirkularistik-hermeneutik, bukan strukturalistik-mekanistik—,<sup>132</sup> atau bila memakai istilah Imre Lakatos: “Mengapa lebih banyak diskusi dalam ilmu-ilmu keislaman yang diarahkan untuk membahas *hard core* (ajaran inti yang solid) yang dipertahankan dengan sekuat tenaga dan yang tidak dapat difalsifikasi di lapangan, daripada untuk melakukan pembahasan yang kreatif pada domain *protective belt* (lingkar/ sabuk pengaman ajaran inti) yang nyata-nyata dapat

<sup>131</sup> Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Unwin Hyman, 1987), hlm. 11.

<sup>132</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), hlm. 23-24 dan 92-110.

diuji, diperkuat, dikritisi, difalsifikasi dan mungkin dikoreksi?'.<sup>133</sup> Lihat gambar grafik di bawah ini:



Gambar 275

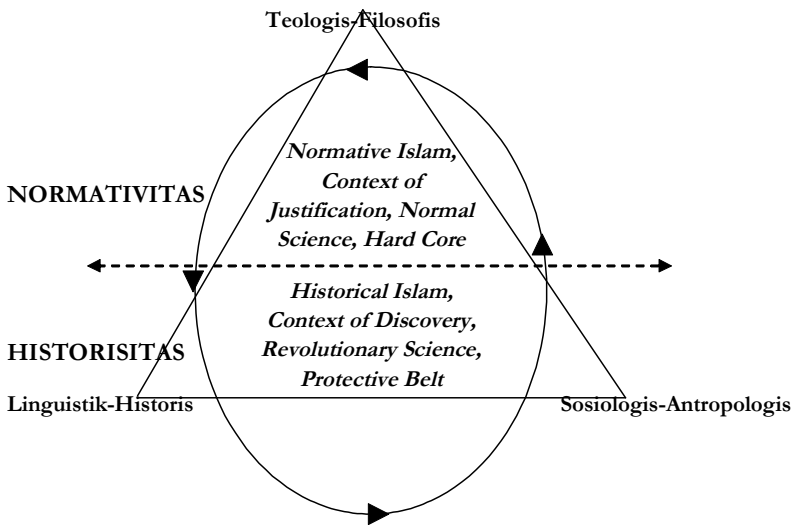
Bangunan baru ilmu-ilmu keislaman, setelah diperkenalkan dan dihubungkan dengan wacana Filsafat Ilmu di atas, Amin kemudian menawarkan perlu dipertimbangkannya penggunaan sebuah pendekatan dengan tiga dimensi untuk melihat fenomena agama Islam, yaitu pendekatan yang berunsur linguistik-historis, **teologis-filosofis**, dan sosiologis-antropologis pada saat yang sama.<sup>134</sup> Dua prinsip *triangle* tersebut, yaitu kata **linguistik-historis**, dan **sosiologis-antropologis**, dipinjam oleh Amin (satu pilar *triangle* di atas, yaitu kata *teologis-filosofis*, adalah tambahan dari Amin) dari pemikiran Arkoen. Menurut Amin, “Setidaknya ada empat pendekatan, menurut Arkoen, yang patut dipertimbangkan untuk digunakan dalam studi kebudayaan dan peradaban Islam era sekarang khususnya dan studi agama pada umumnya.

<sup>133</sup> Imre Lakatos, “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”, dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 132-138.

<sup>134</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 63.

Pendekatan tersebut adalah pendekatan Sejarah, Antropologi, Sosiologi, dan Bahasa (Linguistik)—**Linguistik-Historis** (Bahasa dan Sejarah) dan **Sosiologis-Antropologis**” (Sosiologi dan Antropologi)”.<sup>135</sup>

Menurut Amin, hubungan ketika pilar di atas (linguistik-historis, **teologis-filosofis**, dan sosiologis-antropologis) hanya akan dapat dibangun secara sistematis dengan menggunakan model gerakan tiga pendekatan secara sirkular, di mana masing-masing dimensi dapat berinteraksi, berinterkomunikasi satu dengan lainnya. Masing-masing pendekatan berinteraksi dan dihubungkan dengan yang lainnya. Tidak ada satu pendekatan maupun disiplin yang dapat berdiri sendiri. Gerakan dinamis ini pada esensinya adalah *hermeneutik*.



Gambar 276

Lanjut Amin, “Hanya dengan kerangka kerja yang demikianlah, makna *corrigibility* (dapat dikoreksi) dan *falsibility* (dapat salah) dari ilmu-

<sup>135</sup> Abdullah, *Muhammad Arkoun*, hlm. iv.



ilmu keislaman dapat dipahami dengan baik, sehingga adanya paradigma dan teori-teori yang kompetitif menjadi dimungkinkan. Lebih jauh lagi, konteks penemuan-penemuan baru (*context of discovery*) dalam ilmu-ilmu keislaman dan riset dapat berkembang dan mendapat prioritas, sementara konteks justifikasi (*context of justification*) dapat ditekan menjadi sekecil mungkin. Dalam kerja akademik semacam ini ilmu-ilmu keislaman dalam tradisi Muslim tidak hanya akan “memproduksi” paradigma-paradigma lama yang secara umum telah diterima, akan tetapi juga mengkritisnya dan bahkan menggantinya dengan yang baru”.<sup>136</sup> Dari istilah *triangle Religious studies*, yaitu: **linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis**, Amin kemudian merubahnya—dalam Pidato Pengukuhan Guru Besarnya tahun 2000—menjadi istilah: **doktrinal-”teologis”, kritis-filosofis, dan kultural-sosiologis**.

### c. Doktrinal-”Teologis”, Kritis-Filosofis, dan Kultural-Historis

Untuk pertama kalinya, Amin menggunakan istilah triadik antara *doktrinal-teologis, kritis-filosofis, dan kultural-historis*, adalah pada artikelnya yang ditulis tahun 1996 dengan judul: *Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan*.<sup>137</sup> Menurut Amin, hubungan ketiganya haruslah berbentuk sirkular.<sup>138</sup> Satu tahun kemudian, yaitu tahun 1997, artikel tersebut telah dikembangkan (*developing repetition*) oleh Amin dengan judul: *Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium Ketiga: Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam Upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer*, dimuat di *Jurnal Ulumul Qur’an*.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 66.

<sup>137</sup> M. Amin Abdullah, “Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan”, dalam *KK4 Seri Ke-107/Tahun X/2006*.

<sup>138</sup> *Ibid.*, hlm. 18.

<sup>139</sup> M. Amin Abdullah, “Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium Ketiga: Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam Upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer”, *Jurnal Ulum al-Qur’an*, No. 5/VII/1997, hlm. 56-68.

Puncaknya, pikiran Amin dalam dua artikel tersebut di atas (tentang hubungan triadik antara *doktrinal-teologis*, *kefilsafatan agama*, dan *kultural-sosiologis*) disampaikan dalam naskah pidato pengukuhan guru besarnya, dengan tajuk: *Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius*.<sup>140</sup> Dari sinilah istilah *triangle: doktrinal-teologis, kritis-filosofis*, dan *kultural-sosiologis* tersebut muncul. Di dalam salah satu isi pidatonya tersebut, Amin telah menjelaskan tentang tiga macam corak metodologi penelitian agama, yaitu: *doktrinal-teologis*, *kritis-filosofis*, dan *kultural-sosiologis*. Perlu ditegaskan di sini bahwa ketiga pendekatan tersebut di atas adalah sama-sama kreasi—Barbour menyebutnya dengan istilah *creative imagination*—, karya dan bikinan manusia belaka, maka kesemuanya mempunyai kelemahan yang tidak bisa ditutupi, terutama jika masing-masing berdiri sendiri.

Khusus terkait dengan terma “teologis” (doktrinal-teologis) di atas, Amin memiliki definisi yang berbeda dengan yang lain (teologis-eksklusif). Penjelasan ini ditulisnya pada tahun 1995 dalam sebuah artikel yang berjudul: *Pendekatan “Teologis” dalam Memahami Muhammadiyah*. Menurut Amin, mendefinisikan apa yang disebut dengan pendekatan “teologis” khususnya di lingkungan pemikiran Islam tidaklah segampang yang diduga orang. Sebab, istilah “teologis” itu sendiri adalah istilah yang muncul dari khazanah intelektual Barat.<sup>141</sup> Dalam khazanah intelektual dan budaya Islam sendiri, istilah yang hampir dapat disepadankan dengan

---

<sup>140</sup> M. Amin Abdullah, “Relevansi Studi Agama-agama dalam Milenium Ketiga”, dalam Jurnal *‘Ulūm al-Qur’ān*, 5/VII/1999; “Relevansi Studi Agama-agama dalam Milenium Ketiga”, dalam Kamaruzzaman (peny.), *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 1-26; “Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius”, dalam *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman: Seri Kumpulan Pidato Guru Besar* (Yogyakarta: Suka-Press, 2003), hlm. 3-28.

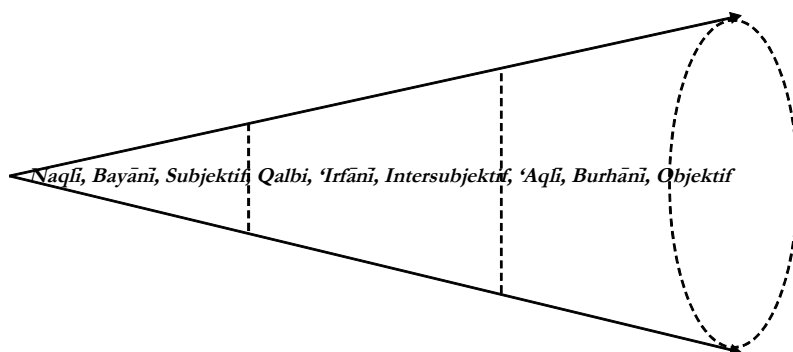
<sup>141</sup> M. Amin Abdullah, “Pendekatan “Teologis” dalam Memahami Muhammadiyah”, dalam *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 23; “Pendekatan Teologis dalam Memahami Muhammadiyah: Menuju Agenda Abad ke-21”, dalam M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 91-109.

pendekatan “teologis” adalah apa yang disebut pendekatan “kalam”. Menurut Amin, “Pendekatan “kalam” sendiri kemudian justru tereduksi menjadi berbagai cabang, seperti Kalam Asy’ariyah, Kalam Mu’tazilah, Kalam Maturidiyyah, dan sebagainya”. Amin kemudian berijtihad, bahwa “teologis” yang dimaksudkannya adalah: **“Pandangan keagamaan Islam yang terinspirasi oleh ajaran al-Qur’an dan as-Sunnah, baik dari sisi normativitas maupun historisitasnya dalam memahami fenomena keagamaan tertentu”**.

Terkait dengan model hubungan tiga macam pendekatan di atas (*doktrinal-teologis*, *kritis-filosofis*, dan *kultural-sosiologis*), Amin kemudian menawarkan model *sirkular*, dalam arti bahwa masing-masing pendekatan keilmuan yang digunakan dalam studi agama-agama memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada masing-masing dan sekaligus bersedia memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri. Dengan begitu, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, kesalahan yang melekat pada masing-masing metodologi dan pendekatan dapat dikurangi dan diperbaiki, setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis pendekatan *doktrinal-teologis*, *kritis-filosofis* maupun *kultural-sosiologis*. Corak hubungan yang bersifat sirkular, tidak menunjukkan adanya finalitas dan eksklusivitas, karena finalitas untuk kasus-kasus tertentu hanya mengantarkan seseorang ataupun kelompok pada jalan buntu (*dead lock*) yang cenderung menyebabkan ketidakharmonisan hubungan antar umat beragama. Lebih-lebih lagi, finalitas tidak akan memberikan kesempatan munculnya *new possibilities* (kemungkinan-kemungkinan baru)—Popper menyebutnya dengan istilah *context of discovery*—yang barang kali lebih kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan keagamaan kontemporer.

Amin kemudian mengumpamakan hubungan pendekatan triadik di atas (*doktrinal-teologis*, *kritis-filosofis*, dan *kultural-sosiologis*) seperti metafora tiga buah batu baterai di dalam baterai. Menurut Amin, pemecahan persoalan pluralitas keagamaan adalah ibarat mencari jarum yang jatuh

di tengah kegelapan malam. Bagi seseorang yang merasa tidak pernah menjatuhkan jarum, dia akan bersikap apatis dan tidak peduli terhadap persoalan tersebut, tetapi bagi orang-orang yang benar-benar merasa telah menjatuhkan jarum di tengah kegelapan malam, ia merasa sungguh-sungguh bersalah (*sense of guilty*), karena ia yakin benar bahwa jarum itu pasti ada di seputar tempat ia berada, hanya saja ia memerlukan senter atau baterai untuk menerangi tempat sekitar jatuhnya jarum tersebut. Baterai atau **senter** tersebut adalah bertemunya tiga kluster keilmuan bidang agama dalam pola bentuk hubungan seperti terurai di atas, yaitu pertemuan dan dialog yang kritis antara ilmu-ilmu yang berdasar pada teks-teks keagamaan (*naqlī, bayānī, subjektif*), dan ilmu-ilmu yang berdasar pada kecermatan akal pikiran dalam memahami realitas sosiologis-antropologis perkembangan kehidupan beragama era pluralitas budaya dan agama (*'aqlī, burhānī, objektif*) serta ilmu-ilmu yang lebih menyentuh kedalaman hati nurani manusia (*qalbi, 'irfānī, intersubjektif*) adalah salah satu dari sekian banyak cara yang patut dipertimbangkan dalam upaya rekonstruksi tersebut.



Gambar 277

Tahun 2006, Amin kembali mengembangkan materi pidato pengukuhan Guru Besarnya yang telah disampaikan pada tahun 2000, dalam sebuah artikel yang berjudul: *An Analytical Perspective in the Study*

## Bab VI: Paradigma Integrasi Interkoneksi (I-Kon)

*of Religious Diversity: Searching for a New Model of the Philosophy of the Study of Religions*. Dalam artikel ini Amin mencoba mengkombinasikan antara fenomenologi agama (Richard C. Martin) dan hermeneutika keagamaan (Khaled Abou Fadl). Fenomenologi Agama digunakan untuk melihat *general pattern* dari religiusitas kemanusiaan dan manifestasi *particular pattern* dalam dimensi sejarah. Sedangkan *religious hermeneutic* digunakan untuk melihat “proses” dinamik dan proses negosiasi antara *religious text* dan interpretasinya dalam konteks sejarah tertentu.<sup>142</sup> Lihat tabel ini:

---

<sup>142</sup> M. Amin Abdullah, “An Analytical Perspective in the Study of Religious Diversity: Searching for a New Model of the Philosophy of the Study of Religions”, in Michael Pye, Alef Theria Wasim, dan Abdurrahman Mas’ud (eds.), *Religious Harmony: Problems, Practice, and Education* (New York: Walter de Gruyter, 2006), hlm. 61.



Akh. Minhaji (No.4 dari kanan), M. Amin Abdullah (No.2 dari kanan), dan Imam Suprayoga (No.1 dari kanan). Foto tahun 2003

Tabel 90

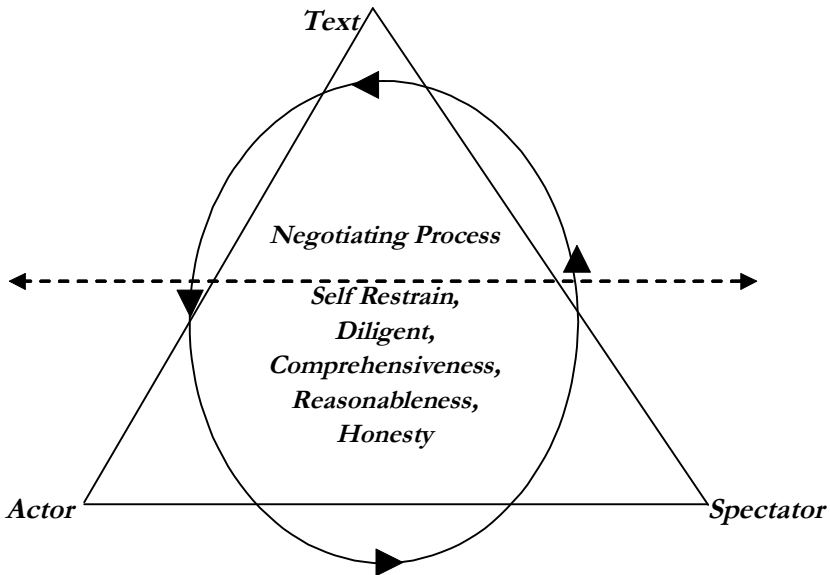
Tahun	Asal-usul dan Perkembangan Materi Pidato GB	Pengaruh dan Betuk Pemikiran	Wilayah
1996	“Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan“.	Wilhem Dupre <i>(Fundamental Philosophy)</i>	<i>RELIGIOUS STUDIES AND PHILOSOPHICAL THEOLOGY</i>
1997	“Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium Ketiga: Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam Upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer“.	Fārābī dan aṭ-Ṭūsī <i>(al-Falsafah al-Ūlā)</i>	
2000	“Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius”.	Jābirī <i>(Bayānī, ‘Irfānī, Burhānī)</i>	<i>RELIGIOUS STUDIES</i>
2006	“An Analytical Perspective in the Study of Religious Diversity: Searching for a New Model of the Philosophy of the Study of Religions“.	Richard C. Marin <i>(Phenomenology of Religion: Intersubjective)</i>  Khaled Abou Fadl <i>(Negotiating Process)</i>	<i>ISLAMIC STUDIES</i>

Berdasarkan tabel di atas terlihat jelas pengaruh keilmuan *Religious studies*-nya Amin terhadap *Islamic studies*. Hubungan keduanya seperti pori-pori basah, dapat berinterkoneksi antara yang satu dengan yang lain. Lihat tabel ini:

Tabel 91

<i>RELIGIOUS STUDIES</i>	<i>Doctrinal-theological</i>	<i>Critical-philosophical</i>	<i>Cultural-sociological</i>
<i>Phenomenology of Religion</i>	<i>Subjective</i>	<i>Intersubjective</i>	<i>Objective</i>
<i>ISLAMIC STUDIES</i>	<i>Naql-Bayānī</i>	<i>‘Qalb-‘Irfānī</i>	<i>‘Aql-Burhānī</i>
<i>Negotiating Process of Hermeneutics</i>	<i>Religion</i>	Hermeneutika Dialogis dan Negosiatif ( <i>Self Restrain, Diligent, Comprehensiveness, Reasonableness, Honesty</i> )	<i>Science</i>

Menurut Amin, hubungan antara *phenomenology of religion* dan *religious hermeneutics* seperti hubungan antara *approach (the way of thinking and analyzing the problem)* dan *methodology (the way of obtaining data to construct the argument)*.<sup>143</sup> Lihat gambar ini:



Gambar 278

<sup>143</sup> *Ibid.*

## Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

Berikut ini adalah proses evolusi perkembangan konsep triadik yang pernah disampaikan oleh Amin, dari tahun 1996 sampai dengan tahun 2006 (sepuluh tahun):

**Tabel 92**

Tahun	Judul Artikel	Perkembangan Konsep Triadik
1996	“Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan”.	SIRKULAR: doktrinal-teologis, kritis-filosofis, dan kultural-historis
1997	“Relevansi Studi Agama-agama Dalam Milenium Ketiga: Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam Upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer”.	SIRKULAR: doktrinal-teologis, <b>kritis-filosofis</b> , dan kultural- <b>historis</b>
2000	“Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius”.	SIRKULAR-HERMENEUTIS doktrinal-teologis, <b>kefilsafatan agama</b> , dan kultural- <b>sosiologis</b> .  pertemuan dan dialog yang kritis antara ilmu-ilmu yang berdasar pada <b>teks-teks keagamaan (naqī, bayānī, subjektif)</b> , dan ilmu-ilmu yang berdasar pada kecermatan akal pikiran dalam memahami realitas sosiologis-antropologis perkembangan kehidupan beragama <b>era pluralitas budaya dan agama (‘aqī, burhānī, objektif)</b> serta ilmu-ilmu yang lebih menyentuh <b>kedalaman hati nurani manusia (qalbi, ‘irfānī, intersubjektif)</b> .
2001	“At-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam <i>al-Jami’ab</i> , No. 39, Tahun 2001.	<i>Bayānī, ‘Irfānī, Burhānī</i>
2006	“Intersubjektifitas Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai Antar Peradaban Manusia Melalui Pendekatan Penomenologi Agama”, dalam Ahmad Pattiroy (ed.), <i>Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam</i> , Yogyakarta: Lemlit, 2006.	Subjektif, Intersubjektif, Objektif
	“Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi”, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2006.	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ, Ḥaḍārat al-Falsafah wa Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>



Bab VI: Paradigma Integrasi Interkoneksi (I-Kon)

Berdasarkan tabel di atas, berikut ini dapat dijelaskan tentang asal-usul sejarah pemikiran Amin (triadik *ḥaḍārah: ḥaḍārat an-naṣ, ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-‘ilm*) yang berasal dari pemikir-pemikir sebelumnya. Lihat tabel ini:

Tabel 93

Barbour ( <i>Natural Sciences</i> )	<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Science</i>
Kim Knott ( <i>Social Sciences</i> )	<i>Insider</i> ↓	<i>Rapprochement</i> ↓	<i>Outsider</i> ↓
Amin Abdullah ( <i>Religious Studies</i> )	Teologi ↓ Doktrinal-Teologis ( <i>Having A Religion</i> )	Filsafat ↓ Kefilsafatan Agama	Studi Agama (Empiris) ↓ Kultural-Sosiologis ( <i>Religiosity</i> )
( <i>Philosophy of Science</i> )	<i>Applied Science</i> Eksklusif <i>Ta’abbudi</i> Ideologis Statis  <i>Closeminded</i>	<i>Scientific</i> Reflektif-Etis <i>Ta’arrufi</i> Kefilsafatan Sirkular- Hermeneutis “In Between“	<i>Pure Science</i> Inklusif <i>Ta’aqqli</i> Keilmuan Dinamis  <i>Openminded</i>
Al-Jābirī	<i>Bayānī</i> ↓	<i>‘Irfānī</i> ↓	<i>Buḥānī</i> ↓
Amin Abdullah ( <i>Islamic Studies</i> )	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>
PENDIDIKAN KARAKTER	<i>NAQLI</i> (Materi Pembelajaran)	<i>QALBI</i> (Etika Pembelajaran)	<i>‘AQLI</i> (Metode Pembelajaran)
Kurikulum Integrasi- Interkoneksi	IMAN (Afektif)	AMAL (Psikomotorik)	ILMU (Kognitif)
INDIKATOR PRO(F)ETIK	IMAN	VALUE	<i>METHODS</i> <i>RATIONALITY</i>
ETKA NUBUWWAH	<i>SIDDĪQ</i>	<i>AMĀNAH</i>	<i>TABLĪG</i> <i>FAṬĀNAH</i>

Dalam konteks *Philosophy of Science*, Amin menggunakan istilah *Linguistic-Historical*, *Theological-Philosophical*, dan *Socio-Anthropological*; dalam konteks *Religious Studies*, Amin menggunakan istilah *Doktrinal-Teologis*,

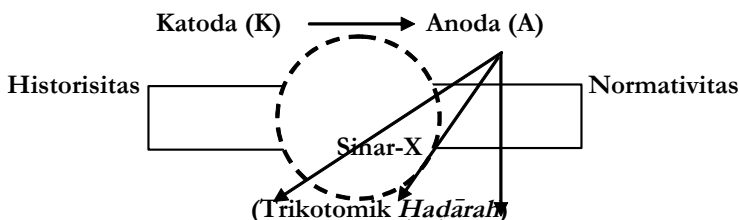
*Kritis-Filosofis*, dan *Kultural-Historis*; sedangkan dalam konteks *Islamic Studies*, ia menggunakan istilah *Ḥaḍārat an-(N)as*, *Ḥaḍārat al-(E)alsafah*, dan *Ḥaḍārat al-(I)lm* (“NFI Programme”). Lihat gambar tabel ini:

Triadik			
<i>Philosophy of Science</i>	<i>Linguistic-Historical</i>	<i>Theological-Philosophical</i>	<i>Socio-Anthropological</i>
<i>Religious Studies</i>	Doktrinal-Teologis	Kritis-Filosofis	Kultural-Historis
<i>Islamic Studies</i>	<i>Ḥaḍārat an-(N)as</i>	<i>Ḥaḍārat al-(E)alsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-(I)lm</i>

Gambar 279

d. *Ḥaḍārat an-Naṣ (Religion)*, *Ḥaḍārat al-Falsafah (Philosophy)*, dan *Ḥaḍārat al-'Ilm (Science): NFI Programme*

Hubungan diadik antara normativitas-historisitas dan hubungan triadik trikotomik *ḥaḍārah*, menurut penulis, dapat diibaratkan seperti hubungan diadik antara—meminjam istilah dalam Ilmu Fisika tentang Sinar-X—Katoda dan Anoda yang menghasilkan Sinar-X. Jika Katoda (K) dimisalkan seperti pilar historisitas, dan Anoda (A) juga dapat dimisalkan seperti pilar normativitas, maka integrasi-interkoneksi keduanya akan menghasilkan Sinar-X yang muncul dari **Anoda (A)** atau **Normativitas**—”Scientific-cum-Doctriner”—. Dimensi normativitas ini apabila dibaca dalam konteks perubahan IAIN ke UIN adalah dimensi *Islamic religious knowledge* yang harus tetap dipertahankan sebagai ciri khas dan “tugas utama”, sedangkan keilmuan lain adalah “tugas tambahan”.



Gambar 280

Untuk pertama kalinya, Amin memperkenalkan istilah *triple ḥaḍārah* di atas adalah pada tahun 2004 (bersamaan dengan tahun disahkannya IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga) dalam artikelnya *Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisiplinary*”, disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara*, Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember, 2004. Satu tahun kemudian, 2005, tulisan Amin di atas dikembangkannya menjadi *Desain Pengembangan Akademik LAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integratif-Interkoneksi*”. Di tahun yang sama, artikel ini kembali dimuat di buku *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, kerjasama antara Masyarakat Yogyakarta untuk Ilmu dan Agama (MYIA), Mizan, dan Suka Press, 2005, hlm. 234-266. Dalam buku ini, kata “interkoneksi” oleh editor diganti dengan “interdisiplinary”, dan ada penambahan kata “(UIN) Sunan Kalijaga”. Tahun 2006, artikel ini kembali dimuat lagi dalam buku *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, hlm. 361-405. Menurut Amin, paradigma integrasi-interkoneksi mencakup tiga dimensi pengembangan keilmuan, yaitu: *ḥaḍārah an-naṣ*, *ḥaḍārah al-falsafah wa ḥaḍārah al-’ilm*. Tiga dimensi pengembangan keilmuan ini bertujuan untuk mempertemukan kembali ilmu-ilmu (post)modern dengan ilmu-ilmu keislaman. Kata Amin, “Paradigma interkoneksi, secara aksiologis, hendak menawarkan pandangan dunia (*worldview*) manusia beragama dan ilmuwan yang baru, yang lebih terbuka, mampu membuka dialog dan kerjasama, transparan, dapat dipertanggungjawabkan secara publik dan berpandangan ke depan. Secara ontologis, hubungan antar berbagai disiplin keilmuan menjadi semakin terbuka dan cair, meskipun blok-blok dan batas-batas wilayah antara budaya pendukung keilmuan agama yang bersumber pada teks-teks (*ḥaḍārat an-naṣ*), dan budaya pendukung keilmuan faktual-historis-empiris, yakni ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman (*ḥaḍārat al-’ilm*), serta budaya pendukung keilmuan etis-filosofis (*ḥaḍārat al-falsafah*) masih tetap saja ada. Istilah tiga *ḥaḍārah* ini sesungguhnya saya pinjam dari

perpaduan buah pikir para pemikir Muslim kontemporer, seperti Muhammad Arkoen, Muhammad Abed al-Jabiri, Nasr Hamid Abou Zaid dalam beberapa bukunya, yang kemudian saya olah dengan ilustrasi yang **saling melengkapi**".<sup>144</sup> Jadi, munculnya ide tiga *ḥaḍārah* ini berasal dari filosof Muslim, bukan filosof Barat.

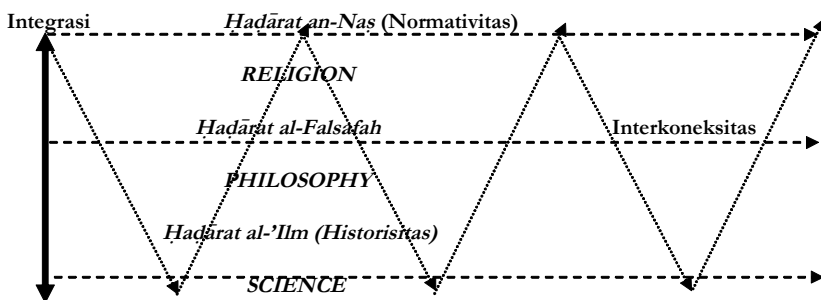
Untuk mengetahui pilar—"NFI Programme"—*ḥaḍārat an-naṣ* dengan baik, meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *Islamic studies*, pilar *ḥaḍārat al-falsafah*, meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *Philosophy of science* ("PKL Programme"), dan pilar *ḥaḍārat al-'ilm*, meniscayakan pengetahuan yang baik tentang *Religious studies* (Sosiologi "Agama", Antropologi "Agama", Psikologi "Agama", Sejarah "Agama", dan sebagainya).

Tabel 94

<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>
<i>Islamic Studies</i>	<i>Philosophy of Science</i>	<i>Religious Studies</i>

Hubungan trikotomik *ḥaḍārah* di atas, di mana posisi *ḥaḍārat al-falsafah (philosophy)* yang bersifat reflektif, dapat diibaratkan sebagai gelombang penghubung antara *ḥaḍārat an-naṣ (religion)* dan *ḥaḍārat al-'ilm (science)*. Apabila dijelaskan dalam perspektif Teori Gelombang—meminjam istilah dalam Ilmu Fisika—, maka gambarnya nampak seperti ini:

<sup>144</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. viii-ix; "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif *Interdisciplinary*", dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, hlm. 264-265; "Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisiplinair", disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara*, Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember, 2004, hlm. 18-20.



Gambar 281

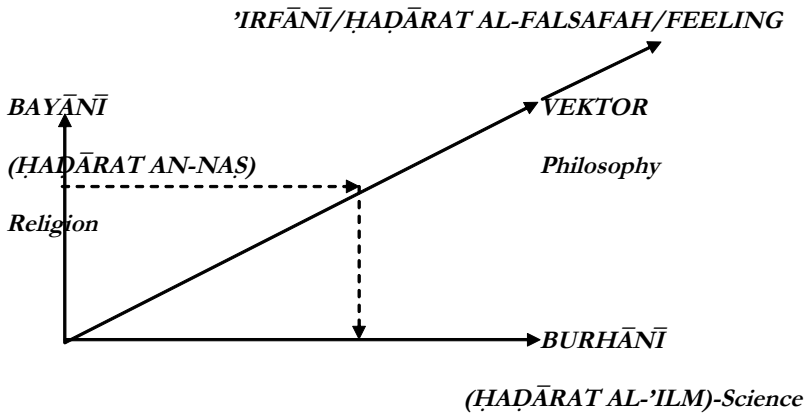
Ketiga pilar *ḥadārah* di atas sebenarnya, salah satunya, dikembangkan oleh Amin dari model trikotomik *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* yang telah dikembangkan oleh Muhammad al-Jabiri.<sup>145</sup> Menurut Amin, jika saja ketiga pendekatan epistemologi terhadap pola pikir keberagamaan Islam, yaitu: *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan utuh, maka corak dan keberagamaan Islam, menurut Amin, akan jauh lebih komprehensif dan sistemik, dan bukannya bercorak dikotomis-atomistik seperti yang dijumpai sekarang ini.<sup>146</sup>

Jika Jabiri menggunakan istilah *'irfānī*—Amin menggunakan istilah *ḥadārat al-falsafah (intersubjective)*—, Bergson, misalnya, menggunakan istilah “intuisi”. Sedangkan Whitehead menggunakan istilah “feeling” atau “emotion”. Menurut Whitehead, misalnya, posisi “feeling” adalah sebagai “vektor”, karena ia merasakan apa yang ada di sana dan mentransformasikan ke dalam apa yang ada di sini (*feeling are “vector”; for they*

<sup>145</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 370-388. Muḥammad Abīd al-Jabiri, *Bunyab al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz aṣ-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1993); *Takwīm al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1991); *al-'Aql as-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1993).

<sup>146</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 386-387; “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu “Sekuler”?”, disampaikan dalam *Saraseban Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 19.

*feel what is there and transform it into what is here*).<sup>147</sup> Berdasarkan perspektif ini, posisi *ḥadārat al-falsafah* dapat juga ditempatkan sebagai “vektor” dalam dimensi dua (dimensi bidang), dan disebut “garis diagonal” dalam dimensi tiga (dimensi ruang).



Gambar 282

Dalam perspektif *Integral Theory* atau *Integral Approach*, misalnya, yaitu pemahaman terhadap era post metafisik yang direalisasikan dengan konsep “AQAL (*all-quadrant, all-level*)”, hubungan epistemologi triadik antara *bayānī*, *'irfānī*, dan *burbānī* Jabirian atau trikotomik *ḥadārah* Aminian, dapat ditabulasikan sebagai berikut (dengan sedikit modifikasi dari penulis):<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1979), hlm. 87.

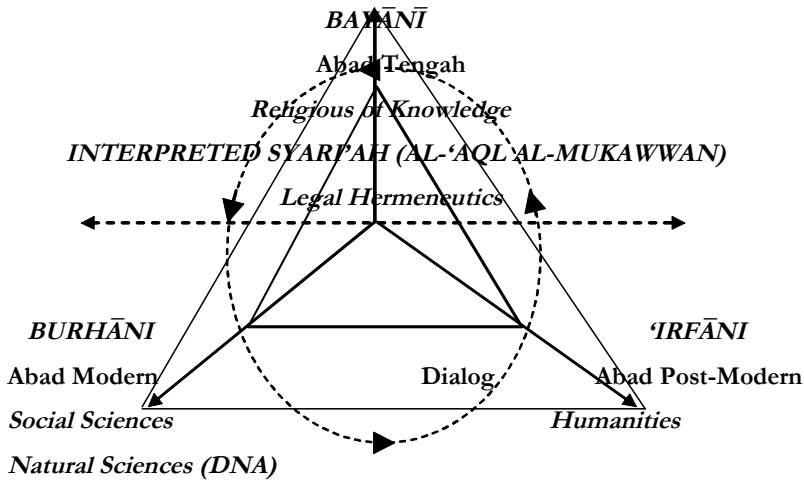
<sup>148</sup> Philip Clayton (ed.), *Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion: A Post-Metaphysical Approach* (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 535.

Tabel 95

Jabiri	Eye of Knowing		Realm
'Irfānī	Contemplation	1	Transcendelia
Falsafah			(Spirit)
Burbānī	Reason	2	Intelligibilia
'Ilm		3	(Mind)
Bayānī	Flesh	4	Sensibilia
Naş		5	(Body)

Terkait dengan hubungan antara *bayānī* (keilmuan abad pertengahan), *burbānī* (keilmuan abad modern), dan *'irfānī* (keilmuan abad post modern), Amin biasanya menggunakan contoh kasus dalam masalah status hukum anak dari pernikahan *sirri*. Yang dimaksud dengan *bayānī* dalam kasus ini adalah interpretasi ajaran agama abad klasik, yang dimaksud dengan *burbānī* adalah *good governance, nation state*, dan sebagainya, sedangkan yang dimaksud dengan *'irfānī* di sini adalah *humanities* (simpati dan empati). Dengan kata lain, “Hukum tidak boleh bertentangan dengan sains”,<sup>149</sup> kata Amin. Lihat gambar ini:

<sup>149</sup> Materi Matakuliah “Filsafat Ilmu” oleh M. Amin Abdullah di Pascasarjana (S-3) UII, Yogyakarta tanggal 23 Juni 2012, pukul 08.00-12.00.



Gambar 283

Terkait dengan perbedaan trilogi epistemologi keilmuan *bayānī*, *'irfānī*, dan *burbānī* di atas, Amin kemudian membuat skema perbandingan (dengan modifikasi dari penulis) berikut ini.<sup>150</sup> Berdasarkan tabel di bawah ini, Jabiri menggunakan istilah *'irfānī* untuk menjembatani antara *bayānī* dan *burbānī*. Beberapa istilah telah digunakan oleh para filosof Barat dan Islam, sebagai “jembatan” integrasi antara *religious and science*, misalnya: Amin dengan istilah **“interconnected”** (*ḥaḍārah al-falsafah*), Auda dengan istilah **“interrelatedness”**, Barbour dengan istilah **“intersubjective testability”**, Rolston dengan istilah **“semipermeable”**, Knott dengan istilah **“rapprochement”**—“to bring together”—, an-Na’im dengan istilah **“reciprocity”**, dan lain-lain. Lihat tabel ini:

<sup>150</sup> M. Amin Abdullah, “at-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearsah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 215-218.



Tabel 96

20 TAHUN EVOLUSI PEMIKIRAN AMIN ABDULLAH TENTANG GAGASAN PARADIGMA INTEGRASI-INTERKONEKSI (1992-2012)

Kuntowijoyo	Kerangka Teori: Sejarah Kesadaran Umat Islam		
Mitos	TIMUR	Jembatan	BARAT
Ideologi	OKSIDENTALIS	←.....→	ORIENTALIS
Ilmu	<i>PARTICIPANT</i>		<i>OBSERVER</i>
	<i>(involvement)</i>		<i>(detachment)</i>
TRIADIK	<i>EAST DAN WEST</i>		
	<i>(Stage 1)</i>		
	Disertasi Amin:		
	"The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant", Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992		
	Etika Mistik	"Metafisik"	Etika Rasionalistik
	<i>RELIGION</i> ←.....→ <i>PHILOSOPHY</i> .....→ <i>SCIENCE</i>		
	<i>(Stage 2)</i>		
	Ian. G. Barbour		
	Artikel Amin:		
	"Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya", dalam <i>Seminar Internasional tentang Agama dan Perkembangan Kontemporer (Suatu Pembahasan Perbandingan)</i> , 23-26 September 1992 di Ambarukmo Palace Hotel, Yogyakarta.		
	<i>Subjective</i>	<i>"Intersubjective Testability" and Creative Imagination</i>	<i>Objective</i>
	Holmes Rolston		
	<i>(1990-an)</i>		
	<i>Interpretation</i>	<i>"Semi-permeable"</i>	<i>Experience (Experiment)</i>
	<i>RELIGIOUS STUDIES</i>		
	<i>(Stage 3)</i>		
	Buku/Pidato Pengukuhan Guru Besar Amin:		
	"Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?", Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996.		
	Normativitas	"Creative Tensions"	Historisitas
	Doktrinal-Teologis	Kritis-Filosofis	Historis-Sosiologis
	<i>PHILOSOPHY OF SCIENCE</i>		
	<i>(Stage 4)</i>		
	Thomas Kuhn, Karl Popper, dan Imre Lakatos "PKI. Programme"		
	Artikel Amin:		

Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

	"Preliminary Remarks on the <u>Philosophy of Islamic Religious Science</u> ", <i>al-Jamī'ah</i> , No. 61, Tahun 1998.		
	<i>Religious</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Science</i>
Fazlur Rahman	<i>Normative Islam</i>	<i>Methods and Approaches</i>	<i>Historical Islam</i>
Thomas Kuhn	<i>Normal Science</i>		<i>Revolutionary Science</i>
Karl Popper	<i>Context of Justification</i>	<i>(Hermeneutical Circle)</i>	<i>Context of Discovery</i>
Imre Lakatos	<i>Hard Core</i>		<i>Protective Belt</i>
	Linguistik-Historis	Teologis-Filosofis	Sosiologis-Antropologis
	<b>ISLAMIC STUDIES</b> <i>(Stage 5)</i> Muhammad al-Jabiri Artikel Amin: "At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearsah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam <i>al-Jamī'ah</i> , No. 39, Tahun 2001".		
	<i>Bayānī</i>	<i>'Irfānī</i>	<i>Buḥānī</i>
Origin (Sumber)	<i>Naṣ</i> , Teks, Wahyu, Otoritas Teks, Otoritas Salaf, <i>al-'Ilm at-Taufiqī</i>	<i>Experience, 'Ilm al-Ḥudūrī</i>	Realitas/ <i>Waqī'</i> (Alam, Sosial, dan Humaniora), <i>'Ilm al-Husulī</i>
Metode (Process and Procedure)	<i>Ijthādīyah, Istinbātīyah, Qiyas</i>	<i>Zauqīyyah, Riyāḍah, Isyraqīyah, Ladūnīyah</i>	Abstraksi, <i>Bahṣīyah</i>
Approach	<i>Lugawīyah</i>	Psiko-Gnosis, Intuitif, <i>Zauq</i>	Filosofis- <i>Scientifik</i>
Theoretical Framework	<i>al-Aṣl al-Far' wa al-Laṭīḥ al-Ma'nā</i>	<i>Zāhir-Bāṭin, Tanzīl-Ta'wīl, Nuhuwwah-Wilāyah, Ḥaqīqī-Majāzī</i>	Premis Logika Silogisme (2 Premis + Konklusi), <i>Kulfi-Juz'ī</i>
Fungsi dan Peran	Justifikatif-Repetitif, <i>al-'Aql ad-Dīnī</i>	Partisipatif	Heuristik-Analitik-Kritis, <i>al-'Aql al-Kaunī</i>
Types of Argument	Dialektika ( <i>Jadaliyah</i> ), Defensif, Apologetik, Dogmatik, Pengaruh pola Logika Stoia (bukan logika Aristotle)	<i>Spirituality</i> (Esoterik)	Demonstratif (Eksploratif, Verifikatif, Explanatif)
Tolak Ukur Validitas Keilmuan	Kedekatan antara Teks dan Realitas	Universal <i>Reciprocity</i> , Empati, Simpati, <i>Understanding</i>	Korespondensi, Koherensi, Pragmatik

Bab VI: Paradigma Integrasi Interkoneksi (I-Kon)

		<i>Others</i>	
Prinsip-prinsip Dasar	Atomistik, Keserbabolehan, Keserupaan	<i>Ma'rifah, Ittihād-Fanā', Hulūl</i>	<i>Idrāk as-Sabab</i>
Kelompok Ilmu-ilmu Pendukung	Kalam (Teologi), Fikih, Nahwu	Hermes/ 'Arifūn, al-Mutaṣawwifah	Ilmuan (Alam dan Sosial)
Hubungan Subjek dan Objek	<i>Subjective (Theistic atau Fideistic Subjectivism</i>	<i>Intersubjective, Wiḥdah al-Wujūd (Unity in Difference; Unity in Multiplicity)</i>	<i>Objective Rationalism</i>
<b>TRIANGLE</b>	<p>Jurgen Habermas                      Artikel Amin:                      "Desain Pengembangan Akademik IAIN menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integratif-Interkonektif", dalam buku <i>Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi</i>, Bandung: Mizan, 2005".</p>		
	<p><i>Work</i> ◀.....▶ <i>Communication</i> ◀.....▶ <i>Ethics</i></p>		
	<p>Richard C. Martin                      Artikel Amin:                      "al-Maujat al-Islāmiyah al-Ukhrā: al-Istisyraq wa ad-Dirasah al-Islāmiyah al-Mu'asirah", dalam <i>al-Jamī'ah</i>, Vol. 45, No. 2, 2007.</p>		
	<p><i>Fideistic Subjectivism</i>                      (World of Faith)</p>	<p>"Phenomenology of Religion"                      (epoche, the eidetic reduction, empathy)</p>	<p><i>Scientific Objectivism</i>                      (World of Scholarship)</p>
	<p>Kim Knott                      "Materi Kuliah-kuliah Amin: Matakuliah: "Religion, Science, and Culture"; Philosophy of Science; Methodology of Islamic Studies"                      (2005-2012)</p>		
	<p><i>Insider</i> ◀.....▶</p>	<p>"Reflexive Engagement"                      (Persinggungan Reflektif)</p>	<p>◀.....▶ <i>Outsider</i></p>
	<p>M. Amin Abdullah                      "Integratif-Interkonektif"                      Buku Amin:                      "Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006".</p>		
	<p><i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>                      Islamic Religious Knowledge</p>	<p><i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>                      Ethics</p>	<p><i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>                      Social Sciences, Natural Sciences, and Humanities</p>

Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

<p>M. Amin Abdullah                  ”Hermeneutika Dialogis”                  Artikel Amin:                  ”Mempertautkan <i>’Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī</i>, dan <i>Dirāsah Islāmīyah</i>: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, disampaikan pada <i>Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi</i>, Yogyakarta, 19 Desember 2008.</p>		
<p><i>’Ulūm ad-Dīn</i></p>	<p><i>Al-Fikr al-Islāmī</i></p>	<p><i>Dirāsah Islāmīyah</i></p>
<p><i>Islamic Religious Knowledge</i></p>	<p><i>Islamic Thought</i>                  Hermeneutika Dialogis dan Negosiatif (<i>Self Restrain, Diligent, Comprehensiveness, Reasonableness, Honesty</i>)</p>	<p><i>Islamic Studies</i></p>
<p>Jasser Auda                  ”Integratif-Interkonektif-Sistemik”                  Artikel Amin:                  ”Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam melalui Pendekatan Systems”, dalam <i>Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik</i> di Fakultas Hukum UII-Seri III, Yogyakarta, 12 April 2012                  ”FGD Integrasi-Interkoneksi” pada tanggal 25 Juni 2012 di Hotel Galuh, Prambanan, Klaten.</p>		
<p><i>Religion</i>                  (Ushul Fiqih Lama)</p>	<p><i>Philosophy</i>                  (System Approach)</p>	<p><i>Principle of Evidentalism</i></p>
<p>1.Klasik</p> <p>2.Modern</p> <p>3.Postmodern</p>	<p>1. <i>Cognitive;</i>                  2. <i>Wholeness;</i>                  3. <i>Opennes;</i>                  4. <i>Interrelatedness;</i>                  5. <i>Multi-dimensionality</i></p>	
<p>PRO(F)ETIK</p>		

Bab VI: Paradigma Integrasi Interkoneksi (I-Kon)

Selain menggunakan pola triadik Jabirian tentang *bayāni*, *'irfānī* *wa burhānī*, Amin ternyata juga menggunakan model trikotomik tentang *work*, *communication*, dan *ethics* yang digunakan oleh Jurgen Habermas.<sup>151</sup> Ketiga media ini mempunyai hubungan yang erat dengan tiga jenis kebutuhan dasar manusia untuk menjalani kehidupan yang praktis dan sekaligus terkait dengan kegiatan penelitian dan pengembangan keilmuan. *Pertama*, kebutuhan untuk melakukan penelitian yang terkait dengan persoalan-persoalan “teknik”. *Kedua*, kebutuhan penelitian yang berhubungan dengan keinginan manusia untuk “memahami makna konsep-konsep ilmu pengetahuan secara umum (hermeneutik). *Ketiga*, kebutuhan masyarakat untuk dapat “terbebas” dari belenggu-belenggu yang dirasa menekan dan menghambat perjalanan mereka untuk mencapai cita-cita kehidupan dan kemanusiaannya (*emancipatory*). Penulis mencoba merumuskan pola trikotomik Jabirian (*bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī*) dan Habermasian (*work*, *communication*, and *ethics*) berikut ini:

Tabel 97

Pilar Trikotomik	Al-Jabiri			Jurgen Habermas		
	<i>Bayānī</i>	<i>Burhānī</i>	<i>'Irfānī</i>	<i>Work</i>	<i>Communication</i>	<i>Etics</i>
Sumber Ilmu Pengetahuan	Wahyu	Akal	Intuisi	Kerja	Komunikasi	Etika
Gugus Paradigmatik	<i>Lugawiyah</i>	<i>Tajridiyah</i>	<i>Zauqiyah</i>	Teknik	Bahasa	<i>Interest</i>
Metodologi (Process dan Procedure)	<i>Ijtihadiyah</i>	<i>Bahsiyah</i>	<i>Tajribah</i>	<i>Causasion</i>	<i>Meaning</i>	<i>Hegemony</i>
Tipe Argumen	<i>Jadaliyah</i>	<i>Logic</i>	<i>Prelogic</i>	Informasi	Hermeneutik	Kritis
Tujuan Pembelajaran	<i>Muqarabah</i>	<i>Idrak Sabab</i>	<i>Reciprocity</i>	<i>Contro ling</i>	<i>Unders tanding</i>	<i>Transfor mation</i>
Sifat Dasar Keilmuan	Justifikatif	Silogistik	Partisipatif	<i>Certainty</i>	<i>Selective</i>	Kritis
Pembidangan Ilmu	<i>Tauqifi</i>	<i>Huṣūlī</i>	<i>Huḍūrī</i>	<i>Natural Sciences</i>	<i>Islamic Sciences</i>	<i>Critical Islamic Studies</i>
Pro(f)etik	<i>Iman, Value, Method, Rationality</i>					

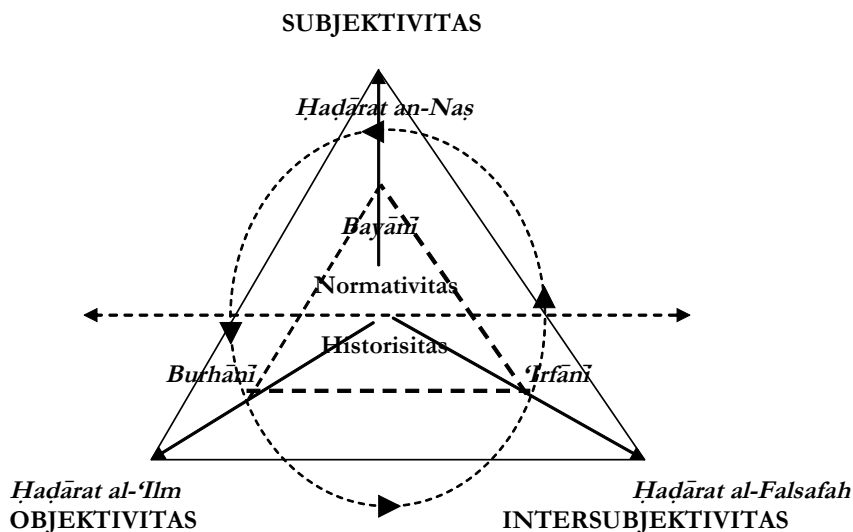
<sup>151</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 389-398; “Islam dan Modernisasi Pendidikan”, hlm. 12. Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, terj. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), hlm. 14.

Berdasarkan tabel di atas, perlunya merajut pilar *bayānī* (*ḥaḍārat an-naṣ*), *'irfānī* (*ḥaḍārat al-falsafah*), dan *burhānī* (*ḥaḍārat al-'ilm*) secara hermeneutik-sirkularistik. Dalam tradisi epistemologi *'irfānī*, misalnya, istilah *'arīf* lebih diutamakan daripada istilah *'ālim* dan *fāqih*, karena *'ālim* lebih merujuk pada nalar *bayānī*, sedangkan *fāqih* lebih merujuk pada nalar *burhānī*. Dengan demikian perlunya menjadi manusia yang *fāqih*, *'ālim*, dan sekaligus *'arīf*. Inilah “Manusia Sempurna” yang dibutuhkan pada saat ini. Lihat tabel di bawah ini:

Tabel 98

M. Amin Abdullah	Jabiri	Sifat Pelaku	Ranah Keilmuan	Filsafat Ilmu
<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Bayānī</i>	<i>'Ālim</i>	Kognitif	Subjektif
<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>'Irfānī</i>	<i>'Arif</i>	Afektif	Intersubjektif
<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>	<i>Burhānī</i>	<i>Fāqih</i>	Psikomotorik	Objektif

Jika polar trikotomik *ḥaḍārah* dan trikotomik *bayānī*, *'irfānī* wa *burhānī* dikoneksikan, maka terbentuklah gambar di bawah ini:



Gambar 284

Penulis sendiri sebenarnya kurang setuju apabila *triple ḥadārah* di atas dapat diparalelisasikan 100 persen dengan trilogi epistemologi Jabirian. Sebab, ada beberapa prinsip yang bisa diparalelisasikan, dan ada beberapa yang tidak bisa disimilarisasikan. Misalnya, pilar *ḥadārat an-naṣ*-nya Amin dapat dikoneksikan dengan pilar *bayānī*-nya Jabiri; pilar *ḥadārat al-'ilm*-nya Amin dapat dikoneksikan dengan pilar *burhānī* “baru”-nya Jabiri (pilar “*burhānī* baru”-nya Arkoen [keilmuan *burhānī* yang memanfaatkan ilmu-ilmu sosial dan *humanities*, seperti sosiologi, antropologi, kebudayaan, sejarah, dan sebagainya], bukan pilar “*burhānī* lama”-nya Ibn Rusyd [fungsi akal untuk mengukuhkan kebenaran teks])—*similarities*—. Menurut penulis, pilar *ḥadārat al-falsafah*-nya Amin tidak bisa disimilarisasikan dengan *'irfānī*-nya Jabiri. Sebab, *ḥadārat al-falsafah*-nya Amin lebih dekat ke budaya filsafat, sedangkan *'irfānī* ke budaya tasawuf—*differences*—. Penulis sendiri mengusulkan model tetradik epistemologi, yang penulis sebut dengan istilah Epistemologi “A-Ja”, yaitu “A” untuk *triple ḥadārah*-nya (A)min, dan “Ja” untuk epistemologi-nya (Ja)iri. Meminjam istilah Rolston, prinsip *ḥadārat an-naṣ* atau *bayānī* dapat menggunakan metode *interpretation*; prinsip *ḥadārat al-'ilm* atau “*burhānī* baru”-nya Arkoen dapat menggunakan metode *experiment*; prinsip *'irfānī* dapat menggunakan metode *experience*; dan prinsip *ḥadārat al-falsafah* dapat menggunakan metode *logical-critical*. Untuk lebih jelasnya, lihat gambar ini:

<i>Ḥadārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥadārat al-'Ilm</i>	
<i>Bayānī</i>	<i>Burhānī</i> Baru	<i>Similarities</i>
”Interpretation”	”Experiment”	
<i>'Irfānī</i>	<i>Ḥadārat al-Falsafah</i>	
”Experience”	”Logical-Critical”	<i>Differences</i>

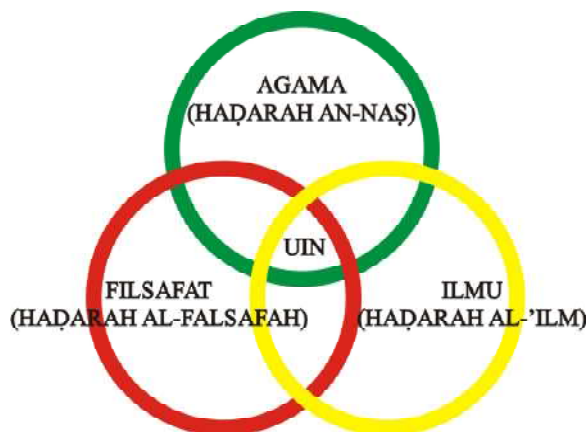
Gambar 285

Jadi, secara teoritis konsep keilmuan yang integratif-interkoneksi dengan trikotomik *ḥadārah*-nya adalah konsep keilmuan yang terpadu dan terkait antara keilmuan agama (*an-naṣ*) dengan keilmuan alam dan

sosial (*al-'ilm*) dengan harapan akan menghasilkan sebuah *out put* yang seimbang dengan etis filosofis (*al-falsafah*). Jadi, hubungan antara bidang keilmuan tidak lagi terjadi konflik tetapi saling menghargai dan membangun, bidang keilmuan satu sama lain saling mendukung (konfirmasi-integratif). Misalnya, bagaimana keilmuan sains dan teknologi dapat mendukung eksistensi keilmuan agama, begitu juga sebaliknya. Sehingga dalam hal ini tidak lagi dijumpai ilmu agama bertentangan dengan ilmu alam atau ilmu alam bertentangan dengan ilmu etika, misalnya. Pada dasarnya yang ingin dibangun kembali adalah paradigma yang salah dalam melihat struktur keilmuan secara utuh. Dalam Islam secara alamiah (*sunnatullah*) berkeyakinan bahwa tidak ada yang salah dengan struktur keilmuan yang sudah ada sejak zaman dahulu, hanya saja pandangan ilmuwan yang serba terbatas seringkali merubah tatanan keilmuan menjadi dikotomis.

Sedikit sulit bagi kita dalam memahami sebuah paradigma yang sangat abstrak ini, akan tetapi konsep integrasi-interkoneksi adalah paradigma yang bisa divisualisasikan dalam kehidupan kita. Sebenarnya, di kalangan akademisi sendiri masih belum banyak dipahami tentang indikator keberhasilan dalam penerapan konsep integrasi-interkoneksi ini, sehingga belum diketahui titik evaluasi yang harus diperbaiki. Untuk memahami konsep integrasi-interkoneksi dalam praktik keseharian kita, maka adalah sangat urgen untuk mengeksplorasi lebih dalam tiga kata kunci entitas yang diadopsi dari konsep keterpaduan ilmu oleh Amin di atas, yaitu: *naṣ* (keagamaan), *ilmu* (alam dan sosial), dan *falsafah* (etika), atau penulis menyebutnya dengan istilah **“NFI Programme”**. Rumusnya adalah jika kita telah berhasil memadukan dan menyeimbangkan ketiga entitas di atas dalam berbagai segi kehidupan, maka kita telah berhasil menghilangkan gap dikotomi ilmu. Makna *memadukan* dan *menyeimbangkan* di sini adalah mengkaitkan tanpa mengacuhkan kepentingan ketiganya. **Tiga *ḥadārat* itu tidak bisa dipisahkan (integrasi), tetapi bisa dibedakan (interkoneksi).**





Gambar 286

Menurut Musa Asy'arie, misalnya, dalam pandangan al-Qur'an, ada trikotomik daya ruhani dalam memahami kebenaran, yaitu: pikiran (*al-fikr*), akal (*al-'aql*), dan hati nurani (*al-qalb*). Ketiganya merupakan kesatuan organik—pen. bukan mekanik—yang sifatnya berlapis dan berjenjang. Ketiganya identik dengan integrasi antara **iptek**, **filsafat**, dan **agama** (baca: tasawuf), atau sejajar dengan hubungan triadik antara *Islām*, *Imān*, dan *Ihsān*.<sup>152</sup> Senada dengan Musa, Damardjati Supadjar<sup>153</sup> juga menjelaskan tentang trialektika epistemologi, yaitu: syari'ah yang informatif, tarekat yang transformatif, dan makrifat yang konformatif atau illuminatif. Jika pola trikotomik Musa—**epistemologi spiritualis**—dibaca dengan “kacamata” triadik *ḥaḍārah*-nya Amin—**epistemologi filosofis**— (bedanya, Musa hanya melihat dari sisi internal monadik *religion* saja, sedangkan Amin melihatnya dari sisi internal dan eksternal triadik: *religion, philosophy, and science*), maka terbentuklah hubungan paralelisasi seperti tabel berikut ini:

<sup>152</sup> Musa Asy'arie, “Epistemologi Dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 34.

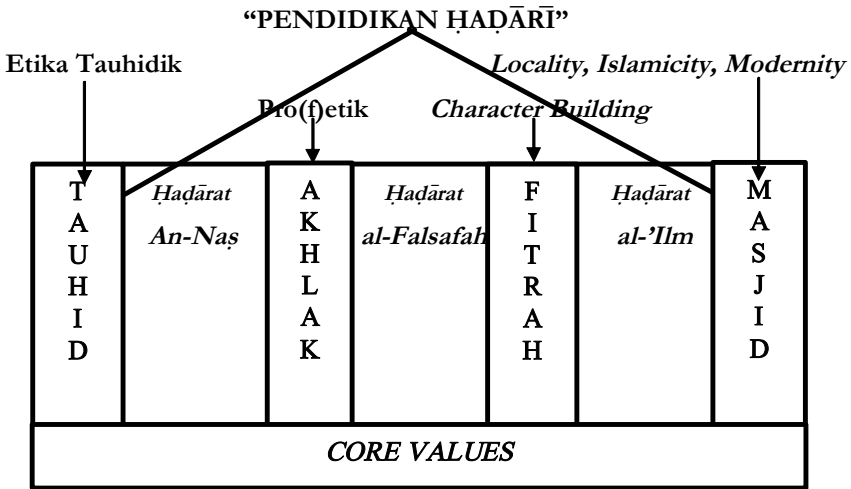
<sup>153</sup> Damardjati Supadjar, “Kepastian Istiqamah”, makalah ini disampaikan pada acara *Seminar Nasional Tarekat*, di Gedung Satria Nusantara, Sabtu, 26 Mei 2012, hlm. 1.

Tabel 99

Amin Abdullah	Musa Asy'arie	Daya	Dimensi
Etika Tauhidik	Tauhid		
<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i> ( <i>Islamic Religious Studies</i> )	Agama (Tasawuf) ( <i>IḤSĀN</i> )	<i>Al-Qalb</i>	Immaterial
<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	Filsafat ( <i>IMĀN</i> )	<i>Al-'Aql</i>	Material dan Immaterial
<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>	Iptek ( <i>ISLĀM</i> )	<i>Al-Fikr</i>	Material

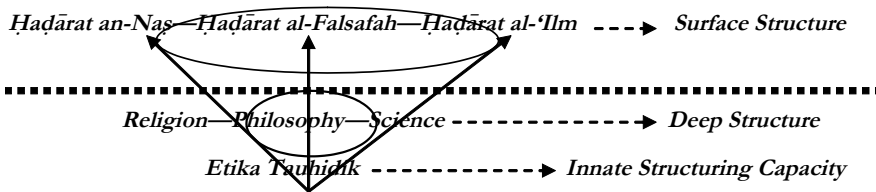
Perkembangan terbaru terkait dengan hubungan trikotomik antara *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-'ilm* adalah, lahirnya sebuah konsep tentang “Pendidikan Ḥaḍārī” oleh ‘Abd Rachman Assegaf dalam bukunya tahun 2011 yang berjudul *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Ḥaḍārī Berbasis Integratif-Interkonektif*. Kata Assegaf, “Layaknya seperti sebuah rumah, bila dibangun tanpa tiang penyangga, tidak akan tegak berdiri. Demikian pula halnya dengan *Pendidikan Ḥaḍārī*, haruslah dibangun dengan kerangka dasar keilmuan yang kokoh dan pilar-pilar yang mampu menopang struktur keilmuannya, sekaligus menjadi ciri khas dan identitasnya, sehingga satu bangunan rumah keilmuan dapat dibedakan dari bangunan lainnya. Pilar utama bagi *Pendidikan Ḥaḍārī* dimaksud adalah: *pertama*, berpusat pada tauhid—pen. Amin menyebut dengan istilah **“Etika Tauhidik”**—; *kedua*, berbasis akhlak—pen. Amin menyebut dengan istilah **“Pro(f)etik”**—; *ketiga*, menganut teori fitrah—pen. lihat konsep Amin tentang **“Character Building”**—; dan *keempat*, memberdayakan fungsi masjid—pen. Amin menyebut dengan kombinasi antara **“Locality, Islamicity, and Modernity”**—bagi pengembangan umat. Pilar-pilar ini saling bertautan satu sama lain lalu merangkai dalam bentuk “bilik-bilik” peradaban, yakni peradaban teks (*ḥaḍārat an-naṣ*), peradaban *falsafah* (*ḥaḍārat al-falsafah*)—bedakan dengan istilah *falsafah al-ḥaḍārīyah*—, dan peradaban ilmu (*ḥaḍārat*

*al-'ilm*)”.<sup>154</sup> Penjelasan ini dapat penulis gambarkan sebagai berikut:



Gambar 287

Dalam perspektif **Teori Strukturalisme**, misalnya, hubungan trikotomik *ḥadārah* dapat ditempatkan sebagai kerangka *surface structure*—epistemologi—, sedangkan hubungan triadik antara *religion, philosophy, and science*—ontologi—dapat ditempatkan sebagai *deep structure*-nya. Sedangkan “Etika Tauhidik”-nya sebagai *innate structuring capacity* atau struktur pembentuk.



Gambar 288

<sup>154</sup> ‘Abd Rachman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkoneksi* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2011), hlm. 352.

e. **“Gelombang Ketiga”**: Pertautan Triadik antara *‘Ulūm ad-Dīn (Islamic Religious Knowledge)*, *al-Fikr al-Islāmī (Islamic Thought)*, dan *Dirāsah Islāmīyah (Islamic Studies)*: *UFD Programme*

Epistemologi integrasi-interkoneksi adalah rajutan dan anyaman “tiga dunia” (*the three worlds*) *ḥaḍārat* yang telah disebutkan di atas. Anyaman “tiga dunia” inilah yang menandai mulai bergulirnya “gelombang ketiga” dalam bentuk relasi antara agama (*religion*) dan ilmu (*science*). Ibarat “gelombang”, dunia studi keislaman kontemporer telah memasuki “gelombang ketiga”—bedakan dengan “gelombang ketiganya atau *the third wave*-nya Alvin Toffler yang disebut “holistik”;<sup>155</sup> dan bedakan

---

<sup>155</sup> Dalam bukunya yang berjudul *The Third Wave* alias *Gelombang Ketiga*, Alvin Toffler, misalnya, telah menafsirkan krisis masyarakat industri sebagai suatu gejala datangnya peradaban baru yang dilambangkannya sebagai “gelombang ketiga”. Gelombang peradaban *pertama* adalah datangnya peradaban pertanian ke peradaban perburuan. Gelombang peradaban *kedua* adalah datangnya peradaban industri ke dalam peradaban pertanian. Sekarang, peradaban industrial mengalami suatu transformasi supra-ideologi menuju peradaban *gelombang ketiga*. Supra-ideologi ialah filsafat dasar yang melandasi berbagai ideologi dan ilmu pengetahuan suatu peradaban. Dengan kata lain, Toffler menyebutkan bahwa filsafat dasar atau supra-ideologi peradaban “gelombang ketiga” sebagai *holisme* atau *serba utuhan*. Secara umum sejarah kehidupan manusia (*human history*) dibagi menjadi tiga gelombang. Gelombang *pertama* adalah dari masyarakat pemburu yang nomad menuju masyarakat agrikultur (*from hunter-gatherer to agricultural societies*), gelombang *kedua* adalah dari masyarakat agrikultur menuju masyarakat industri (*from agricultural to industrial ones*). Sedangkan *gelombang ketiga* adalah dari masyarakat industri menuju masyarakat post-industri. Periode ketiga inilah yang oleh Alvin Toffler disebut dengan *information society*, *information age*, dan juga *post-industrial area*. Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: William Morrow, 1980), hlm. 24. Dalam kacamata Francis Fukuyama, misalnya, pada *gelombang ketiga* ini mengalami *great disruption* (goncangan luar biasa) di tengah-tengah masyarakat yang disebabkan oleh gangguan serius terhadap nilai-nilai sosial yang dianut oleh masyarakat. Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order* (New York: The Free Press, 1999), hlm. 3-5. Sementara itu dalam perspektif ilmu sejarah agama-agama, *gelombang ketiga* ini disebut dengan fase *global*. Menurut Keith Ward, ada empat fase studi terhadap fenomena agama, yaitu: *local (oral)*, *canonical (written)*, *critical (research)*, dan *global (technology)*. Keith Ward, *The Case for Religion* (ttp.: Oxford Press, 2004), hlm. 45.

dengan istilah *the third way*-nya Anthony Giddens yang disebut “strukturalisasi”<sup>156</sup>—. Sebagaimana yang dikutip oleh Amin<sup>157</sup> dari Alvin dan Heidi Toffler, misalnya, “gelombang ketiga” ini juga disebut dengan istilah “supercivilization”—Amin menyebutnya dengan istilah “global citizenship”—, yang dapat digambarkan sebagai ruang lintas kultur, bahasa, agama, kelompok etnik, dan negara (*a supercivilization might be described as way of life that is shared widely across cultures, languages, religions, ethnic group, and states*).<sup>158</sup> Fase ini juga disebut fase *transcultural (borderless)*.

Dalam konteks *Islamic Studies*, menurut Amin, “*Gelombang pertama* adalah era pembentukan *core (inti) ‘Ulūm ad-Dīn* yang dilakukan oleh para penulis dari dalam (*intern; in-siders*); *gelombang kedua* adalah munculnya gerakan keilmuan Orientalisme atau dengan menggunakan istilah lain yang lebih simpatik adalah *Middle Eastern Studies*. *Gelombang kedua* ini diprakarsai oleh para *out-siders*. Sedangkan *gelombang ketiga* adalah gerakan keilmuan *Islamic Studies* Kontemporer, yang muncul pada paruh kedua abad ke-20. Generasi ini mengenal *‘Ulūm ad-Dīn*, tetapi juga mengenal

---

<sup>156</sup> Anthony Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (New York: Blackwell Publisher, 1998). Buku ini telah diterjemahkan oleh Ketut Arya Mahardika, dan diterbitkan oleh Gramedia, Jakarta, pada tahun 2000. Buku “Jalan Ketiga” dapat dikatakan muncul tepat pada waktunya. Persis ketika dunia membutuhkannya. Jatuhnya “Kiri” pada tahun 1970-an dan disusul tumbangannya “Kanan” pada tahun 1990-an membuka mata banyak orang. Di Indonesia, Giddens lebih dikenal lewat pamfletnya, *The Third Way*, daripada lewat karya teoritiknya, *The Constitution of Society*. Bila gagasan tentang “jalan ketiga” adalah hilir, judul yang terakhir disebut merupakan hulu dalam perjalanan intelektual Giddens. Berkat buku *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (1998), selama 3 (tiga) bulan, Giddens diwawancarai sebanyak 90 kali. Presiden Amerika Serikat, pada saat itu, Bill Clinton dan istrinya Hillary, bahkan mengundang Giddens untuk menguraikan dan berdiskusi mengenai *The Third Way*, di New York, 23 September 1998.

<sup>157</sup> M. Amin Abdullah, “The Relationship Between the Moslems and the Non-Moslems an the Era of Globalization: Looking forward from on Islamic Perspective”, *Proceedings International Seminar on Globalization, Religion, and Media in the Islamic World: Inter-cultural Dialog* (Yogyakarta: Atmajaya University, 2002), p. 24.

<sup>158</sup> Alvin and Heidi Toffler, *Creating a New Civilization: The Politic of the Third Wave* (ttp.: Turner Publishing, 1995), hlm. 45.

ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang biasa dikuasai oleh generasi orientalis yang mengenal *social sciences* dan *humanities* (baca: bukan *misionaris tradisional*)”.<sup>159</sup> Lihat tabel di bawah ini:

Tabel 100

Gelombang Ketiga ( <i>The Third Wave</i> )				
No	Gelombang	Alvin Toffler	Amin Abdullah	<i>Orientalis Studies</i>
1	Gelombang Pertama	Peradaban Pertanian ( <i>The Agricultural Revolution: perhaps 10.000 years ago</i> )	<i>‘Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge)</i> 3a, 3b, 3c	<i>Insiders (Complete Participant)</i>
2	Gelombang Kedua	Peradaban Perburuan	<i>Al-Fikr al-Islāmī (Islamic Thought)</i> 3a + 3b + 3c	<i>Outsiders (Complete Observer)</i>
3	Gelombang Ketiga	Peradaban Industri ( <i>Industrial Revolution</i> )	<i>Dirāsah Islāmīyah (Islamic Studies)</i> 1 + 2 + 3 + 4 + 5	<i>Participant as Observer and Observer as Participant</i>
4	Globalisasi	Supra-Ideologi ( <i>Supercivilization: Transformation of the Power of Knowledge “A Globalized Knowledge”</i> )	<i>Metaethics</i>	Etika Global

Menurut Amin, “Masing-masing gelombang tersebut di atas (*‘ulūm ad-dīn*, *al-fikr al-islāmī*, dan *dirāsah islāmīyah*) bergerak dalam medan riak geraknya sendiri-sendiri, dengan komunitas pendukungnya sendiri-sendiri, serta sponsor kelembagaannya sendiri-sendiri. Terjadi proses produksi dan reproduksi keilmuan terus menerus untuk masing-masing tradisi keilmuan. Tetapi, dalam menghadapi kasus yang bersifat *public* (baca: *global citizenship*), baik lokal, regional, nasional maupun internasional, ketiga tradisi ini bisa bertemu, berdialog, dan sebagainya”.<sup>160</sup> Dengan kata lain, “gelombang ketiga” yang dimaksud oleh Amin adalah,

<sup>159</sup> M. Amin Abdullah, “Gelombang Orientalisme dan Studi-studi Islam Kontemporer”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus A.F., (eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 138-141.

<sup>160</sup> *Ibid.*

munculnya para ilmuwan sosial keislaman yang memiliki latar belakang keahlian dalam *'Ulūm ad-Dīn* (Qur'an, Hadis, Fiqh, Kalam), ilmu-ilmu sosial (Antropologi, Sosiologi, Psikologi), dan *humanities* (Filsafat, Bahasa, Linguistik). Amin kemudian memberikan dua contoh karya yang dapat mewakili tradisi keilmuan *Islamic Studies* yang dimaksud di atas, sebagai “gelombang ketiga”, yaitu: *Speaking in God's Name* karya Khaled Abou Fadl<sup>161</sup> dan *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* karya Auda.<sup>162</sup>

Dengan munculnya generasi baru “gelombang ketiga” *Islamic Studies* maka membicarakan “orientalisme” hanya terbatas pada dimensi ideologi seperti yang disampaikan Edward Said tidaklah cukup.<sup>163</sup> Munculnya generasi “gelombang ketiga” lebih kompleks, *intricate* dan *subtil*. Tidak cukup hanya sekedar mempertentangkan “Timur” dan “Barat”, antara “insiders” dan “outsiders”. Di situ, menurut Amin, **ada wilayah “in between”—bedakan dengan teologi Mu'tazilah tentang “manzilah baina manzilataini” atau teologi kaum sufi tentang “barzakh”—yang sulit dideskripsikan atau dibahasakan dengan istilah yang tidak simpatik seperti *the class of civilization* (benturan peradaban).**<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).

<sup>162</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

<sup>163</sup> Literatur standar dari sudut kacamata non-Barat yang mengkritik orientalisme adalah Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979). Dulunya, “ilmu pengetahuan” dianggap baik, wajar, biasa dan bermanfaat. Tetapi setelah terbitnya buku Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language* (1972) yang teori dasarnya digunakan oleh Edward Said untuk menulis *Orientalism* (1979), maka ilmu pengetahuan menjadi problematik jika dikaitkan dengan “power” atau kekuasaan. Belakangan muncul arah balik, yaitu keinginan orang atau bangsa Timur untuk mempelajari Barat yang disebut *Occidentalism*. Lihat, Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi al-Istigrāb* (1999). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Penerbit Paramadina dengan judul *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat* (2000).

<sup>164</sup> Abdullah, *Gelombang Orientalisme*, hlm. 140. Lihat juga tulisan Amin tentang: “Kita Juga Memerlukan Oksidentalisme” yang ditulis tahun 1992, dan diterbitkan oleh Jurnal *'Ulum al-Qur'an*. Amin lebih suka menggunakan istilah “Dialog Peradaban”, bukan

**Perlunya merengkuh wilayah “in between” (gelombang ketiga) yang sulit dideskripsikan**, yang disampaikan oleh Amin di atas, menemukan jawabnya ketika pada tahun 2010, Amin menggunakan pendekatan Antropologi Agama tentang “Spatial Theory”-nya Kim Knott, yang berasal dari “Theory of Space”-nya Heidegger—lihat artikel Amin yang ditulis tahun 2010 berjudul: *Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam*—tentang *insider* dan *outsider* yang diperkenalkan oleh Kim Knott. Terkait dengan model-model kajian dalam perspektif *insider* dan *outsider* ini, Kim Knott telah menawarkan dua macam pendekatan, yaitu masing-masing yang bersifat *insider* dan *outsider*. Model *insider* terbagi menjadi dua, yaitu *participant as observer* dan *complete participant*. Sedangkan model *outsider* juga terbagi menjadi dua, yaitu *complete observer* dan *observer as participant*.<sup>165</sup> Lihat gambar di bawah ini:



M. Amin Abdullah ketika menyampaikan Kuliah Sebagai Anggota AIPI, 3 September 2013 di UGM

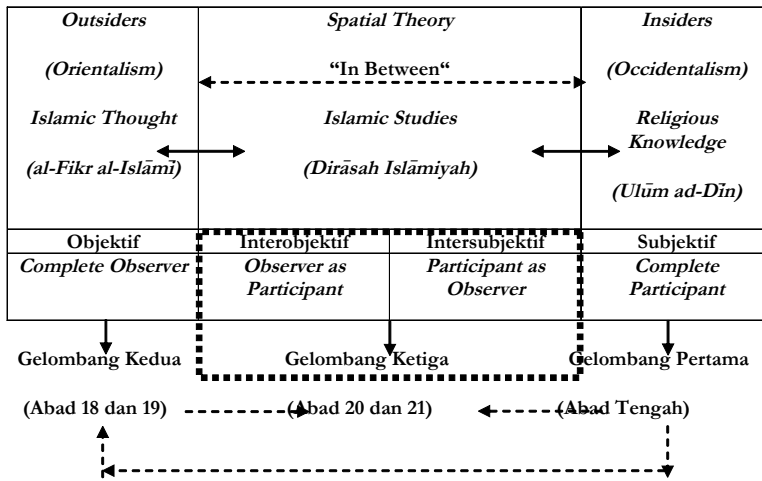
---

“Benturan Peradaban”. M. Amin Abdullah, “Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius”, dalam *al-Jamiah*, 1993, hlm. 126.

<sup>165</sup> Kim Knott, “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 244-258.



Bab VI: Paradigma Integrasi Interkoneksi (I-Kon)



Gambar 289

Berdasarkan gambar di atas, “gelombang ketiga”, meminjam bahasa Knott, dapat ditempatkan di zona *participant as observer* (*intersubjektif*) dan *observer as participant* (*interobjektif*). Amin sendiri menyebut zona ini dengan istilah zona “in between”. Sedangkan apabila dibaca dalam kerangka keilmuan Neo-Mu’tazilah, zona ini dapat disebut sebagai *manzilah baina manzilataini*, namun bukan dalam arti tempat di antara surga dan neraka, tetapi adalah tempat yang tidak bertempat, yang sering disebut oleh kaum sufi sebagai *barzakh* (tempat antara dunia dan akhirat). Dalam perspektif teologis, dunia pertama dapat disebut sebagai “dunia *rabbānā ātinā fī ad-dunyā ḥasanah*”, dunia kedua disebut sebagai “dunia *wa fī al-ākhirati ḥasanah*”, dan dunia ketiga sebagai “dunia *wa qinā ‘aḏāb an-nār*”. Dalam epistemologi integrasi-interkoneksi, kehadiran “gelombang ketiga” ini adalah untuk memperkuat keberadaan “gelombang pertama dan kedua”. Jadi, integrasi-interkoneksi tidak menggunakan “gelombang pertama” saja, “gelombang kedua” saja, ataupun “gelombang ketiga” saja, tetapi adalah rajutan “tiga gelombang” tersebut. Jadi, bukan *the third wave*, tetapi *the three waves*.

Sebelum menulis tentang pertautan triadik antara *‘Ulūm ad-Dīn*, *al-Fīkrah al-Islāmīyah*, dan *Dirāsah Islāmīyah* pada tahun 2008, tiga (3) tahun sebelumnya, yaitu tahun 2005, Amin terlebih dahulu menulis tentang: *Membangun Kembali Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman: Tajdīd dalam Perspektif Filsafat Ilmu*. Dalam artikel ini, Amin menjelaskan tentang “Tiga Lapis Peringkat Ilmu-ilmu Keislaman”, yaitu:<sup>166</sup> *Pertama*, wilayah praktik keyakinan dan pemahaman terhadap wahyu yang telah diinterpretasikan sedemikian rupa oleh para ulama, tokoh panutan masyarakat dan para ahli pada bidangnya dan oleh anggota masyarakat pada umumnya. Wilayah praktik ini umumnya tanpa melalui klarifikasi dan penjernihan teoritik keilmuan. Yang dipentingkan di sini adalah pengamalan. Pada level ini perbedaan antara agama dan tradisi, agama dan budaya, antara— meminjam istilah Charles Sanders Peirce—*belief* dan *habits of mind* sulit dipisahkan. Dalam artikelnya yang ditulis tahun 2011, berjudul: *Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam*, dengan meminjam Pendekatan Sistem dari Jasser Auda, Amin menggambarkan model level atau lapis *pertama* keilmuan Islam sebagai berikut:<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> M. Amin Abdullah, “Membangun Kembali Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman: *Tajdīd* dalam Perspektif Filsafat Ilmu”, dalam *Tajdīd Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban* (Yogyakarta: UAD Press, 2005), hlm. 28-32.

<sup>167</sup> M. Amin Abdullah, “Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam”, *Suara Muhammadiyah*, Yogyakarta, 2011, hlm. 3. Pada era **fikih era tradisional** digambarkan bahwa peran *fakih* (para ahli agama) dianggap sederajat dengan *Syariah*, dan seolah-olah sederajat pula dengan al-Qur’an dan as-Sunnah (*Prophetic tradition*). Bahkan apa yang disebut *Prophetic tradition* pun tidak atau belum dibedakan antar berbagai klasifikasi al-Hadis. Hadis-hadis misoginik, misalnya, dijadikan satu atau sederajat dengan hadis-hadis lain.



selanjutnya (interdisipliner). Belum lagi jika teori-teori yang berlaku dalam wilayah *Islamic Studies* pada lapis kedua dihadapkan dan didialogkan dengan teori-teori di luar disiplin keilmuan agama Islam seperti disiplin ilmu kealaman, ilmu budaya, ilmu sosial, dan *religious studies* (transdisipliner). Wilayah pada lapis *ketiga* yang kompleks dan *sophisticated* inilah yang sesungguhnya dibidangi oleh filsafat ilmu-ilmu keislaman.<sup>169</sup> Lihat tabel ini:

Tabel 101

Pemikir	Level 1	Level 2	Level 3 (Ijtihad Progressif) (The Philosophy of Islamic Sciences)
Amin Abdullah	<i>Religious Knowledge</i>	<i>Islamic Thought</i>	<i>Islamic Studies</i>
Jasser Auda	<b>Era Tradisional</b> PENANJAMAN KEBERAGAMAAN ISLAM (Hubungan antara Syar'ah, Fikih dan Falsafah) TAHAPAN PERTAMA (ERA TRADISIONAL)	<b>Era Modernitas</b> PENANJAMAN KEBERAGAMAAN ISLAM (Hubungan antara Syar'ah, Fikih dan Falsafah) TAHAPAN KEDUA (ERA MODERNITAS)	<b>Era Postmodernitas</b> PENANJAMAN KEBERAGAMAAN ISLAM (Hubungan antara Syar'ah, Fikih dan Falsafah) TAHAPAN KETIGA (ERA POSTMODERNITAS)

Baru pada tahun 2008, Amin menulis secara khusus tentang “gelombang ketiga” yang dimaksudkannya, yaitu pertautan triadik antara *’Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge)*, *al-Fikr al-Islāmī (Islamic Thought)*, dan *Dirāsah Islāmīyah (Islamic Studies)*, dalam artikelnya yang berjudul *Mempertautkan ’Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī dan Dirāsah Islāmīyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global*.<sup>170</sup> Judul artikel ini menyimpan sebuah pesan untuk bergerak dari wilayah *local citizenship* (keilmuan Islam) ke *global citizenship* (peradaban global). Sebab, epistemologi

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> M. Amin Abdullah, “Mempertautkan *’Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī dan Dirāsah Islāmīyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global*”, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008., hlm. 3.

integrasi-interkoneksi sendiri ingin merajut antara lokalitas dan globalitas atau antara *partness* dan *wholeness* dalam satu tarikan nafas ilmu-ilmu keagamaan Islam kontemporer. Dengan menggunakan kerangka teori empat tahapan studi terhadap fenomena agama, yang dikutipnya dari Keith Ward,<sup>171</sup> Amin membagi empat tahap keilmuan, yaitu: *Local*, *Canonical* atau *Propositional*, *Critical*, dan *Global*. Jika penulis meminjam istilah Kuntowijoyo yang menggagas tentang ilmuisasi Islam, maka ada tiga tahap dalam perjalanan ilmu sejarah, yaitu: *Mitos*, *Ideologi* dan *Ilmu*.<sup>172</sup> Sedangkan jika meminjam istilah Armahedi Mahzar dalam “Revolusi Integralisme Islam”-nya,<sup>173</sup> ada lima hierarkhi dalam matrik mesokosmos, yaitu: *Transendentalita*, *Universalita*, *Kulturalita*, *Sosialita*, dan *Instrumentalita*. Dalam konteks ini, tahap *Global*<sup>174</sup> ala Keith Ward sejajar dengan tahap *Universalita* ala Mahzar.

Menurut Amin, “Watak dasar *’Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge)* adalah sebagai representasi dari “tradisi lokal” keislaman yang berbasis pada “bahasa” dan “teks-teks atas *naṣ-naṣ* agama”.<sup>175</sup> Menurut penulis,

---

<sup>171</sup> Keith Ward, *The Case for Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 2004); Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 7.

<sup>172</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 14.

<sup>173</sup> Armahedi Mahzar, *Integralisme* (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 34.

<sup>174</sup> Era global(isasi) ditandai dengan dunia tanpa batas yang dipelopori oleh revolusi IT (*Information Technology*). Menurut James H. Hittelman, globalisasi adalah: “*a historical transformation, extending and accelerating interactions across time and space with profound implication, extending in terms of changing power relations, as well as for the capacity of a community to determine its own fate*”. James H. Hittelman, “The Future of Globalization”, dalam *Institute Kajian Malaysia dan Antarbangsa*, Malaysia, 10 Agustus, 1999, hlm. 7. Adapun menurut al-Jābirī, globalisasi adalah, “*a worldview system or trend that encompass finance, marketing international exchanges and communications, politics and ideology*”. Al-Jābirī, “Contemporary Arab Views on Globalization”, <http://www.geocities.com/globalization>, 14 Desember 2001. Dengan demikian, maka studi Islam harus menyesuaikan dengan konteks global. Studi Islam dalam konteks global adalah pendekatan integratif yang berarti, “*which has sought to combine elements of indigenous knowledge traditions in one another development framework*”. Andrew Jamison, “Globalization and the Revival of Traditional Knowledge,” dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization and Social Change* (London: Routledge, 2000), hlm. 84.

<sup>175</sup> Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 3.

watak dasar *'Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge)* ini sesuai dengan prinsip *bayānī* ala al-Jābirī,<sup>176</sup> dimana Amin menyebutnya dengan prinsip *ḥadārat an-naṣ*.<sup>177</sup> Lanjut Amin, “Watak dasar *al-Fīkr al-Islāmī (Islamic Thought)* adalah sebagai representasi dari pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis “rasio-intelek”.<sup>178</sup> Menurut penulis, watak dasar *al-Fīkr al-Islāmī (Islamic Thought)* ini sesuai dengan prinsip *burhānī* “baru” ala al-Jābirī juga,<sup>179</sup> sedangkan Amin menyebutnya dengan prinsip *ḥadārat al-'ilm*.<sup>180</sup> Sedangkan watak dasar *Dirāsah al-Islāmiyah* atau *Islamic Studies* adalah sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh “pengalaman” (*experience*)<sup>181</sup> umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.<sup>182</sup> Menurut penulis, inilah yang disebut Amin dengan *global issues* dalam metafora “spider web”.<sup>183</sup>

Menurut Amin, tradisi keilmuan *'Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge)* sesuai dengan tahap *Canonical, al-Fīkr al-Islāmī (Islamic Thought)* adalah tahap transisi ke arah pematangan munculnya *Dirāsah al-Islāmiyah (Islamic Studies)* yang bercorak *Critical*. Dalam konteks ini, Amin tidak menyebut jenis tradisi keilmuan yang muncul pada tahap *global*, yang mana menurut penulis, tradisi keilmuan yang lahir dalam tahap *global* adalah apa yang disebut dengan istilah *Dirāsah ad-Dīniyah (Religious Studies)* atau Studi Agama Kontemporer. Pada tahap ini, menurut penulis, yang diperlukan adalah prinsip *ḥadārah at-taṣawwuf ('irfānī)*. Sebab, hanya pada prinsip-prinsip spiritual-lah, seluruh agama-agama yang ada di dunia ini dapat berdialog untuk menemukan titik persamaannya (*kalimah samā'-interfaith dialogue*), sebelum menemukan perbedaannya. Untuk memperjelas konsep

<sup>176</sup> Al-Jābirī, *Bunyab*, hlm. 34.

<sup>177</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 45.

<sup>178</sup> Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 3.

<sup>179</sup> Al-Jābirī, *Bunyab*, hlm. 45.

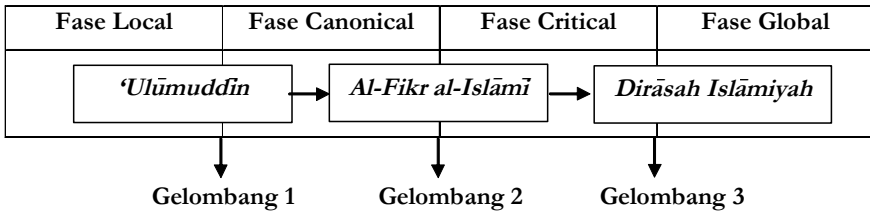
<sup>180</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 55.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*, hlm. 55.

<sup>183</sup> *Ibid.*, hlm. 47.

di atas, perhatikan gambar yang dibuat oleh Amin berikut ini (kata “gelombang 1, 2, 3” tambahan dari penulis):<sup>184</sup>



**Gambar 291**

Dalam bagian lain tulisan Amin, ia juga seakan-akan membuat tantangan kepada para pecinta ilmu, untuk bisa mempertautkan antara *‘Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge)*, *al-Fikr al-Islāmī (Islamic Thought)*, dan *Dirāsah al-Islāmiyah (Islamic Studies)* [penulis menambahkan satu jenis ilmu lagi, yaitu: *Dirāsah ad-Dīniyyah (Religious Studies)*]. Menurut Amin, “Agaknya, yang belum dicoba dalam sejarah intelektual Islam era modern dan paska modern adalah upaya untuk secara serius mempertautkan antara ketiganya”.<sup>185</sup> Terkait dengan “tantangan” Amin ini, penulis mencoba mengkaitkan keempatnya dalam wadah *Integralisme Lima Rukun Islam* berikut ini.

Rukun Islam itu ada lima, yaitu: *Syabādātāin*, Shalat, Puasa, Zakat dan Haji. Menurut penulis, prinsip *Syabādātāin* sesuai dengan matrik *‘Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge)*, sebab di dalamnya terdapat nilai *Ulūbiyah* dan *Nubummah* sebagai prinsip dasar agama Islam, yaitu percaya kepada Allah swt beserta *Kalām-Nya* yaitu al-Qur’an, dan percaya pada Nabi Muhammad saw sebagai utusan Allah swt beserta *qaul-nya* yaitu as-Sunnah. Prinsip *Shalat* sesuai dengan matrik *al-Fikr al-Islāmī (Islamic Thought)*, sebab di dalam ritual shalat telah terisi secara komprehensif

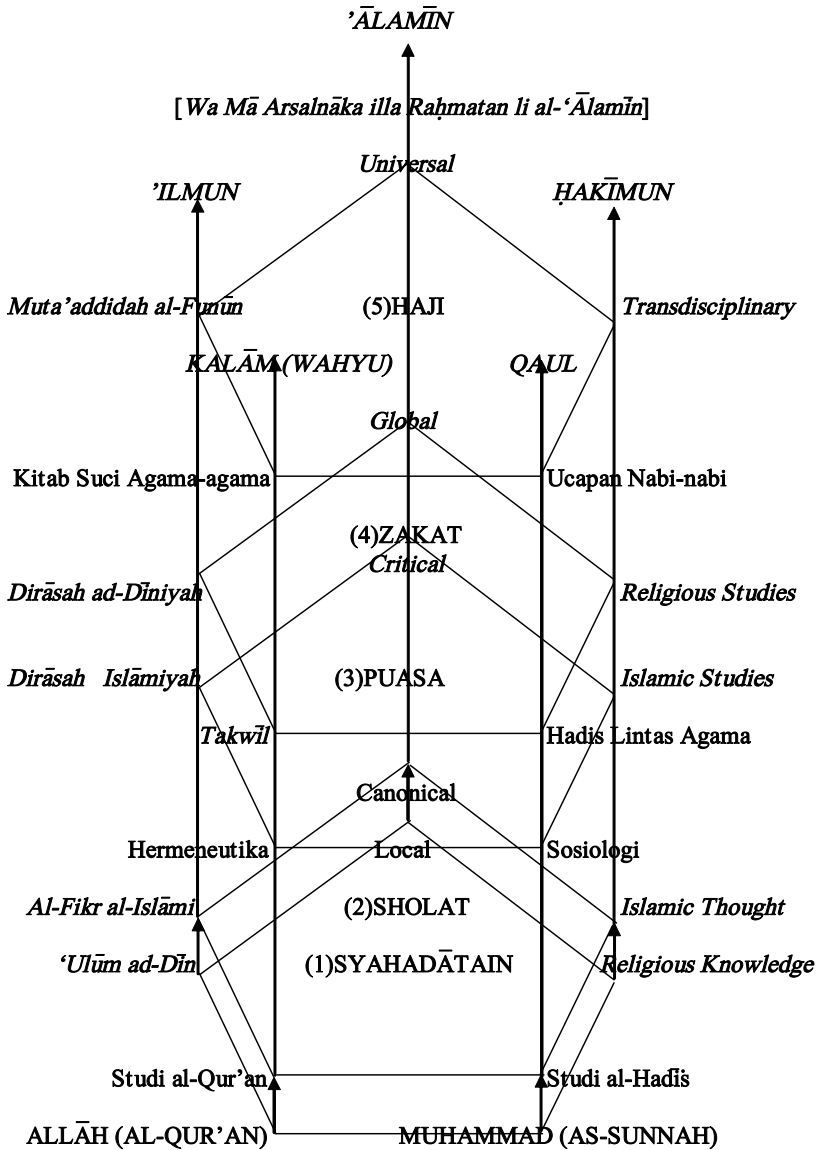
<sup>184</sup> Abdullah, *Agama, Budaya, dan Sains*, hlm. 70.

<sup>185</sup> *Ibid.*, hlm. 53.

tentang berbagai pemikiran ilmu, seperti: Fiqih (sah tidaknya shalat), Tasawuf (berkualitas tidaknya shalat), *Qirā'ah al-Qur'ān* (*afḍal* tidaknya shalat), bahkan hingga ekspresi artistik seperti pantas tidaknya baju yang dikenakan di dalam shalat; Prinsip *Puasa* sesuai dengan matrik *Dirāsah al-Islāmiyah* (*Islamic Studies*) yang bercirikan melibatkan seluruh pengalaman di dalam wilayah historis empiris. Sebab, tidak seperti ibadah shalat yang mempunyai tempat khusus, ibadah puasa adalah jenis ibadah yang justru bisa—untuk tidak mengatakan harus—berinteraksi langsung dengan seluruh dunia empiris. Puasa adalah sebuah “pengalaman” (*expeience*) jiwa di alam syahwat dan nafsu yang beraneka ragam; Prinsip *Zakat* identik dengan matrik *Dirāsah ad-Dīniyah* (*Religious Studies*). Sebab, fungsi utama zakat adalah untuk memanusiakan manusia, atau —yang disebut oleh Kuntowujoyo sebagai—prinsip humanisasi. Sunnah zakat, yaitu *sadaqah*, misalnya, dapat diberikan kepada siapa saja tanpa memandang agamanya apa. Inilah salah satu jenis ibadah (*sadaqah*) dalam Islam yang bisa lintas agama. Artinya, syarat seagama dalam pemberian zakat, misalnya, masih *kebilāfiyyah*, namun yang sudah disepakati adalah, harus diberikan kepada orang yang sangat membutuhkan (fakir miskin), apapun agamanya, karena Islam adalah *rahmatan li al-‘ālamīn*, tidak hanya untuk *lī al-muslimīn*. Yang terakhir adalah prinsip *Haji*, yang menurut penulis, ini sesuai dengan matrik kelima, yaitu: *Muta’addidab al-Funūn* (*Trans-disciplinary*) atau *Dirāsah al-Ijtimā’iyah* (*Cultural Studies*). Sebab, bagi penulis, Haji juga memberikan makna sebuah simbolisasi atas perpaduan seluruh prinsip kemanusiaan, termasuk di dalamnya adalah prinsip-prinsip ilmu yang beraneka ragam, yang berada disetiap otak jama’ah. Untuk memperjelas masalah ini, penulis dapat menggambarannya sebagai berikut:

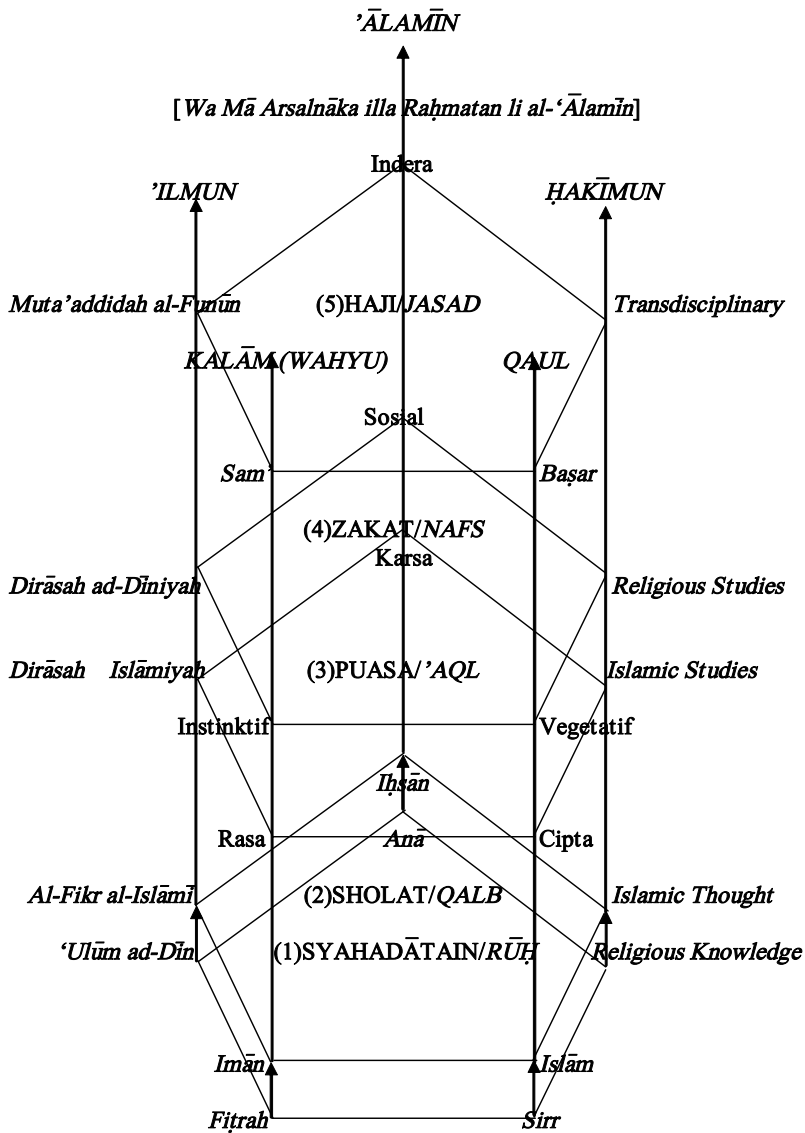


*'Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge), al-Fikr al-Islāmī (Islamic Thought), Dirāsah al-Islāmiyah (Islamic Studies), Dirāsah ad-Dīniyah (Religious Studies) dan Muta'addidah al-Funūn/Dirāsah al-Ijtimā'iyah (Transdisciplinary/Cultural Studies): Perspektif Arkān al-Islām*



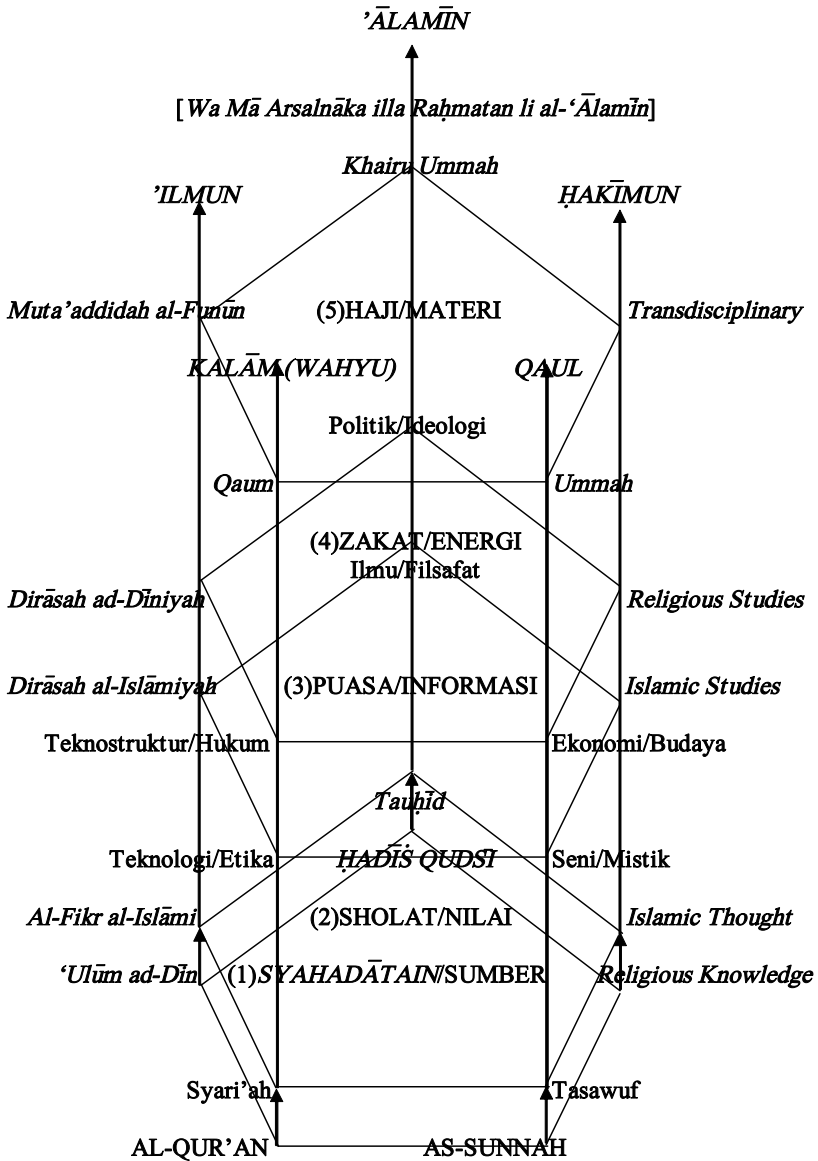
Gambar 292

*RŪḤ/SUMBER, QALB/NILAI/KEYAKINAN,*  
*'AQL/INFORMASI/KESADARAN, NAFS/ENERGI/PERILAKU,*  
*JASAD/MATERI:*  
 INTEGRASI ILMUAN



Gambar 293

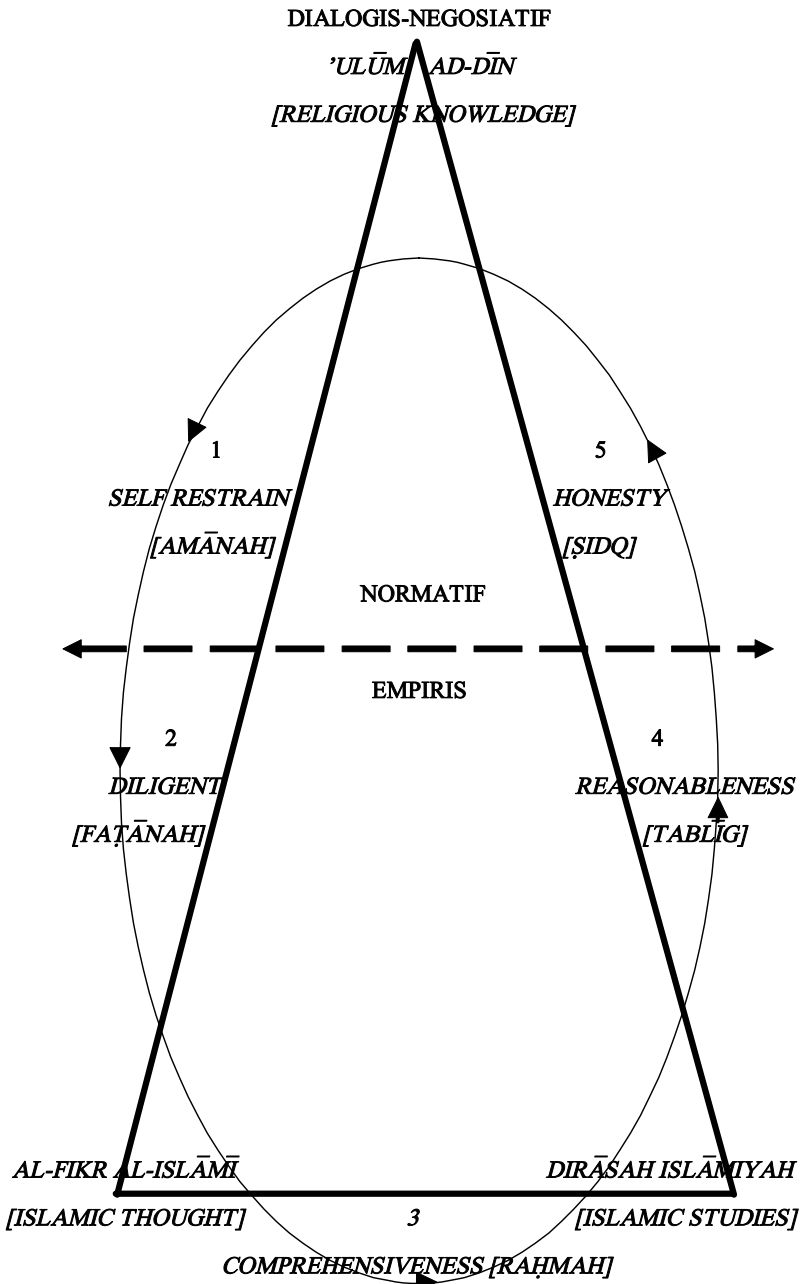
*AL-QUR'ĀN/SUMBER, DĪN/NILAI, HIKMAH/INFORMASI,  
TAMADDUN/ENERGI, UMMAH/MATERI:*  
INTEGRASI ILMU



Gambar 294

Tabel 102

Tahap	Ilmu	Studies	Rukun Islam	Integrasi Ilmuan	Integrasi Ilmu
1 <i>Local</i> [ <i>Oral</i> ]	' <i>Ulūm ad-Dīn</i>	<i>Religious Knowledge</i>	<i>Syabādat</i>	<i>Rūḥ</i> [ <i>Anā, Fīrah, Sirj</i> ]	Sumber [al-Qur'an dan as-Sunnah]
2 <i>Canonical</i> [ <i>Written</i> ]	<i>Al-Fikr al-Islāmī</i>	<i>Islamic Thought</i>	Shalat	<i>Qalb</i> [ <i>Islām, Imān, Ihsan</i> ]	Nilai [ <i>Dīn</i> ] Tauhid, Tasawuf, Syari'ah
3 <i>Critical</i> [ <i>Research</i> ]	<i>Dirāsah Islāmīyah</i>	<i>Islamic Studies</i>	Puasa	' <i>Aql</i> [ <i>Cipta, Rasa, Karsa</i> ]	Informasi [ <i>Hikmah</i> ] Filsafat, Mistik, Etika
4 <i>Global</i> [ <i>Technology</i> ]	<i>Dirāsah ad-Dīmiyah</i>	<i>Religious Studies</i>	Zakat	<i>Nafs</i> [ <i>Fisikalita (Sosial), Intelektualita (Instinktualita), Sensibilita (Vegetativita)</i> ]	Energi [ <i>Tamadddun</i> ] Ideologi, Hukum, Budaya
5 <i>Universal</i> [ <i>Integration</i> ]	<i>Muta'addidah al-Funun</i> atau <i>Dirāsah al-Ijtīmā'iyah</i>	<i>Transdisciplinary</i> atau <i>Cultural Studies</i>	Haji	<i>Jasad</i> [ <i>Indera Sam' Basar Penglihatan</i> ]	Materi [ <i>Ummah</i> ] Masyarakat Universal



Gambar 295

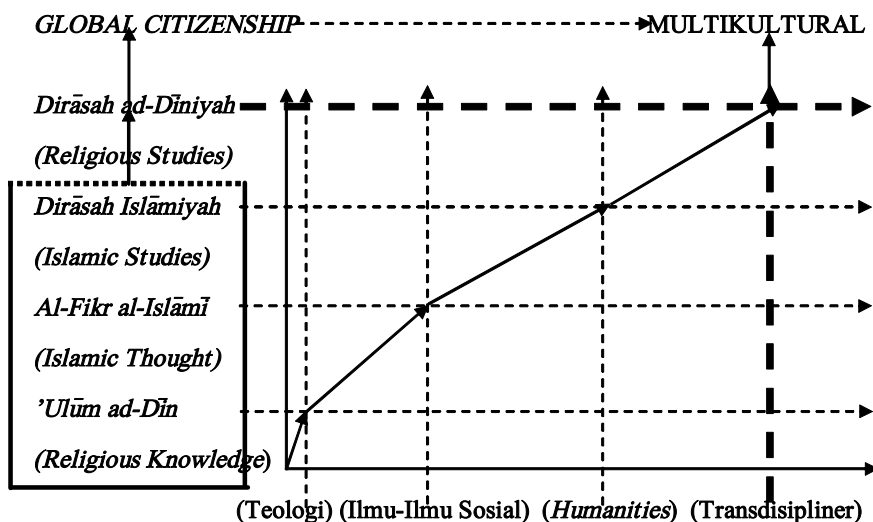
Setelah menulis artikel panjang tentang “gelombang ketiga” yang berjudul: *Mempertautkan 'Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, dan Dirāsah Islāmīyah* dalam perspektif *Islamic Studies* pada tahun 2008, Amin kembali melanjutkan “proyek keilmuan” tersebut ke ranah *Religious Studies* dalam sebuah artikel yang ditulisnya tahun 2010 yang berjudul: *Religious Studies in Indonesia: Rethinking atau Reinforced*. Dalam artikel ini Amin menjelaskan bahwa, “*Religious Studies* itu ditopang oleh tiga pilar disiplin keilmuan yang lain, yaitu: disiplin Teologi (Kalam) dalam tradisi keilmuan Kristiani (atau *'Ulūm ad-Dīn* dalam tradisi keilmuan Islam), kemudian disusul oleh munculnya ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dan dibayang-bayangi oleh perkembangan *humanities* kontemporer. Dengan kata lain, *Religious Studies* dibangun di atas tiga pilar tersebut (*theology, social sciences, and humanities*)”.<sup>186</sup>

Lanjut Amin, “*Religious Studies* dengan demikian bercorak *inter-disciplinary* dan *polymethodologis*. Tiga pilar keilmuan yang disebut di atas adalah merupakan *ingredient* atau campuran metode yang pasti digunakan oleh *Religious Studies*. Berbagai keilmuan terlibat di situ, tidak monodisiplin. Sebuah corak penelitian akademis yang bersifat lintas kultur (*cross-cultural*) dan *comparative* sekaligus. Baru dapat disebut *Religious Studies* atau *Dirāsah ad-Dīniyyah* jika tingkat dan mutu kajian serta bahasannya lebih menonjolkan tingkat keserjanaan (*scholarship*) dengan melibatkan berbagai metode keilmuan di situ”.<sup>187</sup> Berdasarkan penjelasan di atas, maka perkembangan selanjutnya setelah fase *Dirāsah Islāmīyah (Islamic Studies)* dalam artikelnya *Mempertautkan* (2008), Amin membawanya ke fase *Dirāsah ad-Dīniyyah (Religious Studies)* dalam artikelnya *Religious Studies in Indonesia: Rethinking atau Reinforced* (2010). Lihat gambar grafik berikut ini:

---

<sup>186</sup> M. Amin Abdullah, “Religious Studies In Indonesia: Rethinking atau Reinforced?”, disampaikan dalam *Diskusi Publik “Rethinking Religious Studies in Indonesia”*, CRCS, UGM, Yogyakarta, 26 Juni 2010., hlm. 1.

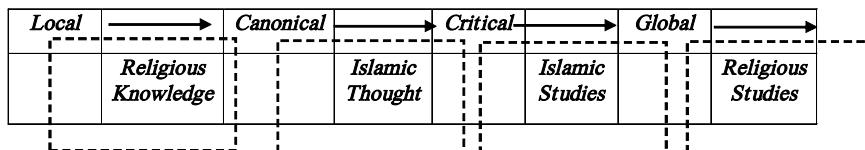
<sup>187</sup> *Ibid.*, hlm. 10.



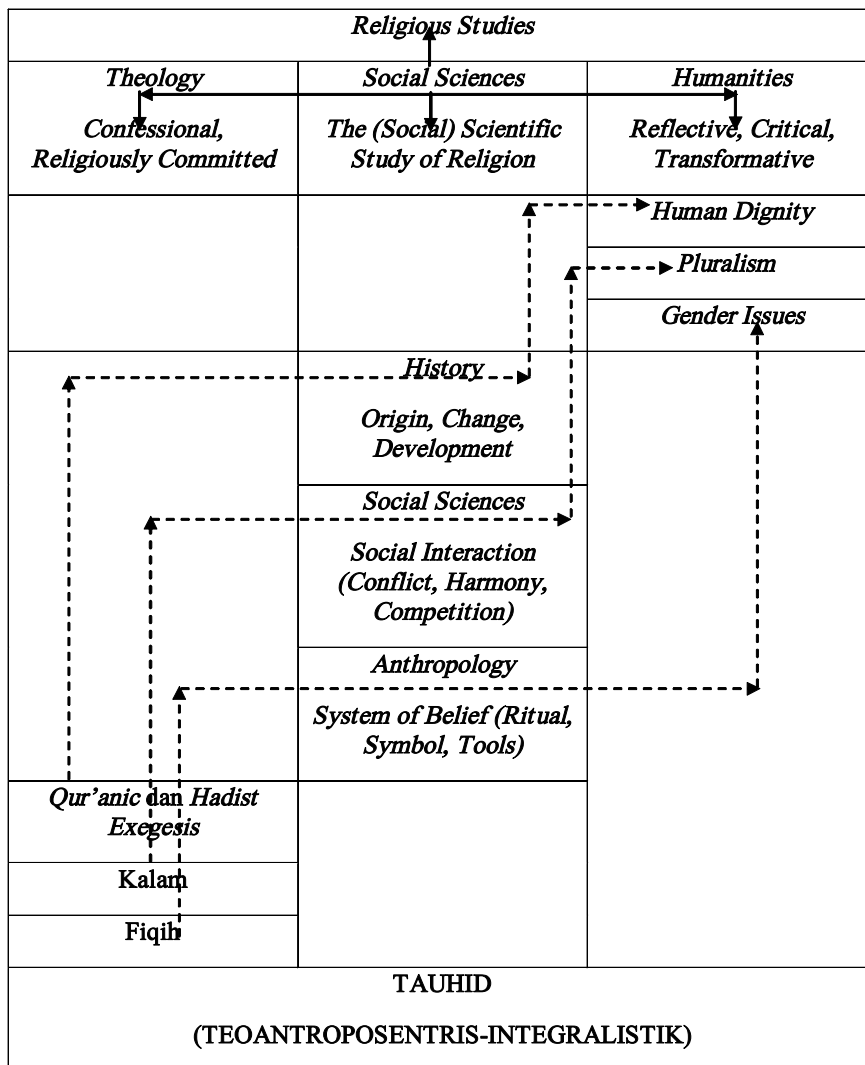
Gambar 296

Berdasarkan gambar di atas, *Religious Knowledge*, *Islamic Thought*, dan *Islamic Studies* menjadi tiga pilar penyangga *Religious Studies*, yang akhirnya mengarah ke ranah *global citizenship*. Pilar *'Ulūm ad-Dīn* masih berkaitan erat dengan tradisi teologi, pilar *al-Fīkr al-Islāmī* masih berkaitan erat dengan ilmu-ilmu sosial, pilar *Dirāsah Islāmīyah* sudah berkaitan dengan isu-isu *humanities*, dan pilar *Dirāsah ad-Dīniyah* sudah bersifat *transdisipliner*. Dalam makalahnya tersebut di atas, Amin juga membuat kategorisasi terhadap tiga pilar di atas, yaitu: 'Teologi/*'Ulūm ad-Dīn*, Ilmu-ilmu Sosial, dan *Humanities*.<sup>188</sup> Jadi, meminjam bahasa Keith Ward (*local, canonical, critical, global*), sekarang ada empat fase perkembangan studi keislaman, yaitu:

<sup>188</sup> Abdullah, *Religious Studies*, hlm. 2-13.



Tabel 103

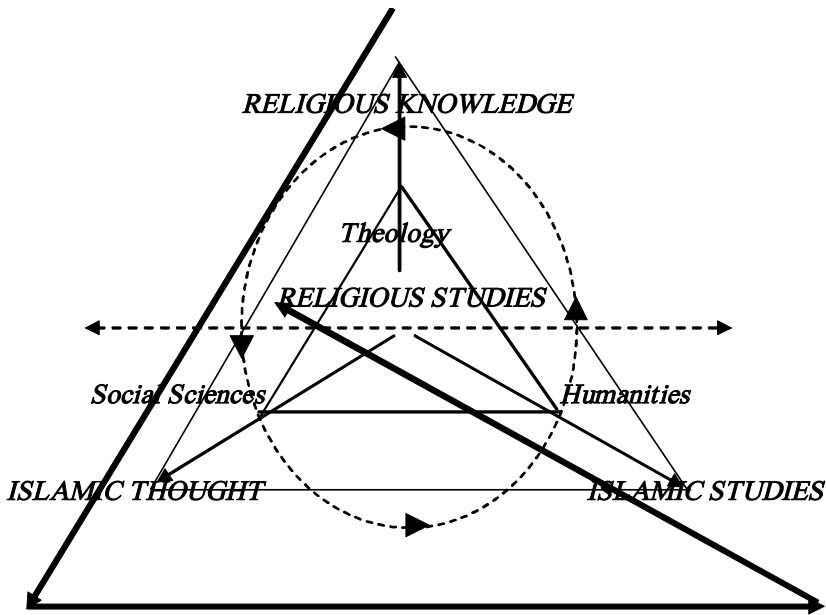




Berdasarkan tabel di atas, terdapat koneksitas antara tradisi Teologi atau *'Ulūm ad-Dīn*, misalnya, yang terdiri atas: Tafsir, Kalam, Fikih, dan sebagainya, dengan *Social Sciences* dan *Humanities*. Misalnya, di atas terdapat koneksitas antara tradisi Fikih (*'Ulūm ad-Dīn*), Antropologi (*Social Sciences*) dan isu-isu Gender. Hubungan ketiganya bersifat dialektis-hermeneutis. Ketiga pilar tersebut (*Theology*, *Social Sciences*, dan *Humanities*) adalah pondasi pokok bagi *Religious Studies*. Khusus yang terkait dengan ***social sciences*** dan ***humanities***, misalnya, Amin memberikan dua perbedaan mendasar di antara keduanya, yaitu:<sup>189</sup> *pertama*, *humanities* lebih dekat kepada studi *theology* atau *'ulūm ad-dīn* pada masa lalu. Bedanya, jika ilmu-ilmu sosial dimaksudkan untuk menjelaskan fenomena keberagaman manusia baik dilihat dari aspek sejarah, sosiologi, antropologi maupun psikologi, maka *humanities*, selain dimaksudkan untuk menambah pengetahuan tentang keadaan manusia pada seutuhnya, tetapi juga ditujukan untuk membentuk watak atau akhlak mulia peserta didik dan untuk menuntun ke arah kebaikan masyarakat pada umumnya, tanpa membeda-bedakan latar belakang suku, agama, ras maupun etnis; *kedua*, jika *social sciences* kadang disebut sebagai *scientific studies* terhadap fenomena keagamaan, maka dalam *humanities* ada unsur yang cukup menonjol, yaitu *reflective studies*. Dengan demikian, pilar pendekatan dan keilmuan *philosophy* sangat tampak menonjol di sini. Lihat gambar ini:

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, hlm. 8-9.



Gambar 297

Sedangkan menurut Umar Kayam—pemeran tokoh Presiden Soekarno dalam film G-30S/PKI—, misalnya, dalam naskah *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besarnya* pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989 dengan judul *Transformasi Budaya Kita*, telah membedakan antara istilah “ilmu sosial” atau *social sciences* dan ilmu humaniora atau *humanities* dengan menyatakan bahwa, “Lewat ilmu sosial anda ingin memahami bagaimana jam masyarakat berdetik. Sedang lewat ilmu humaniora anda ingin memahami bagaimana manusia menginterpretasikan kehidupan lewat imaji mereka. Kedua disiplin tersebut sulit dalam arti manusia (apalagi imaji dan fantasi mereka) memang makhluk Tuhan yang paling sulit untuk ditafsirkan”.<sup>190</sup> Oleh karenanya

<sup>190</sup> Umar Kayam, “Transformasi Budaya Kita”, *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada*, Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta, hlm. 37.

UIN Sunan Kalijaga menamakan salah satu fakultas barunya dengan sebutan “Fakultas **Ilmu Sosial dan Humaniora**”.

Dalam kesempatan yang sama, Umar Kayam juga “sempat” menyampaikan nasihat akademiknya kepada para mahasiswanya tentang kegelisahannya, sekaligus harapannya pada ilmu yang **terkotak-kotak** (rupanya tidak hanya UIN yang gelisah tentang **terkotak-kotaknya** ilmu ini, UGM-pun juga merasakan hal yang sama). Kata Umar Kayam:<sup>191</sup>

“Harapan saya juga sekarang anda juga mulai menyadari bahwa ilmu modern tidak lagi dapat berdiri sendiri. Ilmu modern, ilmu sosial atau humaniora atau ilmu apa saja, tidak akan mampu maju manakala ia meng**kotakkan** dirinya sendiri. Mungkin anda akan segera mengatakan dengan lantang kepada kami kaum pengajar bahwa kenyataannya mata kuliah di kampus masih banyak yang **terkotak-kotak**. **Maafkanlah!** Guru-guru anda, termasuk yang sekarang berdiri di hadapan anda, adalah produk dari kurikulum yang **terkotak**. Dan guru-guru kami juga hasil dari produk yang **terkotak** pula. Jadi embah buyut **kotak**, melahirkan embah **kotak**, embah **kotak** melahirkan anak **kotak**, dan anak **kotak** melahirkan cucu **kotak**. **Kotak, kotak, kotak, kotak, kotak**. Justru karena anda berada dalam kondisi dan situasi demikian dan berani bersuara lantang **saya ingin menganjurkan dari balik mimbar ini agar anda yang mulai membebaskan diri melepaskan dari penjara ilmu kotak tersebut**. Mulailah **menyapa** kawan-kawan anda yang **terkotak** di dekat-dekat anda. Sudahkah ilmu politik banyak berbincang dengan sosiologi dan sejarah dan sastra Indonesia atau sastra apa saja? Sudahkah sastra Inggris banyak berbincang dengan sastra Indonesia, sosiologi dan antropologi dan kadang-kadang dengan psikologi? C.P. Snow sekian puluh tahun yang lalu sudah mengeluh dan memperingatkan kita akan bahaya peng**kotakan** ini dalam *The Two Cultures*. Bahkan beliau ingin agar ilmu-ilmu sosial dan humaniora banyak saling bersapa dengan ilmu-ilmu alam.”

Kegelisahan Umar Kayam di atas disampaikannya pada tahun 1989, di universitas terkemuka dan tertua di Indonesia, yaitu Universitas Gadjah Mada (UGM), yang sampai saat ini ilmunya masing **terkotak-kotak**. Rasanya, apa yang disampaikannya tersebut masih sangat relevan dalam konteks sekarang, terutama di Universitas Islam Negeri, atau bahkan kesadaran **terkotak-kotaknya** ilmu tersebut oleh civitas akademika

---

<sup>191</sup> *Ibid.*

IAIN/UIIN masih ketinggalan jauh. Ternyata, kegelisahan atas terkotak-kotaknya ilmu tidak hanya menjadi keprihatinan Perguruan Tinggi Agama (PTA), tetapi juga Perguruan Tinggi Umum. Bedanya, PTA mempunyai tantangan yang lebih berat, sebab, ia tidak hanya harus “menyapa”-kan antara ilmu-ilmu sosial-humaniora (*social sciences and humanities*) dan ilmu alam (*natural sciences*)—kluster ke-4 dan ke-5 dalam metafora “spider web”—, tetapi juga dengan ilmu-ilmu agama atau *‘ulūm ad-dīn* atau *religious knowledge*—kluster ke-3 dalam metafora “spider web”—. Tidak hanya bahaya munculnya *the two cultures*, tetapi bahkan munculnya *the three cultures*. Kata “kotak”—bedakan dengan teori “kotak” “quadrant”-nya Ken Wilber—yang disampaikan oleh Kayam di atas, identik dengan kata “single entity” atau “atomistik” atau “monodisipliner” yang sering disebut oleh Amin. Sedangkan anjuran untuk “menyapa” antar disiplin ilmu disebut oleh Amin dengan istilah “interconnected”, dengan metafora garis “ventilasi”. Menurut penulis, PTA harus mengambil dan memanfaatkan peluang ini, menjawab kegelisahan tersebut dengan **kerja keras** dan **kerja cerdas** berbasis semangat pro(f)etik. Epistemologi integrasi-interkoneksi ternyata tidak hanya mengerjakan “pekerjaan rumah” merajut *the three waves* saja, tetapi juga harus bisa menganyam *the three cultures*.

Salah satu landasan teologis terhadap hubungan triadik antara tradisi *‘ulūm ad-dīn*, *social sciences* dan *humanities*, dapat penulis kutipkan ayat berikut ini:

يَتَّيِبُهُمُ اللَّهُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Hai **manusia**, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari **seorang laki-laki dan seorang perempuan** dan menjadikan kamu **berbangsa-bangsa dan bersuku-suku** supaya kamu **saling kenal-mengenal**. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling **takwa** diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal (al-Hujurat [49]: 13).

Dengan pola Pendekatan Sistem, misalnya, ayat tersebut di atas dapat terpolakan sebagaimana berikut ini:

**Tabel 104**

<i>Input</i>	<i>Process</i>	<i>Output</i>	<i>Outcome</i>
<i>Zakar wa Unṣā</i>	<i>Nās</i>	<i>Syu'ūba wa Qabā'ila Lita'ārafū</i>	<i>Inna akramakum 'Inda Allāhi atqākum</i>
Nalar berpikir dikotomik dalam <i>Religious Knowledge</i>	<i>Social Sciences</i>	<i>Humanities</i>	Pro(f)etik
Objektifikasi			

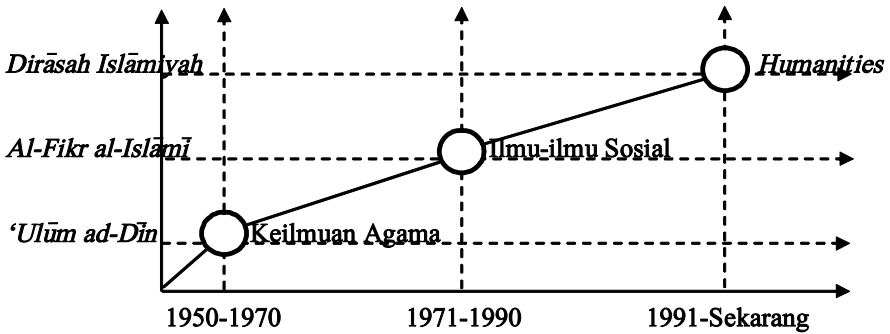
Dengan menggunakan metode objektifikasi ala Kuntowijoyo, penulis dapat menjelaskan konsep-konsep penting yang dijelaskan oleh ayat di atas. *Pertama*, terma *zakar wa unṣā* (laki-laki dan perempuan) penulis maknai sebagai **logika berpikir biner-dikotomik** yang terdapat dalam tradisi *'ulūm ad-dīn*, seperti: hitam-putih, benar-salah, dan sebagainya. *Kedua*, terma *nās* penulis maknai sebagai dimensi *social sciences*, karena identik dengan *nafsiyyah* atau ilmu-ilmu sosial. *Ketiga*, kata *syu'ūb* dan *qabā'il* penulis maknai sebagai *humanities*, karena berkaitan erat dengan dimensi-dimensi global. *Keempat*, kata *inna akramakum 'inda Allāhi atqākum*, penulis maknai sebagai nilai-nilai etis.

Tabel 105

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ	Pro(f)etik ( <i>Religious Studies</i> )
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا	Humanities ( <i>Islamic Studies</i> )
النَّاسِ	Social Sciences ( <i>Islamic Thought</i> )
مِّنْ ذِكْرِ وَأَنْتَى	Theology ( <i>Religious Knowledge</i> )

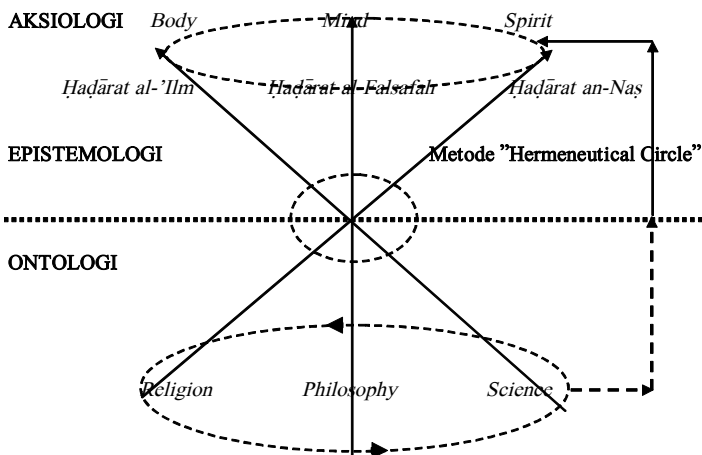
Dalam acara seminar *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS)* ke-10 yang diselenggarakan di Pangkalpinang, Provinsi Kepulauan Bangka Belitung (Babel), pada tanggal 11 Oktober 2011, di mana saat itu Amin menjadi pembicara utama—terkait dengan hubungan interkoneksi antara *‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, wa Dirāsah Islāmiyah*—, Amin juga mengatakan: “Pendekatan Islam monodisipliner tidak lagi memadai untuk menjawab tantangan zaman yang dihadapi umat Islam di berbagai tempat.” Amin kemudian menjelaskan tentang perkembangan studi Islam di Indonesia. Menurutnya, perkembangan studi Islam terbagi dalam tiga ranah atau periode. *Pertama*, tahun **1950-1970** atau disebut periode atau disebut *‘Ulūm ad-Dīn*; *Kedua*, tahun **1970-1990** atau disebut periode *al-Fikr al-Islāmī*, dan *ketiga*, tahun **1991-2011** atau *Dirāsah Islāmiyyah*.

Lihat gambar di bawah ini:



Gambar 298

Berdasarkan hubungan-hubungan triadik di atas, dapat dikategorisasikan ke dalam tiga tahap keilmuan, yaitu: **ontologi** (*religion, philosophy, and science*), **epistemologi** (*ḥaḍārat an-naṣ, ḥaḍārat al-falsafah, wa ḥaḍārat al-'ilm*), dan **aksiologi** (*'ulūm ad-dīn (theology), al-fikr al-islāmī (social sciences), wa dirāsah islāmīyah [humanities]*), atau *spirit, mind, dan body*. Untuk menghubungkan masing-masing *triangle* tersebut, Amin menggunakan metode **hermeneutical circle**. Berikut ini penulis gambarkan sebuah model “Pohon Segitiga” atau **“The Tree of Triangle”** hubungan ketiganya.



Gambar 299

Berdasarkan tabel di atas, dapat dibedakan antara model “saintific-cum-doktriner” yang pernah diagagas oleh Mukti Ali dan model “doktriner-saintifik” dan “doktriner-religius” yang digagas oleh Amin. Perhatikan tabel ini:

**Tabel 161**

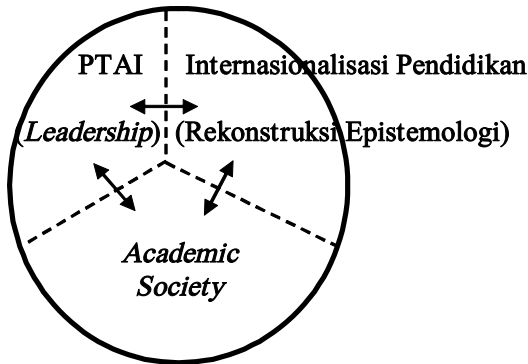
<b>Mukti Ali</b>		<b>M. Amin Abdullah</b>		
<b>Diadik</b>		<b>Triadik</b>		
<i>Comparative Religion</i>		<i>Religious Studies</i>		
<i>Saintific-cum-Doktriner</i>		<i>Doktriner-Saintifik dan Doktriner-Religius</i>		
<i>Saintific</i>	<i>Doktriner</i>	<b>Doktriner</b>	<b>Saintifik</b>	<b>Ethics</b>
		<i>NAŞ</i>	<i>'ILM</i>	<i>FALSAFAH</i>

Tahun 2010, Amin kembali menyempurnakan konsepnya tentang “Filsafat Pendidikan (Islam)” dalam artikelnya yang berjudul: *Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis Islamic Studies Tingkat Kesarjanaan*. Dalam artikel ini Amin mencoba mengkaitkelindankan pola trikotomik antara status akademik-*scholarship* dari studi keislaman; rekonstruksi epistemologi pemikiran keagamaan dan keislaman; dan persoalan *leadership*-kepemimpinan.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> M. Amin Abdullah, “Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis *Islamic Studies* Tingkat Kesarjanaan”, disampaikan dalam forum Diskusi Pakar “Perumusan Filsafat Pendidikan Muhammadiyah”, Auditorium Gedung Pusat Dakwah Muhammadiyah, Jakarta Pusat, 15 Juni 2010, hlm. 3.





Gambar 490

Menurut Amin, problem pertama dalam pendidikan (Tinggi) Islam adalah masalah status akademik-*scholarship*, yaitu wawasan hermeneutis dalam studi keislaman kontemporer. Dalam konteks ini, Amin memandang perlunya mempertautkan antara *Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmīyah*. Menurut Amin, untuk mengkaitkan ketiganya, perlu digunakan metode *hermeneutical (negosiatif) circle*. Tantangan kedua adalah kebutuhan rekonstruksi epistemologi pemikiran keagamaan dan keislaman. Di sini Amin memandang perlunya menggunakan multi pendekatan, meliputi *bayānī*, *burhānī*, dan *‘irfānī*. Belajar dari kekurangan dan kelemahan paradigma berpikir *bayānī*, *burhānī*, dan *‘irfānī*, lebih-lebih jika paradigma yang satu terlepas dari yang lain, menurut Amin, ketiga paradigma berpikir tersebut perlu di “link”-an<sup>24</sup>—

<sup>24</sup> M. Amin Abdullah, “Paradigma Pendidikan Islam: Perspektif ‘Link and Match’ Lembaga Pendidikan Tinggi Tenaga Kependidikan Agama Islam: Tinjauan Metodologi Pembudayaan Nilai-nilai Keagamaan”, Yayasan Badan Wakaf Sultan Agung, Semarang, 17 September 2000, hlm. 12. Menurut Amin, bahwa konsep ‘link and match’ dalam dunia kependidikan agama Islam tidak hanya terbatas pada relevansi dunia pendidikan Islam dan dunia ketenagakerjaan di tanah air, melainkan lebih daripada itu yakni bagaimana dan sejauh manakah dimungkinkan modifikasi, perubahan, dan penyesuaian-penyesuaian yang perlu dilakukan oleh para ahli dan kalangan akademisi tenaga kependidikan Islam terhadap bobot muatan materi kependidikan Islam di perguruan tinggi untuk dapat berdialog secara bebas serta membedah perubahan sosial, pergeseran mentalitas, dan gaya hidup era modern.

bandingkan dengan istilah “link and match”—antara satu dengan yang lainnya. Paradigma “integrasi” dan “interkoneksitas” merupakan salah satu upaya untuk mengurangi ketegangan yang seringkali tidak produktif dalam studi keislaman kontemporer.<sup>25</sup> Tantangan ketiga adalah *leadership*, yakni peran pimpinan lembaga keagamaan dan strategi pengembangan wawasan kebhinekaan lewat perjumpaan sains dan agama. Peran *leadership* yang paling utama adalah harus mampu mencipatkan 2 gerakan sekaligus, yaitu **gerakan sosial (praxis)** dan **gerakan intelektual (teoritis)**.

Tabel 162

<i>Akademik-Scholarship</i>	Rekonstruksi Epistemologi Pemikiran Keagamaan dan Keislaman	<i>Leadership</i>
Mempertautkan antara <i>‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, dan Dirāsah Islāmīyah</i>	Mempertautkan antara <i>Bayānī, ‘Irfānī, dan Burhānī</i>	Mempertautkan antara Gerakan Sosial dan Gerakan Intelektual
Teknik: <i>Hermeneutical Circle</i>	Teknik: Integrasi- Interkoneksi	Teknik: <i>Transformational Leadership</i>

Di tahun yang sama, yaitu tahun 2010, Amin juga menulis sebuah artikel internasional tentang *Character Education* yang berjudul: *Fethullah Gulen and Character Education in Indonesia*. Dalam artikel ini, Amin memandang perlunya hubungan integralistik demi terciptanya Pendidikan Karakter, yaitu kesatuan triadik antara **intelektualitas**, **emosionalitas**, dan **spiritualitas**.<sup>26</sup> Lihat tabel ini:

<sup>25</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

<sup>26</sup> M. Amin Abdullah, “Fethullah Gulen and Character Education in Indonesia”, in *The Signification of Education for the Future: The Gulen Model of Education* (Jakarta: Fethullah Gulen Chair Press, 2010), hlm. 222.

Tabel 163

Landasan Teologis	IMAN ←	→ ILMU ←	→ AMAL
Landasan Saintifis	Subjektifitas	Objektifitas	Intersubjektifitas
Landasan Filosofis	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>
<i>Character Education</i>	<i>EMOTIONAL</i>	<i>INTELLECTUAL</i>	<i>SPIRITUAL</i>
<i>Character Building</i>	Afektif	Kognitif	Psikomotorik
Pro(f)etik Education	<i>IMAN</i>	<i>METHOD &amp; RATIONALITY</i>	<i>VALUE</i>

Di tahun yang sama juga, yaitu tahun 2010, secara khusus Amin menulis artikel dengan judul: *Pendidikan Karakter: Mengasah Kepekaan Hati Nurani*. Artikel ini disampaikan pada acara *Sarasehan Nasional Pendidikan Karakter*, di Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan Nasional, di Hotel Santika, Yogyakarta pada tanggal 15 April 2010. Menurut Amin, musibah, krisis multidimensi, dan cobaan besar yang diderita oleh bangsa Indonesia pada saat ini, menggugah dan memaksa warga negara, masyarakat sipil, pejabat negara dan institusi sosial-kemasyarakatan dan keagamaan untuk introspeksi diri dan melakukan langkah-langkah perbaikan. Mengapa bangsa dan manusia Indonesia, yang biasa mengklaim dirinya religius, mengidap penyakit akut **“split of personality”** (kepribadian yang terpecah)?—kepribadian yang atomistik— yaitu, keterpecahan atau tidak kemampuan menyatukan perkataan dan perbuatan, antara **“teori”** dan **“praktik”**. Orang (bisa jaksa, polisi, hakim, guru, dosen, pejabat negara), bahkan orang-orang beragama, tokoh partai, tokoh organisasi, tokoh LSM sering hafal di luar kepala rumus-rumus, undang-undang, ayat-ayat, tetapi tidak mampu melaksanakan apa yang ia ketahui dan hafal dalam kehidupan nyata sehari-hari. Mudah tergoda oleh berbagai bujuk rayu, iming-iming, kepentingan golongan, ekonomi, agama, partai dan begitu seterusnya.

Adalah Kementerian Pendidikan Nasional, menurut Amin, yang telah mencoba melihat bahwa pangkal tolak persoalan “split personality” adalah terletak pada lemahnya pendidikan karakter (***character building***) dalam kehidupan berbangsa, beragama, bermasyarakat dan bernegara. Tidak ada anggota masyarakat yang manapun dan dimana pun di tanah air yang kebal dari penyakit sosial ini. Sejauh ini belum ada obat yang mujarab untuk mengobati penyakit yang kronis ini. Bukankah sudah ditegaskan bahwa **pendidikan nasional bertujuan untuk mengembangkan potensi peserta didik menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggungjawab**. Singkatnya, melalui pendidikan hendak diwujudkan peserta didik yang memiliki berbagai kecerdasan, baik kecerdasan spiritual, emosional, sosial, intelektual maupun kecerdasan kinestetika. Dari segi rumusan, barangkali inilah rumusan tujuan pendidikan yang paling ideal, ambisius dan nyaris sempurna, tetapi tetap saja menyimpan pertanyaan besar mengapa dalam alam praktik kehidupan sosial bernegara, berbangsa, beragama, dan bermasyarakat masih muncul krisis akut yang tak berkesudahan? ***What went wrong*** (apa yang salah ?) dalam berbangsa dan bernegara yang kita cintai bersama ini ? Menurut Amin, **diperlukan kajian yang komprehensif, radikal, bersinambungan, sungguh-sungguh dan tak perlu jemu mencoba dan salah dan mencoba lagi dan salah dan sampai berhasil**. Tugas ini adalah tugas *long life strife*, perjuangan sosial sepanjang usia manusia, perjuangan yang tak kenal masa awal dan masa akhir. Semua upaya perbaikan perlu dilakukan terus menerus tak kenal henti, **ibarat air yang mengalir, tanpa kenal henti**.

Menurut Amin, tidak mudah mencari jalan keluar dari persoalan yang sedang dihadapi bangsa ini. Tidak ada definisi **Pendidikan Karakter** yang memuaskan, karena setiap definisi biasanya hanya menekankan pentingnya aspek tertentu dan mengabaikan aspek lain.

Begitu juga pandangan atau pendekatan disiplin keilmuan terhadap Pendidikan Karakter. Tak ada satu pun pendekatan keilmuan—dengan mengabaikan pendekatan disiplin keilmuan lain—yang memuaskan. Menurut Amin, **sifat Pendidikan Karakter adalah multidimensi dan multidisiplin, sehingga diperlukan pendekatan yang komprehensif, utuh, interkonektif antar berbagai disiplin ilmu, tidak sektoral-parsial, ad hoc, apalagi atomistik. (Pe)ndidikan (Ka)rakter (Pe-Ka)** mengasumsikan keterkaitan erat antara dimensi moral, sosial, ekonomi, politik, hukum, agama, budaya, dan estetika. Pendidikan agama, begitu juga pendidikan kewarganegaraan pada level manapun tidak dapat berbuat banyak jika ia berdiri sendiri (*self sufficiency*), karena jika tidak dikaitkan dengan budaya, sosial, hukum dan politik misalnya, maka pendidikan agama hanya akan jatuh pada rumus-rumus dan preskripsi-preskripsi normatif, yang mungkin mudah dihapal, tapi seringkali tidak dapat dipraktikkan dan diimplementasikan dalam dunia sosial sehari-hari yang begitu kompleks.

Menyadari kesulitan yang begitu kompleks, dengan mengambil inspirasi dari seorang filsuf Jerman era modern, Immanuel Kant, Amin menegaskan di sini bahwa **Pendidikan Karakter adalah pendidikan kemanusiaan yang bertujuan menjadikan manusia “baik”. Menjadikan manusia “baik” tanpa prasyarat apapun.**<sup>27</sup> Meskipun pendapat ini terkesan deontologis dan ahistoris, tapi justru disitulah letak kekuatan dan relevansinya saat ini. Pada era negara bangsa (*nation states*), Pendidikan Karakter sangat diperlukan oleh bangsa manapun karena dengan Pendidikan Karakter yang berhasil akan membuat warga masyarakat dan warga negara **menjadi “baik” tanpa prasyarat apapun. Menjadikan warga negara yang “baik” tanpa embel-embel syarat agama, sosial, ekonomi, budaya, ras, politik dan hukum.** Pendidikan Karakter seperti ini sejalan dengan cita-cita

---

<sup>27</sup> H.J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (New York: Harper Torchbooks, 1965), hlm. 34-35.

kemandirian manusia (*moral otonomy*) dalam bertetangga, bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Pendidikan Karakter yang sukses akan sama dengan tujuan beragama, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang baik dalam ranah multikultural, multietnis, multibahasa, multi religi di **era globalisasi** seperti saat sekarang ini.<sup>28</sup>

Banyak faktor menjadikan Pendidikan Karakter tidak atau kurang berhasil di lingkungan sekolah dan lebih-lebih di masyarakat luas di tanah air. Perangkat undang-undang dan aturan-aturan yang ada sudah lebih dari cukup namun pengawasan pelaksanaannya sangat lemah, tetapi yang sering dilupakan adalah bahwasannya **Pendidikan Karakter memang diawali dengan pengetahuan (teori), pengetahuan (teori) tersebut bisa bersumber dari pengetahuan agama, sosial, budaya. Kemudian dari pengetahuan itu diharapkan dapat membentuk sikap atau akhlak yang mulia. Namun yang paling penting dari rangkaian panjang ini adalah mengamalkan apa yang diketahui itu. Disini terjadi kekeliruan dan ketidaktepatan dalam menentukan paradigma pembelajaran Pendidikan Karakter di tanah air. Yang semestinya diperlukan adalah mengamalkan berubah menjadi yang dipentingkan adalah mengetahui atau menghafal, tanpa kemampuan untuk melakukan dan mempraktekannya di lapangan.**<sup>29</sup>

Dapat dijumpai secara mudah di tanah air bahwa model pembelajaran Pendidikan Karakter atau akhlak yang berjalan sekarang ini lebih mengutamakan ‘alih pengetahuan moral, agama atau karakter’ (*transfer of knowledge* tentang moral, agama atau karakter). Dengan paradigma pembelajaran seperti ini, maka yang ditekankan oleh pendidik adalah **penguasaan materi** sesuai SAP yang tersedia dan

---

<sup>28</sup> M. Amin Abdullah, “Yang Terlupakan Dalam Pendidikan Karakter: Mengasah Kepekaan Hati Nurani-‘Irfānī”, disampaikan pada Seminar: “Arah Pendidikan Nasional Menuju Indonesia Multikultural Terintegrasi”, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI), di Kampus Universitas Tadulako, Palu, 26 Mei 2012, hlm. 4.

<sup>29</sup> *Ibid.*, hlm. 5.

daya serap anak didik atau memorisasi/hafalan lebih dipentingkan. Praktik ini tergambar dengan jelas dalam model soal ujian atau test yang dibuat oleh guru atau dosen. Akibat langsung yang tidak dirasakan selama bertahun-tahun adalah bahwa Pendidikan Karakter atau moral dan akhlak terlalu berorientasi pada intelektualisme etis. Padahal, model paradigma pembelajaran Pendidikan Karakter (*humanities*) semestinya tidaklah seperti pembelajaran sains (*natural sciences*) yang memang memerlukan ketajaman analisis intelektual.

Model dan paradigma pembelajaran sains dan matematika (*natural sciences*) berbeda dari model dan paradigma pembelajaran *humanities*. Yang diperlukan dalam pembelajaran *humanities*, dalam hal ini **Pendidikan Karakter, adalah kemampuan guru, dosen, pendidik, pemimpin untuk “menyentuh dan menyapa keseluruhan dan keutuhan pribadi anak didik (holistik-integratif)**. Keutuhan pribadi manusia meliputi perasaan, rasio, imajinasi, kreativitas, dan memori. Dengan begitu, paradigma Pendidikan Karakter seharusnya lebih tajam diarahkan pada kehendak dan motivasi, dan bukannya intelektualitas. Oleh karena itu, yang perlu dikenal terlebih dahulu oleh para pendidik adalah struktur kepribadian manusia. Sedangkan motivasi atau kehendak sangat terkait dengan *Hatinurani*. Maka, menurut Amin, **Pendidikan Karakter adalah Pendidikan *Hatinurani*** itu sendiri.

Amin kemudian mengutip sebuah hadis Nabi (bagi penganut agama Islam) yang menyatakan bahwa: “*alā inna fī al-jasadi mudḡah, wa hiya qalbu*” (**Ketahuiilah bahwasanya di dalam tubuh manusia ada segumpal darah, yaitu hati**). Hati atau *qalb* disini bukanlah bentuk fisiknya, yaitu segumpal darah, melainkan adalah ***mind set*** atau seperangkat nilai-nilai yang telah membentuk perilaku. *Mind Set* inilah biasa disebut dengan filsafat hidup pribadi (*mabda’ al-ḥayāb*), yang telah mendarah mendaging. Dalam *mind set* atau falsafah hidup pribadi mempunyai berbagai potensi yang seluruhnya perlu disentuh dan digerakkan, antara lain emosi, rasio, imajinasi, memori, kehendak, nafsu, dan kecenderungan-kecenderungan. Seluruh potensi ruhani yang

tertimbun dalam badan fisik manusia akan tampak keluar ke permukaan dalam bentuk perilaku lahiriyah, baik dalam bentuk **ekspresi wajah** atau raut muka (senyum, sangar, cemberut, peduli, ramah), **gerak-gerik** (bhs Jawa: *solah bowo*) mencurigakan, *slintutan*), **tutur bicara** (bhs Jawa: *muna muni*) seperti halus, kasar, galak, manis, **tingkah laku** (tegas, sopan, kasih sayang), dan juga **kelalaian** (lupa, tidak serius, tidak teliti).

Oleh karena gambaran model dan pendidikan *humanities*, lebih-lebih yang menyangkut Pendidikan Karakter, sangat berbeda dari paradigma pengajaran dan pendidikan *natural sciences*, maka paradigma pendidikan, pembelajaran, dan pembiasaannya pun tidaklah dapat bertumpu pada **akal-intelekt** semata, atau kemampuan menghafal rumus-rumus perbuatan yang baik, bahkan bukan pula sekedar menghafal dan mengutip ayat-ayat kitab suci atau hadis (khususnya untuk pendidikan agama), tetapi lebih ditekankan pada **pengalaman hidup** (*living experience*). Peserta didik dan lebih-lebih lagi guru, dosen, orang tua, para pejabat dan pemimpin perlu berpengalaman, merasakan, mencoba terlebih dahulu, mempraktikkan, melakukan dan mengamalkan terlebih dahulu apa yang disebut dengan “**rela berkorban**”, “**jujur**”, “**tanggungjawab**”, “**memaafkan**”, “**compassion**” (bela negara), “**hormat kepada orang lain**”, “**hormat kepada orang tua**”, “**hidup sederhana**”, “**kasih sayang**”, “**kerjasama**”, “**peduli**”, “**toleran**”. “**kebebasan**”, “**bahagia**”, “**harmoni**”, “**menghargai perbedaan**”, “**kebhinekaan**”, “**transparan**”, “**pluralitas**”, “**empati**”, “**simpati**”, “**dedikasi**”, “**perdamaian**”. “**persatuan**”, “**keadilan**”, “**kesetaraan**”, “**kesejahteraan**”, dan begitu seterusnya.

**Pendidikan Humanities** yang antara lain meliputi **Pendidikan Karakter**, **Pendidikan Hati Nurani**, dan juga **Pendidikan Nilai**, menurut Amin, perlu melibatkan secara utuh aspek perasaan, imajinasi, ingatan-memori dan kreativitas. Pendidikan Karakter yang berkualitas dan berhasil, dengan sendirinya akan dapat menggugah perasaan, merangsang imajinasi, mengaktifkan ingatan dan menggerak-



kan kreativitas serta mendorong kehendak untuk berbuat. Salah satu indikator keberhasilan dan kesuksesan Pendidikan Karakter jika pada ujungnya dapat **memotivasi** peserta didik untuk berbuat riil dan nyata dalam bersikap, berperilaku, dan berbuat dalam alam perbuatan dan amalan yang nyata. Sudah barang tentu contoh-contoh dan kasus-kasus konkret yang diambil dari **pengalaman hidup** yang nyata akan mempermudah peserta didik tergerak, meneladani, mengamalkan, mempraktikkan nilai-nilai dan karakter baik (dan menjauhi yang buruk) dalam kehidupan pribadi dan masyarakat.<sup>30</sup>

Salah satu indikator keberhasilan Pendidikan Karakter bermula dari tumbuhnya kesediaan seseorang atau peserta didik untuk menghargai nilai. Menghargai nilai mengandung arti bahwa seseorang atau anak didik telah tersentuh hatinya dan dapat menyimpulkan bahwa nilai tersebut sebagai sesuatu yang indah dan baik untuk diri pribadi dan masyarakatnya. Pribadi-pribadi tersebut menyatakan dalam hati masing-masing bahwa nilai-nilai baik tersebut menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan dirinya. Menghargai nilai-nilai kemanusiaan yang 'baik'. Nilai-nilai yang baik, tanpa embel-embel syarat apapun. Tanpa embel-embel syarat agama, ras, suku, etnis, kelamin, usia, pendidikan, tingkat intelektualitas, literasi, *difable* dan begitu seterusnya. Dengan demikian, ada tahapan-tahapan yang perlu dilalui dalam Pendidikan Karakter, yaitu dari tindakan dapat **menghargai nilai**, kemudian meningkat ke **penerimaan nilai** dengan penuh kesadaran dan ketulusan, dan akhirnya berujung pada **pengamalan dan penerapan nilai** dalam kehidupan pribadi, masyarakat, bangsa, negara bahkan sebagai warga dunia. Sampai disitu, maka nilai-nilai kebaikan tadi telah melekat, tertanam kokoh dan terbiasa dalam sepek terjang kehidupan anak didik, mahasiswa dan anggota masyarakat dimanapun dan kapanpun dan dalam cuaca sosial, agama, politik, ekonomi yang bagaimanapun.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 8.



Gambar 491

Pendidikan Karakter menuntut ketajaman dan kepekaan Hatnurani. **Hatinurani jauh lebih penting dari pada kemampuan intelektualitas (IQ) semata. Kecerdasan spiritualitas (SQ) dan kecerdasan emosi (EQ) memang sangat terkait dengan kepekaan hati nurani.** Radius kepekaan dan ketajaman daya jangkau radar hati nurani memang sangat jauh ke dalam maupun keluar karena akan berpengaruh, membimbing dan memandu **Tata Pikir (kecerdasan Intelektualitas), Tutar Kata (Kecerdasan Komunikasi), Sikap-sikap (Kecerdasan emosi), Tindak-tanduk (Kecerdasan sosial).** Akumulasi dari berbagai kecerdasan tersebut adalah kecerdasan spiritual. Dengan demikian, **Pendidikan Karakter terkait dengan kecerdasan spiritual.** Secara ekstrim dapat dikatakan bahwa kematangan kecerdasan spiritual sangat terkait dan tergantung kepada bagaimana *impact* keberhasilan pendidikan Karakter dilakukan oleh sebuah komunitas manusia. Bahkan, pendidikan agama dan pendidikan kewarganegaraan juga akan mengalami kegagalan jika tidak mampu membentuk karakter yang baik, unggul dan kuat (*character building*) bagi pribadi dan masyarakat pendukungnya.

Setelah panjang lebar menjelaskan tentang Pendidikan Karakter, Amin kemudian menawarkan beberapa masukan untuk pengembangan-

nya, yaitu:<sup>31</sup> *Pertama*, diperlukan penyegaran sikap, komitmen seluruh warga masyarakat dan pembaruan metode dan pendekatan Pendidikan Karakter yang lebih **Integratif-Interkonektif-Koordinatif**. Multidimensionalitas Pendidikan Karakter perlu dijadikan acuan untuk perbaikan dan penyempurnaan apa yang telah dilakukan selama ini; *Kedua*, pendidikan agama, pendidikan kewarganegaraan, dan pendidikan Pancasila perlu dikaitkan dengan isu-isu baru yang lebih menyentuh kebutuhan dasar manusia (*human development index*) seperti kesehatan (*reproductive health*), kesetaraan gender (*gender equity*), pemerintahan yang baik (*good governance*), kesejahteraan ekonomi (*entrepreneurship*) dan rembug bersama para pemimpin agama (*faith-based organization*) tentang permasalahan sosial kebangsaan; *Ketiga*, diperlukan upaya aksi nasional atau Rencana Aksi Nasional (RAN) dari tingkat pusat, daerah, kota dan desa untuk meng-*update* dan me-*refresh* pimpinan-pimpinan sosial keagamaan yang berpengaruh (*leaders of influence*) untuk duduk bersama-sama selama 2–3 minggu untuk memperoleh data-data terbaru perihal *human development* yang *comprehensif* dan tukar pikiran, pengalaman antar mereka, untuk mencari jalan keluar bersama dalam menghadapi berbagai persoalan sosial, korupsi, kolusi, nepotisme, (narkoba, fandalisme), ekologi (kerusakan lingkungan), disiplin lalu lintas, ekonomi, pemberdayaan ekonomi dan seterusnya. Bangsa kita dapat belajar dari bangsa lain yang lebih berpengalaman dalam gerakan aksi nasional yang konkrit, non sloganistik.

Enam bulan kemudian (15 April-9 Oktober), yaitu pada tanggal 9 Oktober 2010, Amin kembali menulis sebuah artikel dengan tema: “Character Building” yang berjudul: *Agama dan Pembentukan Kepribadian (Character Building) Bangsa Indonesia*. Artikel ini disampaikannya dalam *Seminar Dinamika Islam Kultural* di Surabaya pada tanggal 9 Oktober 2010. Satu tahun berikutnya, yaitu pada 2011, Amin mengembangkan artikelnya tersebut di atas dengan judul: *Memformat Ulang Keilmuan*

---

<sup>31</sup> Abdullah, *Pendidikan Karakter*, hlm. 34.

*Ushuluddin Untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan.*<sup>32</sup> Menurut Amin, pergantian abad millenium kedua tidak saja ditandai dengan bergantinya masa tetapi juga memunculkan kesadaran baru tentang kemanusiaan. Teknologi komunikasi, transformasi dan industri strategis telah mendorong terjadi mobilisasi yang membuka sekat-sekat sosial seperti ras, keagamaan, etnisitas dan sekat primordialisme lainnya. Memasuki abad ke-21 tatanan sosial bergeser dari **masyarakat feodalistis agraris yang homogen** menjadi **masyarakat urban industri heterogen, geo-politik bergerak dari monarki yang otoriter menjadi negara bangsa (*nation state*) yang demokratis dan pluralistik**. Seiring dengan modernisasi dan globalisasi yang tengah berlangsung di dunia menjadi semakin menjadi plural dan multikultural dari segi agama, ras, etnisitas, bahasa dan budaya. Tidak ada satu negarapun yang dapat mengisolasi diri dari proses tersebut. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi komunikasi dan transportasi makin mengaburkan sekat-sekat sosial tersebut dan menjadikannya menjadi **'desa besar' (*global village*)**. Di sisi yang lain, konvensi-konvensi internasional menjamin hak setiap orang untuk dapat berpindah dan bertempat tinggal dimanapun ia kehendaki secara aman dan nyaman.

Proses pergeseran sosial tersebut tak pelak menghajatkan suatu kesadaran baru terhadap kemanusiaan. Abad ke-20 dapat dikatakan sebagai 'kawah condrodimuko' bagi umat manusia untuk melakukan berbagai *trial & error* secara teknis melalui berbagai inovasi dan perkembangan teknologi dan secara ideologis dengan kontestasi diskursif terhadap berbagai paham agama dan aliran politik. Berbagai gejolak dan komplikasi diharapkan dapat memunculkan kesadaran inklusif yang berorientasi munculnya '*common word*'<sup>33</sup> tentang nilai-nilai

---

<sup>32</sup> Disampaikan dalam Seminar "Creating New Ushuluddin for Humanity and Nationality", Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, Semarang, 2 Mei 2011.

<sup>33</sup> Lihat, misalnya, Waleed el-Anshary, dan David K. Linnan (eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*, New York: Palgrave Macmillan, 2010; Lihat juga, M. Amin Abdullah, "Divinity and Humanity in Islam and

universal yang berpijak pada pengakuan dan penghargaan (*acknowledgement & value*), penghormatan (*respect*) dan tenggang rasa (*tolerance*) terhadap segala perbedaan dan keberagaman sebagai suatu keniscayaan yang secara filosofis tercakup dalam ‘Bhinneka Tunggal Ika’.

Dalam realitas normatif, semua agama, bangsa dan aliran politik apapun menjunjung tinggi nilai-nilai tersebut namun dalam praxis dunia masih terkoyak oleh apa yang disebut oleh Syafi’i Ma’arif, misalnya, sebagaimana dikutip oleh Amin,<sup>34</sup> sebagai ‘daki-daki peradaban’ yang bermuatan politis primordialis. Di tingkat global, cita-cita menciptakan ‘desa global’ (*global village*) yang diilhami oleh romantisme kehidupan desa yang tenang, nyaman, saling menyayangi dan tolong menolong, toleran dan menguatkan masih dinodai oleh hegemoni, dominasi dan kesewenangan negara-negara kuat secara politik dan ekonomi sehingga menimbulkan *apriori* dari negara-negara berkembang. Ketimpangan politik-ekonomi dalam tatanan internasional sangat berpotensi mereduksi signifikansi nilai-nilai universal yang terkandung dalam prinsip-prinsip modern seperti demokrasi dan Hak-hak Asasi Manusia dan merancukannya sebagai nilai-nilai Barat.<sup>35</sup>

Nilai-nilai universal seperti persamaan hak, kesetaraan sosial politik ekonomi, kebebasan berekspresi, penghormatan dan tenggang rasa terhadap perbedaan ras, suku-bangsa, agama, ekonomi dan gender merupakan ‘*hybrid values*’ diekstraksi dari nilai-nilai fundamental dari setiap tradisi sosial dan agama—lihat kluster kelima “spider web”—. Oleh sebab itu, dalam proses akulturasi dan inkulturasinya banyak menimbulkan ketegangan ‘politik budaya’ (dan dalam batas tertentu budaya agama) konvensional seperti primordialisme, feodalisme, otoriti-

---

Christianity: A Metaphysical Outlook Through A System Approach”, in Seminar “*Indonesian-Dutch Consortium on Cristian-Muslim Relation*”, GHCC Kaliurang, Yogyakarta, Indonesia, 26 Maret 2012.

<sup>34</sup> Abdullah, “Creating New Ushuluddin for Humanity and Nationality”, hlm. 23.

<sup>35</sup> Ahmad Syafi’i Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), hlm. 45.

tarianisme, kolonialisme, patriarkhi dan sexismen serta isme-isme yang mendegradasikan kemanusiaan, baik di negara-negara Barat dan Timur.

Di kalangan masyarakat Muslim, nilai-nilai universal yang dituangkan dalam konvensi-konvensi internasional seringkali bertaut dengan ‘trauma kolonialisasi’ di masa lalu yang menimbulkan *apriori* dan ketegangan yang pada puncaknya menciptakan ‘*class of civilization*’ yang secara provokatif dilontarkan oleh Samuel Huntington. Di sisi lain, kecenderungan Barat dalam memaksakan ‘pengertian tunggal’ terhadap nilai-nilai universal HAM yang justru menciptakan ‘apologi Barat’ seperti dalam kasus Irak dan Afganistan—yang terbaru adalah wilayah di Timur Tengah, seperti Mesir, Libiya, Suriah, dan sebagainya—. Selanjutnya, kegagalan pemerintahan modern di berbagai negara Muslim dalam mewujudkan cita-cita demokrasi memunculkan apatisme dan frustrasi kolektif. Rongrongan korupsi, kolusi dan nepotisme telah mengaburkan nilai-nilai substantif demokrasi dan nilai-nilai kemanusiaan universal. Agama menjadi ‘jangkar spiritual’ (*spiritual anchor*) untuk melampiaskan rasa frustrasi dan apatisme kolektif tersebut. Alih-alih membangkitkan kesadaran moralitas lintas budaya (*cross-cultural morality*) sebagai cara untuk menguatkan nilai-nilai universal, gerakan revivalisme agama terjebak dalam ekstrimisme dan politisasi agama yang justru mengabaikan nilai-nilai fundamental agama untuk menciptakan perdamaian dan menjunjung tinggi kemanusiaan.<sup>36</sup>

Pluralitas dan keberagaman harus dimaknai sebagai keniscayaan dunia modern, termasuk dalam konteks Indonesia sebagai bangunan masyarakat negara bangsa. Sangat mustahil untuk memutar kembali kejayaan eksklusifitas, hegemoni dan dominasi kelompok apapun landasannya kecuali dengan cara kekerasan dan kenistaan terhadap kelompok lain. “*single majority*’ sebagai sistem demokrasi prosedural telah direvisi oleh demokrasi berbasis hak asasi yang memunculkan nilai-

---

<sup>36</sup> Basam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam dan The New World Disorder* (London: University of California Press, 2002), hlm. 20.

nilai multikultural yang mengakui representasi dari setiap kelompok dan golongan untuk berpartisipasi dalam negara.<sup>37</sup>

Hal ini memunculkan tantangan yang fundamental terhadap eksklusifitas tradisi agama yang menyebarkan. Hampir semua tradisi agama menjadi besar beriringan dengan puncak kekuasaan dan dominasi politik pemeluknya. Kecenderungan tersebut terus berlangsung karena sumber tradisi agama yang diajarkan secara turun temurun adalah hasil kompilasi pada masa-masa tersebut. Tidak hanya sebatas proses pengajaran, tradisi agama yang sesungguhnya merupakan hasil pemahaman dan interpretasi kolektif pada masa tertentu yang ditetapkan secara politik validitas dan kebenarannya sebagaimana terjadi pada abad ke-10 ketika kekuasaan politik Abbasiyah menutup pintu ijtihad. Ajaran agama menjadi rancu antara aspek normatif-teologis yang absolut dan universal dengan aspek historisitas yang merupakan *'human construction'* yang dipengaruhi aspek sosial-ekonomi dan budaya yang menyebarkan.<sup>38</sup> Hal itulah yang dicemaskan oleh Huntington ketika menganalisis konsep negara bangsa dalam masyarakat yang sangat majemuk seperti Indonesia dan negara-negara di Asia Tenggara, tidak saja beragam secara agama tetapi juga etnis dan bahasa. Negara bangsa yang dibangun secara demokratis menghajatkan dan mensyaratkan integrasi nasional yang tunggal. Integrasi nasional yang tunggal hanya dapat tercapai jika negara dibebaskan dari otoritas politik tradisional, religius, familiar dan etnis untuk digantikan dengan otoritas nasional yang sekuler dan tunggal.<sup>39</sup>

Munculnya berbagai masalah sosial pasca-kemerdekaan negara-negara Asia Tenggara menguatkan kerisauan Geertz dan Hefner bahwa

---

<sup>37</sup> Rocky Gerung, "Mengaktifkan Politik", dalam Ihsan Ali Fauzi dan Syamsu Rizal Panggabean, *Demokrasi dan Kekecewaan* (Jakarta: Paramadina, 2009), hlm. 45.

<sup>38</sup> M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 45.

<sup>39</sup> Robert W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism, Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia* (Hawaii: the University of Hawaii Press, 2001).

fondasi etnis-keagamaan ini dapat menjadi sangat rapuh manakala terkait dengan persaingan perebutan kendali negara. Dominasi suatu kelompok *ethno-religious* akan mengoyak upaya untuk membangun suatu negara bangsa, baik secara internal maupun eksternal sebagaimana terjadi pasca reformasi tahun 1998. Fondasi negara bangsa dipertanyakan manakala terjadi konflik dan kekerasan pada level masyarakat sipil. Hefner menawarkan suatu konsep tentang kewarganegaraan yang multikultural (*multicultural citizenship*).

Tawaran tersebut mengandaikan bahwa **masyarakat sipil (*civil society*)** mempunyai berperan lebih besar dalam mengelola keberagaman berbasis budaya, agama, etnisitas, gender dan ideologi sosial lain agar dapat menjadi modal sosial bagi terwujudnya demokrasi. Masyarakat sipil dapat dikatakan memperkuat demokrasi jika interaksi sosial yang majemuk dan heterogen dapat dilaksanakan dengan damai, bahkan ketika terjadi perselisihan dengan pihak lain di ruang publik. Unsur-unsur dari masyarakat sipil tetap menjunjung tinggi hak-hak warga negara lain yang pada gilirannya dapat menyumbangkan suatu budaya partisipasi publik yang didasarkan pada kebebasan berpendapat dan perserikat.<sup>40</sup>

Kewarganegaraan yang multikultural dapat menjadi aset bagi pembentukan kepribadian yang inklusif dan terbuka terhadap akses, partisipasi dan pengambilan keputusan serta keterjangkauan manfaat dari pembangunan bagi seluruh komponen bangsa. Disisi yang lain, masyarakat sipil dapat mendorong negara untuk berlaku adil dalam memberikan perlindungan keamanan dan layanan-layanan publik terhadap seluruh komponen bangsa apapun latar belakang etnisitas, kepercayaan, kelas ekonomi, gender bahkan kalangan *diffable*. Dalam bahasa yang agak berbeda, Farid Esack melontarkan suatu konsep tentang **pluralisme** yang dimaknai **sebagai pengakuan dan penerimaan daripada sekedar toleran terhadap perbedaan dan**

---

<sup>40</sup> *Ibid*, hlm. 26-27.



**keragaman, yang dalam tradisi keagamaan merupakan bentuk penerimaan terhadap perbedaan faham, baik yang bersifat normatif maupun tradisi.**<sup>41</sup>

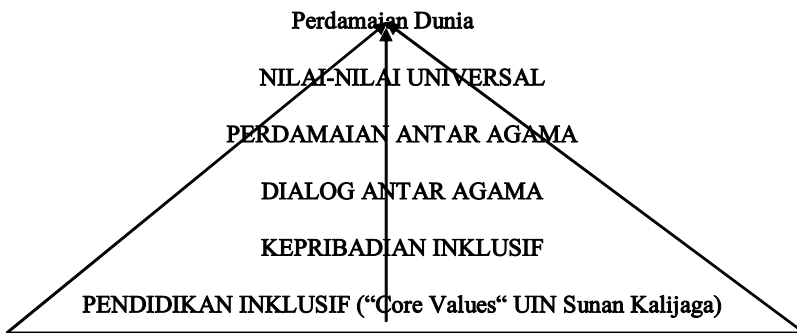
Definisi ini sangat berbeda dengan anggapan umum bahwa pluralisme adalah mencampuradukkan kebenaran agama atau pengakuan kebenaran semua agama. Yang sering terlupakan dalam membahas tentang multikulturalisme dan pluralisme adalah posisi ‘negara-bangsa’ (*nation state*) dan masyarakat sipil (*civil society*). Agama bagi setiap orang adalah suatu kebenaran mutlak yang perlu dipertahankan. Namun demikian, klaim kebenaran tersebut tidak boleh menghalangi hak-hak asasi orang lain yang dijamin oleh negara. Sebagai suatu negara bangsa yang bersifat teritorial dan tidak bersifat primordial, negara memiliki kewajiban memperlakukan semua agama dan pengikut agama dan kepercayaan apapun dengan cara sama dan adil dalam mendapatkan hal-hak dasar seperti keamanan, tempat tinggal, kesehatan, pendidikan, akses ekonomi, dan partisipasi politik dan ekspresi kebudayaan. Dalam hal ini tidak diasumsikan bahwa ketegangan dan konflik tidak terjadi dalam keberagaman. Namun konflik dan ketegangan tersebut seharusnya diselesaikan secara ‘santun’ dan tidak melanggar hak-hak asasi. **Jika hak-hak tersebut dilanggar maka negara berkewajiban menindaknya, sekalipun mereka adalah kelompok mayoritas.**

Kemajemukan telah menjadi fenomena universal karena modernisasi dan keterbukaan yang dijamin oleh HAM dan demokrasi maka pluralisme kini menjadi dasar bagi nilai-nilai universal sebagaimana diputuskan oleh konggres *the Parliament of the World Religion* di Chicago pada tahun 1993. Konggres tersebut dihadiri oleh lebih dari 7000 delegasi dari tokoh-tokoh agama dan spiritual seluruh dunia yang mengilhami Hans Küng untuk merumuskan perdamaian dunia yang

---

<sup>41</sup> Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: One World, 1997).

ditopang oleh tiga preposisi yaitu: **Mustahil kehidupan manusia tidak ditopang oleh nilai-nilai universal yang melampaui batas-batas negara; Tidak ada perdamaian sejati di antara bangsa-bangsa tanpa perdamaian antar agama; dan Tidak ada perdamaian agama tanpa adanya dialog antar agama.**<sup>42</sup> Menurut Amin, yang perlu ditambahkan dari preposisi di atas adalah, **dialog antar agama hanya dapat dilakukan jika warganya memiliki kepribadian yang inklusif sehingga dapat menciptakan relasi sosial yang produktif dan menguatkan.**



Gambar 492

Menurut Amin,<sup>43</sup> setidaknya ada **dua aspek** yang harus dikemukakan dalam proses pembentukan **kepribadian (karakter) yang inklusif** (*core values* UIN Sunan Kalijaga), yaitu: muatan pelajaran agama dan strategi pembelajarannya.

*Pertama*, muatan pelajaran Agama (***content of religious studies***). Secara ideal, pelajaran agama harus mencakup aspek multidimensional yaitu dimensi normatif-teologis sebagai *'hard-core'*—meminjam istilah Imre Lakatos, kluster pertama “spider web”—yang

<sup>42</sup> Syafi'i Anwar (ed), *Islam, Universal Values and the Challenge of Globalization: Toward A Dialog of Civilization* (Jakarta: ICIP, 2008), hlm. 12.

<sup>43</sup> Abdullah, *Pendidikan Karakter*, hlm. 45-50.

memberikan absolutitas keyakinan dan kebutuhan emosional (*emotional fulfillment*) yang bersifat **esoteris** yang tercakup dalam hubungan antara manusia dan tuhan (habl min Allāh). Dimensi historis yang memberikan pemahaman keterkaitan antara ajaran agama dengan proses-proses ketersekatan dan pelembagaan yang menyejarah serta dimensi sosial aktual yang memberikan perangkat analisis komprehensif terhadap masalah-masalah aktual—*protective belt*—. Kedua dimensi tersebut merupakan aspek **eksoteris** dari muatan pelajaran agama.<sup>44</sup>

Menurut Amin, selama ini, pelajaran agama lebih menitik beratkan pada pendekatan normatif yang berdimensi ‘salah dan benar’ semata-mata bahkan pada dimensi eksoteris yang bersifat historis dan sosiologis sehingga menimbulkan ketegangan, baik secara internal maupun hubungan antar agama. Pendekatan semacam ini bahkan masih dominan digunakan sampai tingkat perguruan tinggi yang seharusnya lebih mengedepankan pendekatan historis dan sosial empiris-kritis sehingga agama dapat memberikan perangkat *problem solving* dan bukan justru menjadi *part of the problem* dalam konteks kemajemukan dan keberagaman di Indonesia.

Dimensi normatif dapat memberikan fondasi spiritualitas yang dinamis dalam menjunjung nilai-nilai universal kemanusiaan seperti keberagaman, toleransi dan penghargaan, persamaan dan kesetaraan, bukan semata-mata pada sesama pemeluk agama tetapi bagi seluruh umat manusia dan alam semesta (*rahmatan lil ‘ālamīn*). Dimensi historis dapat memberikan *lesson learns*, baik suatu fenomena yang konstruktif maupun aspek destruktif yang pernah dilakukan oleh para pendahulu dalam konteks kesejarahannya. Sehingga dapat diambil hikmah bagi kemaslahatan kemanusiaan di masa berikutnya. Dimensi sosial-empiris dapat memberikan kesadaran kontekstual dengan mengacu pada pemecahan masalah aktual dan komprehensif.

---

<sup>44</sup> Abdullah, *Studi Agama*, hlm. 34.

Pada aspek ini, klaim kebenaran (*truth claim*) yang bersifat normatif yang mengedepankan sentimen emosional akan menimbulkan dogmatisme dan fanatisme. Di sinilah dimensi kesejarahan dan sosial menjadi sangat penting perannya dalam mengimbangi dimensi normatif sehingga dapat membentuk komitmen dan sentimen yang sehat dan inklusif yang dituntut oleh agama dan menghindari fanatisme sempit eksklusif yang dicegah oleh agama. Untuk kepentingan tersebut diperlukan rekonstruksi studi agama yang dapat mewujudkan suatu **teologi yang kritis** yang dituntun oleh filsafat sebagai aktifitas akal budi yang melakukan formulasi, reformasi, evaluasi dan reorientasi terhadap suatu faham agama. Analisis sosial budaya dapat memperkaya teologi kritis dengan data-data empiris yang dapat memperkaya agama dalam memberikan solusi yang komprehensif. Menurut Amin, rekonstruksi tersebut dapat dilakukan melalui paradigma **‘Interkoneksi dan Integrasi’** antara **ilmu-ilmu agama**—kluster ketiga “spider web”—dan **ilmu-ilmu kontemporer** lainnya seperti filsafat, antropologi, sosiologi, budaya dan politik—kluster keempat “spider web”—, sehingga agama yang diajarkan dapat secara komprehensif memberikan solusi bagi isu-isu strategis seperti HAM, demokrasi, kesetaraan gender, pluralisme dan multikulturalisme, isu lingkungan hidup, pemanasan global, dan **isu-isu global** lainnya—kluster kelima “spider web”—.

*Kedua*, strategi pembelajaran Agama dalam pembentuk kepribadian inklusif. Pembelajaran agama konvensional dan otoriter yang berpusat pada pengajar atau pewacana (*the author of discourse*) masih mendominasi strategi pembelajaran agama, bahkan sampai di perguruan tinggi. Pembelajaran tersebut dapat menghasilkan *outcome* yang menguatkan dogmatisme dan fanatisme jika peserta didik bersikap pasif. Namun, strategi tersebut dapat menimbulkan *outcome* yang berkebalikan yaitu munculnya kecenderungan ‘penafian’ jika peserta didik bersifat kritis sehingga pelajaran agama tidak mampu berperan sebagai **spiritual** dan **moral guidance** serta cenderung diabaikan.

Idealnya, menurut Amin, agama harus diajarkan secara *multi-approches* dan bersifat *contested* dengan sebanyak mungkin memaparkan berbagai dimensi sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Pendekatan yang bersifat normatif-historis dan sosiologis akan dapat menyemai suatu kesadaran kritis dan spiritualitas yang dinamis dalam menghadapi persoalan sosial yang semakin kompleks seiring dengan modernisasi dan globalisasi yang tengah berlangsung. Dengan demikian agama menyediakan alternatif-alternatif pemecahan yang berpijak pada nilai-nilai fundamental universal (sebagai antitesis terhadap nilai-nilai *furu'iyah* partikular) dan berorientasi pada relevansi pemecahan yang kontekstual dan aktual seperti pemberantasan secara bentuk eksploitasi, penindasan, korupsi dan praktek-praktek dekaden lainnya.<sup>45</sup>

Proses pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam pendidikan agama semacam ini tidak dapat dilakukan secara instan karena membutuhkan reorientasi muatan akademis yang cukup rumit dan tidak jarang menimbulkan ketegangan diskursif dalam kontestasi 'klaim kebenaran' serta pembenahan strategi pembelajaran bagi para pengajar atau pewacana agama seperti guru, da'i dan para pemimpin keagamaan. Perubahan IAIN (Sunan Kalijaga) menjadi UIN (Sunan Kalijaga) dengan pembukaan Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora (FISH) dan Fakultas Sains dan Teknologi (FST) **diharapkan akan dapat menguatkan proses pergeseran paradigma tersebut dan pada gilirannya dapat mengukirkan suatu pendekatan pelajaran agama yang komprehensif dalam rangka mendukung pembangunan kepribadian yang inklusif yang diharapkan dapat mewujudkan suatu kehidupan agamis, dinamis dan berwawasan kebangsaan.**

Menurut Amin, pendidikan karakter atau pendidikan nilai tidak bisa berjalan tanpa persentuhan dengan *'irfān*. Bukan sekedar *qauliyah* alias *bayān*, dan juga bukan hanya mengandalkan *'aqliyah* alias *burhān*.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Esack, *Qur'anic Liberation*, hlm. 97.

<sup>46</sup> Wawancara dengan M. Amin Abdullah lewat SMS pada tanggal 27 Mei 2012.

Berdasarkan penjelasan ini, penulis mencoba mengobjektifikasikan ayat berikut ini untuk menjadikannya sebagai landasan “teologis” (normativitas dan historisitas) **Pendidikan Karakter berparadigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon)**. Lihat ayat dan tabel di bawah ini:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَدِلْهُم بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

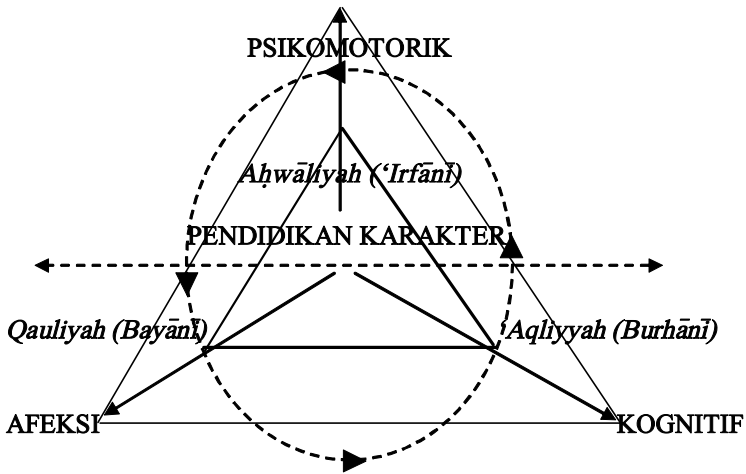
Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.<sup>47</sup>

Tabel 164

Objektifikasi Ayat	وَجَدِلْهُم بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ	وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ	بِالْحِكْمَةِ
Paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon)	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>
Paradigma Pendidikan Karakter Integrasi-Interkoneksi (I-kon)	<i>'Aqliyyah (Burhānī)</i>	<i>Qauliyah (Bayānī)</i>	<i>Aḥwālīyah ('Irfānī)</i>
Parameter	Kognitif	Afeksi	Psikomotorik

Lihat juga gambar di bawah ini:

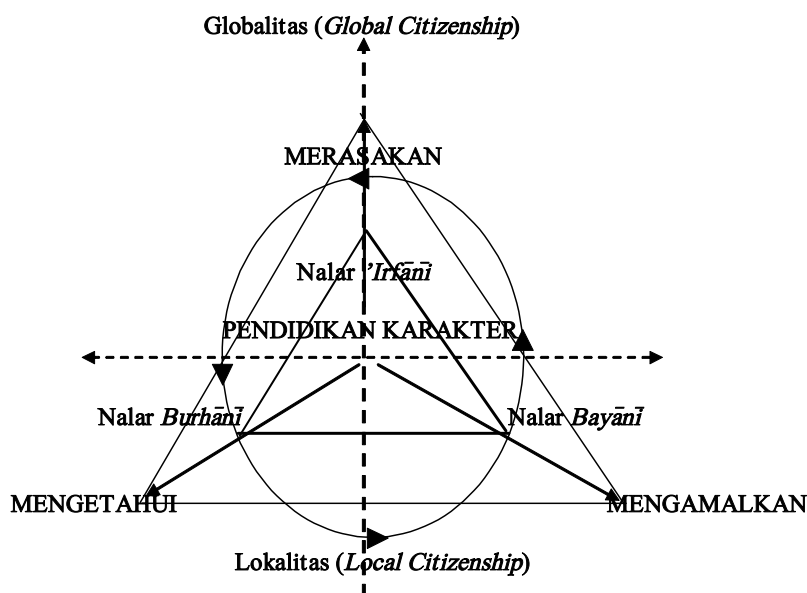
<sup>47</sup> Q.S. an-Naḥl (16): 125.



Gambar 493

Tahun 2012, Amin kembali menyempurnakan pemikirannya tentang Pendidikan Karakter, dalam artikelnya yang berjudul: *Yang Terlupakan Dalam Pendidikan Karakter: Mengasah Kepekaan Hati Nurani-‘Irfānī*, disampaikan pada Seminar “Arah Pendidikan Nasional Menuju Indonesia Multikultural Terintegrasi”, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPi), di Kampus Universitas Tadulako, Palu, tanggal 26 Mei 2012. Dalam artikel ini, Amin menyampaikan rekomendasi tentang perlunya pembaruan metode (*methods*) dan pendekatan (*approaches*) dalam Pendidikan Karakter yang lebih **Integratif-Interkonektif-Sistemik** (pen. **I-kon’s**). Multidimensionalitas dan interkoneksi Pendidikan Karakter perlu dijadikan acuan untuk perbaikan dan penyempurnaan apa yang dilakukan oleh pemerintah, organisasi sosial-keagamaan, dan organisasi sosial-kemasyarakatan selama ini. Yang dimaksud dengan pendekatan interkoneksi dan multidimensionalitas dalam Pendidikan Karakter adalah, mengkoneksikan antara dimensi *bayānī* (**material**), *burhānī* (**intelektual**), dan *‘irfānī* (hati nurani [**spiritual**]).<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Abdullah, “Yang Terlupakan Dalam Pendidikan Karakter”, hlm. 3-5.



Gambar 494

## B. Rekonstruksi Trilogi Keilmuan Agama Islam

### 1. Dari (Akidah) Kalam ke Teologi Progressif-Negosiatif

Tahun 2013, dalam artikelnya yang berjudul *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial*,<sup>49</sup> Amin mencoba merekons-

---

<sup>49</sup> Artikel ini semula disiapkan oleh Amin untuk Pertemuan Teolog Nusantara, yang diselenggarakan oleh Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syari'ah, Banda Aceh, di Hotel Rasamala, Banda Aceh, tanggal 23 April 2013. Sebagian besar isi artikel ini telah disampaikan dalam seminar nasional "Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012 dan telah dimuat dalam jurnal *Ayy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012. Kemudian, di beberapa tempat dan utamanya bagian akhir ditambah bahasan tentang pandangan hidup keislaman di era global yang diwakili oleh pemikiran Muhammad Fethullah Gulen yang gerakan pendidikannya memiliki banyak sekolah di berbagai negara di dunia. Dengan penyesuaian judul dan tambahan ilustrasi gambar pada lampiran disampaikan kembali dalam workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013.



truksi trilogi keilmuan agama Islam yang berada di kluster ke-3 (*Islamic religious knowledge*) dalam metafora *spider web*, yaitu antara rumpun ilmu Akidah (Kalam/Teologi), Ibadah (Fiqih), dan Akhlak (Tasawuf). Sembilan belas (19) tahun sebelumnya, yaitu tahun 1994, dalam artikelnya yang berjudul *Aspek Agama Islam dalam Analisis Mengenai Dampak Lingkungan*, Amin sebenarnya pernah menyinggung tentang pertautan trilogi keilmuan agama Islam tersebut, dengan menyatakan, “*Ada tiga aspek dimensi keberagamaan yang mustinya dirajut menjadi satu, yaitu aspek fikih (hukum), aspek akidah (kalam, teologi), dan aspek tasawuf (akhlak). Idealnya, ketiga aspek tersebut ada dan menyatu dalam kepribadian seorang Muslim*”.<sup>50</sup> Untuk merekonstruksi dan mempertautkan kembali trilogi keilmuan agama Islam ini, Amin menggunakan pendekatan ijthad progressif-nya Abdullah Saeed, menggunakan pendekatan Sistem-nya Jasser Auda (utuh, kognisi, tujuan utama, multidimensional, hierarki saling terkait, dan keterbukaan), dan menggunakan pendekatan Spiritualitas Sains-nya Fethulleh Gulen (*paradigm shift, altruism, social dimension, dan epistemological dimension*). Untuk lebih jelasnya Amin mengatakan:<sup>51</sup>

“**Trilogi keilmuan agama Islam** sebagaimana dijumpai dalam terminologi pendidikan agama Islam di sekolah adalah *Aqidah*—sebenarnya adalah diskusi tentang Kalam/teologi, *Ibadat*—mewakili *Fiqh* atau *Syari’ah*—dan *Akhlak*—yang akarnya adalah Tasawwuf. Hubungan intern antar anggota rumpun keilmuan agama Islam sesungguhnya berkaitkelindang, karenanya tidak dapat dipisahkan begitu saja antara yang satu dan lainnya. Fazlur Rahman pernah menyebutnya sebagai “hairs plaiting”.

---

<sup>50</sup> M. Amin Abdullah, “Aspek Agama Islam dalam Analisis Mengenai Dampak Lingkungan”. Disampaikan dalam Seminar *Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (AMDAL)* Sosial dan Budaya, pusat Penelitian Lingkungan Hidup (PPLH), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 30 Januari 1994; *Falsafah Kalam*, hlm. 211.

<sup>51</sup> M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam”, disampaikan pada *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam*, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013, hlm. 3.

Berdasarkan kutipan di atas, Amin sepertinya ingin melakukan “perluasan bidang” ilmu-ilmu keagamaan Islam yang ada di kluster ke-3 “spider web”, yaitu trilogi keilmuan Islam: Kalam, Fiqih, dan Tasawuf. Perluasan bidang ini dilakukan dengan cara mendialogkannya dengan konsep-konsep keilmuan, lebih tepatnya filsafat keilmuan, yang digagas oleh para pemikir Muslim kontemporer, seperti Abdullah Saeed, Jasser Auda, Fethulleh Gulen, dan lain-lain. Menurut penulis, trilogi keilmuan agama Islam ini dapat diparalelkan dengan hubungan trilogis antara Iman (Kalam), Ilmu (Fiqih), dan ‘Amal (Tasawuf), sebagaimana tercantum dalam ayat al-Qur’an di bawah ini, yang juga digunakan sebagai landasan ontologis paradigma integrasi-interkoneksi:<sup>52</sup>

يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ  
 اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ أَنْشُرُوا فَأَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا  
 الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾

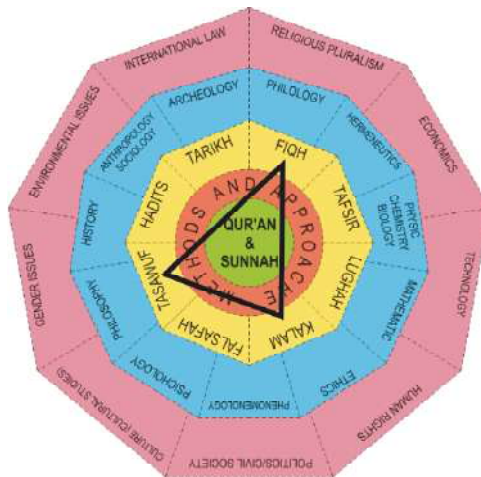
Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: “Berlapang-lapanglah dalam majlis”, maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu”, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.<sup>53</sup>

Berdasarkan ayat di atas, UIN Sunan Kalijaga dituntut untuk mengembangkan pendidikan yang berperspektif Qur’ani, yakni pendidikan yang utuh (*integrated education*), yang menyentuh seluruh domain yang disebut Allah dalam kitab suci (*ḥaḍārat an-naṣ*), juga mendalam dalam kajian-kajian keilmuannya (*ḥaḍārat al-‘ilm*), serta peduli dengan wilayah ‘amali, praksis nyata dalam realitas dan etika (*ḥaḍārat al-falsafah*).

<sup>52</sup> M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler”, disampaikan dalam *Saraseban Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A. Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 35-36.

<sup>53</sup> Q.S. al-Mujādalah (58): 11.

Dalam perspektif ayat ini, posisi Kalam dapat diparalelkan dengan *ḥaḍārat an-naṣ*, posisi Fiqih dapat diparalelkan dengan *ḥaḍārat al-‘ilm*, dan posisi Tasawuf dengan *ḥaḍārat al-falsafah*. Amin kemudian mencoba untuk merekonstruksi trilogi bangunan keilmuan agama Islam ini dengan metode-metode dan pendekatan-pendekatan yang digunakan oleh para pemikir Muslim di atas, seperti pendekatan Sistem-nya Auda, pendekatan Ijtihad Progressif-nya Abdullah Saeed, pendekatan Spiritualitas-Sains-nya Gulen, dan sebagainya. Khususnya untuk merekonstruksi Kalam dan Fiqih, Amin menggunakan pendekatan Sistem-nya Auda, dan untuk merekonstruksi Tasawuf, Amin menggunakan Pelayanan Kemanusiaan Universal-Tasawuf-nya Gulen. Untuk mengetahui posisi trilogi keilmuan agama Islam yang dimaksud di atas, dapat dipetakan dengan “spider web” berikut ini:



Gambar 495

Menurut Amin, studi agama dan studi Islam yang bersifat **kritis-akademis** adalah model “**Ilmu Kalam Baru**” atau bentuk pemikiran keagamaan Islam yang baru untuk menumbuhkembangkan dinamika pemikiran keagamaan dalam merespons tantangan zaman yang terus

bergulir.<sup>54</sup> Dalam era dasawarsa 70-an dan 80-an, sebagai contoh, menurut Amin, masyarakat Islam Indonesia diperkenalkan dengan tiga macam istilah “teologi” (kalam) dengan berbagai makna dan konteks yang ingin ditegaskannya, yaitu teologi pembangunan, teologi transformatif, dan teologi perdamaian.<sup>55</sup> Sebagai prototip teologi pembangunan, Amin memberikan contoh pemikir Nurcholish Madjid, contoh prototip teologi transformatif adalah Kuntowijoyo.<sup>56</sup> Menurut penulis, dalam konteks tahun 90-an and 2000-an ini, Amin—pengaruh dari ijihad progressifnya-Abdullah Saeed—dapat disebut mewakili kelompok prototip teologi progressif. Teologi progressif ini bisa kita tempatkan di zona “in between” antara teologi liberal ekstrim di satu sisi dan teologi fundamental ekstrim di sisi yang lain. Tahun 2000, dalam artikelnya yang berjudul “*Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga*”, terkait dengan “proyek” re-konstruksi Teologi atau Ilmu Kalam, Amin menegaskan tentang tiga (3) aspek yang perlu diperhatikan, yaitu: 1) struktur fundamental pola pikir atau logika akidah (*deductive, inductive, dan abductive*); 2) teks-teks atau *naş-naş* keagamaan adalah terbatas, sedang peristiwa-peristiwa alam, budaya, dan sosial terus menerus berkembang (dari yang tersurat [*naş*] ke yang tersirat [*magzā* dan *spirit*]); 3) masa depan pendekatan dalam pengkajian Ilmu Kalam, kerjasama antar berbagai metodologi keilmuan (dari aliran-aliran Ilmu Kalam [*Islamic Studies*] ke aliran-aliran Teologi [*Religious studies*]).<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Yogyakarta: Mizan, 2000), hlm. 108.

<sup>55</sup> M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 79.

<sup>56</sup> *Ibid.*, hlm. 83. Lihat juga Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 70-111. Kunto sendiri sebenarnya tidak setuju dengan istilah “Teologi Transformatif”, ia lebih memilih istilah ‘Ilmu Sosial Transformatif’. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 287.

<sup>57</sup> M. Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga”, in *Al-Jami’ah*, No. 65/VI, 2000, hlm. 84.

Terkait dengan poin ketiga di atas, misalnya, Amin sepertinya ingin melakukan transformasi perluasan kajian—untuk tidak mengatakan ‘menggaser’ atau ‘mengganti’—zona studi Islam ke zona studi Agama, yaitu dari Kalam ke Teologi. Tentang pentingnya perluasan ini pernah dikatakannya pada tahun 1993 sebagai berikut:<sup>58</sup> “Menjawab tantangan budaya lokal dan budaya global universal dengan semangat zaman yang melingkarinya, berdasarkan semangat ajaran Tauhid adalah, apa yang dimaksud oleh istilah ‘teologi’ yang digunakan oleh para protagonis pemikiran Islam Indonesia kontemporer. Dengan begitu maka ‘teologi’ tidak lagi terbatas pada ilmu-ilmu ketuhanan secara sempit-eksklusif (Kalam), tetapi lebih merupakan paduan dari sekian banyak nuansa **pemikiran keagamaan Islam** yang sudah barang tentu juga berlaku dalam **pemikiran keagamaan Protestan, Katholik, Hindu, Buddha**, dalam merespon tantangan zaman. Dengan begitu, penggunaan istilah ‘teologi’ jauh lebih luas dari apa yang dahulu telah dirumuskan oleh para pencetusnya. Lebih-lebih, bila istilah itu digunakan oleh umat Islam, lantaran khazanaah intelektual Islam yang lama tidak mengenal istilah ‘teologi’ dalam literatur mereka”. Berdasarkan penjelasan ini, kita sekarang bisa memahami kenapa Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, misalnya, ketika bertransformasi, namanya menjadi ‘Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam’. Pada hakikatnya, menambahkan konsep “studi agama” di sini adalah untuk mengemban misi memperluas kajian Kalam (Studi Islam: Ushuluddin) ke Teologi (Studi Agama). Namun kritik penulis, penamaan seperti ini sangat panjang dan tidak efektif—kecuali kalau alasannya adalah historis dan atau politis—. Mustinya hanya disebut saja dengan ‘Fakultas Ushuluddin dan Teologi’, sebab terma ‘teologi’ sudah memasukkan secara otomatis di dalamnya studi agama, seperti misalnya

---

<sup>58</sup> Abdullah, *Falsafah Kalam*, hlm. 91; *Kalam dan Filsafat Islam di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam di Indonesia*, dipresentasikan dalam Seminar Sehari tentang *Teologi dan Filsafat Islam dalam Antisipasi dan Dampak Teknologi Maju*, di Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan, Lampung, 10 Agustus 1993.

transformasi beberapa nama fakultas lain di IAIN Sunan Kalijaga, seperti: dari Fakultas Syari’ah menjadi ‘Fakultas Syari’ah dan Hukum’, dari Fakultas Tarbiyah menjadi ‘Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan’, dari Fakultas Adab menjadi ‘Fakultas Adab dan Ilmu Budaya’, dan dari Fakultas Dakwah menjadi ‘Fakultas Dakwah dan Komunikasi’.

Menurut Amin, dalam konteks pengembangan Kalam (Teologi) yang kritis-akademis, diperlukan pola pikir *abductive*, bukan pola pikir deduktif saja atau induktif saja. Pola pikir *abductive* lebih menekankan *the logic of discovery* dan bukannya *the logic of justification*—meminjam istilah Karl Popper—. *Abductive*—logika integrasi-interkoneksi—adalah kombinasi antara pola pikir *deductive*—logika mazhab islamisasi ilmu—dan *inductive*—logika mazhab ilmuisasi Islam—. Logika *abductive* adalah hubungan sirkularistik antara “Tuhan” yang *tanẓīh* dan *tasybīh*—dalam perspektif Ilmu Tasawuf, wilayah *abductive* disebut dengan dimensi *barzakh*—. Amin juga memandang perlunya pergeseran dari aspek tafsir yang tersurat ke *ta’wil* yang tersirat.<sup>59</sup> Sebab, teks itu terbatas, sedangkan konteks tidak pernah terbatas. Amin juga memandang perlunya dikaitkan antara kajian aliran-aliran Kalam (Mu’tazilah, Asy’ariyah, Maturidiyah, Sunni, dan Syi’i) ke aliran-aliran Teologi (Katolik, Protestan, Yahudi, Buddha, Hindu, Kong Hu Cu, dan sebagainya), atau dengan kata lain, Amin mencoba memperluas dan mengembangkan ruang kajian Ilmu Kalam, dari *Islamic studies* ke *Religious studies*, dari Kalam ke Teologi. Lihat tabel ini:

---

<sup>59</sup> Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga”, hlm. 86.

Tabel 165

Struktur Logika Ilmu Kalam	Struktur Teks dan Konteks	Masa Depan Pengkajian Ilmu Kalam
Dialektika antara <i>Inductive</i> dan <i>Deductive (Abductive)</i>	Dialektika antara Yang Tersurat ( <i>Nas</i> ) dan Yang Tersirat ( <i>Magza/Spirit</i> )	Dialektika antara Aliran-aliran Ilmu Kalam dan Aliran-aliran Teologi
<i>Context of Discovery</i>	<i>Ta'wīl al-'Ilmī</i>	<i>Local Citizenship</i> dan <i>Global Citizenship</i>
<i>Philosophy of Science</i>	<i>Islamic Studies</i>	<i>Religious Studies</i>

Menurut Amin, “Teologi (Kalam) bukanlah sekedar ilmu ketuhanan atau ilmu agama. Teologi adalah juga *worldview*, pandangan dunia, *cosmology*, pandangan hidup yang dibentuk oleh pemahaman dan penafsiran seseorang, kelompok, mazhab pemikiran atau organisasi keagamaan terhadap seperangkat *system of belief* yang dimiliki oleh agama. Teologi tidak hanya merupakan rumusan formal tentang doktrin dan ritual, tetapi juga terkait dengan keputusan-keputusan penting akan diambil dalam kehidupan, membentuk perilaku dan sikap yang pada gilirannya menentukan suatu tindakan praksis sosial di tengah kehidupan masyarakat luas untuk tidak menyebutnya mengarahkan dan membimbing jalannya peradaban manusia”.<sup>60</sup>

Masih menurut Amin, “Teologi adalah dinamis, memotivasi dan menggerakkan kehidupan, dan bukannya statis, melemahkan, mendinginkan persoalan”. Menurut Habermas, sebagaimana yang dikutip oleh Amin,<sup>61</sup> *religious* dan *metaphysical world-view* “...became a “drive belt that transforms the basic religious concensus into the energy of social solidarity and passes it into social institution, thus giving them a moral authority”<sup>62</sup> (kekuatan

<sup>60</sup> M. Amin Abdullah, “Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis”, dalam *Kegiatan Peng(k)ajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 28 Juli 2012, hlm. 7-8.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume Two, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity, 1987), hlm. 56.

pendorong yang dapat merubah kesepakatan keagamaan yang utama menjadi energi solidaritas sosial dan menyerahkannya ke lembaga sosial, dan dengan demikian memperoleh otoritas moralnya yang kuat).

Khusus terkait dengan terma “teologis” (doktrinal-teologis) di atas, Amin memiliki definisi yang berbeda dengan yang lain (teologis-eksklusif). Penjelasan ini ditulisnya pada tahun 1995 dalam sebuah artikel yang berjudul: *Pendekatan “Teologis” dalam Memahami Muhammadiyah*. Menurut Amin, mendefinisikan apa yang disebut dengan pendekatan “teologis” khususnya di lingkungan pemikiran Islam tidaklah segampang yang diduga orang. Sebab, istilah “teologis” itu sendiri adalah istilah yang muncul dari khazanah intelektual Barat.<sup>63</sup> Dalam khazanah intelektual dan budaya Islam sendiri, istilah yang hampir dapat disepadankan dengan pendekatan “teologis” adalah apa yang disebut pendekatan “kalam”. Menurut Amin, “Pendekatan ‘kalam’ sendiri kemudian justru tereduksi menjadi berbagai cabang, seperti Kalam Asy’ariyah, Kalam Mu’tazilah, Kalam Maturidiyyah, dan sebagainya”. Amin kemudian berijtihad, bahwa “teologis” yang dimaksudkannya adalah: **“Pandangan keagamaan Islam yang terinspirasi oleh ajaran al-Qur’an dan as-Sunnah, baik dari sisi normativitas maupun historisitasnya dalam memahami fenomena keagamaan tertentu”**. Berdasarkan penjelasan ini, makna ‘teologi’ atau ‘kalam’ yang dimaksud oleh Amin, yang dituangkannya menjadi buku *Falsafah Kalam* tahun 1995, sebenarnya jawabannya ada di buku *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*-nya tahun 1996, satu tahun berikutnya. Namun jawabannya bukanlah ‘teologi’ yang memilih antara normativitas **atau** historisitas, tetapi ‘teologi’ yang memadukan antara normativitas **dan** historisitas. Keduanya tidak bisa dipisahkan, inilah makna

---

<sup>63</sup> M. Amin Abdullah, “Pendekatan “Teologis” dalam Memahami Muhammadiyah”, dalam *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 23; “Pendekatan Teologis dalam Memahami Muhammadiyah: Menuju Agenda Abad ke-21”, dalam M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 91-109.



integrasi; tetapi keduanya dapat dibedakan, inilah makna interkoneksi. Jadi, integrasi-interkoneksi dapat penulis sebut juga sebagai jenis ‘teologi baru’, yaitu **(Teo)logi (Int)egrasi-(i)nterkoneksi (Teo-Int-i)** yang mempunyai sifat negosiatif-progressif.

Buku Amin yang berjudul *Falsafah Kalam* (1995) sebenarnya memuat pesan adanya keterkaitan antara ‘pemikiran’ yang lebih dinamis, dan ‘kalam’ yang cenderung statis. Sebelum dipengaruhi oleh para pemikir Muslim kontemporer, seperti Abu Fadl, Saeed, Auda, Gulen, dan sebagainya, terkait dengan pemikiran Islam (Kalam), Amin<sup>64</sup> juga dipengaruhi oleh kajian-kajian “pemikiran Islam” seperti modelnya Arkoen, misalnya, yang mempunyai corak yang berbeda dengan corak telaah pemikiran Islam (*Islamic Thought*) yang selama ini dikenal. Amin kemudian membedakan corak pemikiran Islam Arkoen<sup>65</sup> dengan corak-corak yang lain, misalnya model Hassan Hanafi yang bobot kalam dan filsafatnya sangat kental,<sup>66</sup> model Sayyed Hossein Nasr yang bobot pemikiran tasawuf dan filsafatnya sangat mencolok,<sup>67</sup> dan lebih-lebih lagi bukan seperti pemikiran keislaman model al-Faruqi dan al-Attas<sup>68</sup> yang nuansa pemikiran islamisasi ilmu pengetahuannya sangat kentara. Amin kemudian menempatkan pemikiran Arkoen, dalam beberapa hal, justru dekat dengan pemikiran Fazlur Rahman, khususnya dalam alur pemikirannya yang sangat “kritis” terhadap warisan intelektual Islam era klasik-skolastik, abad tengah.<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> Materi Matakuliah “Agama, Sains, dan Budaya” di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga oleh M. Amin Abdullah pada tanggal 23 Juni 2012 pukul 13.00-17.00.

<sup>65</sup> Mohammed Arkoen, *al-Fiker al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hasyim Šalih (London: Dār as-Sāqī, 1990).

<sup>66</sup> Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqīdah ilā aṣ-Ṣaurah* (Kairo: Maktabah Madbūli, 1988).

<sup>67</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Lahore: Suhail Academy, 1988).

<sup>68</sup> Isma’il R. al-Faruqi dan Abdullah Omar Nasseef (eds.), *Social and Natural Sciences The Islamic Perspective* (Jeddah: Hodder and Stoughton, King Abdulaziz University, 1981); Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and the Philosophy of Sciences* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989).

<sup>69</sup> M. Amin Abdullah, “Arkoen dan Kritik Nalar Islam”, dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran*

Hanya saja, jika Rahman, menurut Amin, setelah secara tegas melakukan kritik terhadap cara pemahaman umat Islam terhadap Hadis, kemudian segera menyusun sistematika pemahaman al-Qur'an secara lebih komprehensif dalam bukunya *Major Themes of the Qur'an*,<sup>70</sup> maka Arkoen lebih banyak menyentuh bangunan pemikiran Islam secara menyeluruh, baik yang menyangkut pemikiran kalam, tasawuf, fikih, akhlak, maupun tafsir. Metode tafsir al-Qur'an yang bernuansa hermeneutis, yang pernah digagas oleh Rahman (*Double Movement*) tersebut, kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Abdullah Saeed pada tahun 2006 dengan menawarkan model pemikiran "The Progressive Ijtihadist".<sup>71</sup>

Penggunaan kata 'Islam' yang digandeng dengan kata "progressif" ini berawal pada tahun 1983 ketika Suroosh Irfani mencoba mempopulerkan dalam tulisannya yang berjudul *Revolutionary Islam in Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship*. Dia mengatakan bahwa perkataan "progressif" telah digunakan oleh aliran tokoh kiri seperti Sir Sayyid Ahmad Khan dan Jamaluddin al-Afgani. Ia mengatakan: "...*(the) progressive Islamic movement is anti-imperialist, and the economics*

---

Mohammed Arkoen (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 2; "Pemikiran Islam dan Realitas Masyarakat: Mencari Konsekuensi Pemikiran Islam Mohammed Arkoun", dalam *Falsafah Kalam*, hlm. 47-62.

<sup>70</sup> Dapat diperoleh dalam edisi bahasa Indonesia dengan judul *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983).

<sup>71</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 142-150. Untuk lebih detail, dapat juga dibaca dalam Omit Safi (ed.), *Progressive Muslim: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003). Tariq Ramadan juga menengarai ada 6 kecenderungan pemikiran Islam abad akhir ke-20 dan abad ke-21, yaitu: **Scholastic Tradisionalism, Salafi Literalism, Salafi Reformism, Political Literalist Salafism, Liberal or Rational Reformis, dan Sufism**. Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 24-28. Kategorisasi dan klasifikasi trend pemikiran Islam oleh Saeed dan Tariq Ramadan ini memang berbeda dari yang biasa dikenal di tanah air tahun 80-an, ketika para ilmuwan lebih menekankan pada perbedaan binerik-dikotomik antara *Tradisionalism* dan *Modernism* saja, yang kemudian muncul dalam nama matakuliah seperti Aliran Modern dalam Islam ("Modern Trend in Islam").

*domain, its opposition to capitalism and the exploitative system on which capitalism rests is unequivocal. It believes that Islam as an ideology can mobilize the Muslim masses by its appeal to social justice and the challenge it poses to the status quo*".<sup>72</sup>

Menurut Farish A. Noor dan Omit Safi,<sup>73</sup> secara singkat memberikan ciri-ciri dari kelompok Islam progressif, yaitu: mereka yang cukup **kritis** terhadap fenomena ketidakadilan, baik dalam perspektif **lokal maupun nasional dan global**. Mereka memilih *concern* untuk menegakkan keadilan di wilayah di mana mereka hidup dan bertempat tinggal. Sebagai dasar dari kritisisme dan *concern* di atas, mereka juga kritis terhadap modernisme atau fenomena modernisasi pada umumnya. **Mereka cenderung mengapresiasi dan bahkan menggunakan post-modernisme** sebagai alat analisis dan kesediaan dalam melihat fenomena perubahan. Ciri lainnya adalah memiliki kepedulian sebagai titik tolak dan sekaligus kritis terhadap tradisi Islam yang panjang. **Mereka teguh memegang keyakinan Islam dan apresiasi terhadap seluruh warisan dan tradisi Islam, tetapi dalam waktu yang sama mereka juga kritis terhadapnya ketika mereka dihadapkan dengan fenomena perubahan.** Ciri penting berikutnya adalah: mereka tidak hanya bertengger di menara gading sebagai intelektual tetapi juga ikut terjun langsung dalam proses penyadaran dan menggerakkan masyarakat.<sup>74</sup> Di "Mazhab Sunan Kalijaga", dalam konteks

---

<sup>72</sup> Soroush Irfani, *Revolutionary Islam in Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship* (London: Zed, 1983), hlm. 12; Ahmad Fuad Fanani, "Menimbang Gagasan Islam Progressif", *Republika*, Kamis, 28 Oktober 2004.

<sup>73</sup> Farish menggunakan istilah-istilah "Islam Progressif", "Islamisme Progressif" dan "Muslim Progressif", sedangkan Safi lebih menggunakan istilah "Muslim Progressif". Menurut Farish, kata "progressif" itu untuk mempertegas agenda pemikiran dan gerakan Islam, sedangkan Safi menekankan bahwa Islam pada hakikatnya progressif dan Muslimlah yang pemahamannya bisa progressif dan bisa pula tidak progressif. M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam Farish A. Noor, *Islam Progressif: Peluang, Tantangan, Dan Masa Depan di Asia Tenggara*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Imron Rosjadi (Yogyakarta: Samha, 2006), hlm. xi-xii.

<sup>74</sup> *Ibid.*

Tafsir, salah satu buku yang menggunakan terma ‘progressif’ adalah tulisan Nur Kholis Setiawan yang berjudul *Akar-akar Pemikiran Progressif dalam Kajian al-Qur’an*, Yogyakarta, Elsaq, 2008.

Bila merujuk pada buku Suroosh Irfani, orang pertama yang memperkenalkan istilah ‘progresif’ ini, yaitu bukunya tahun 1983 yang berjudul *Revolutionary Islam in Iran: Pupular Liberation or Religious Dictatorship*, maka identitas progressif dapat diletakkan di zona “in between” antara *liberation* dan *dictatorship*, atau antara mazhab liberal ekstrim di satu sisi dan mazhab fundamental ekstrim di sisi yang lain. Terkait dengan istilah *dictatorship* ini, misalnya, Khaled Abu Fadl, sebagaimana pikiran-pikirannya juga sering dikutip oleh Amin, menyebutnya dengan istilah ‘otoriter’. Khaled kemudian menawarkan formula etis eksternal dan etis internal dalam membangun nalar progresivitas pemikiran hukum Islam. Terkait dengan sikap etis eksternalistik yang harus dimiliki oleh seorang Muslim progressif, sebagaimana ditulis oleh Amin, Khaled menawarkan lima persyaratan sebagai katup pengaman supaya tidak dengan mudah melakukan tindak sewenang-wenang dalam menentukan fatwa-fatwa keagamaan, yaitu: kemampuan untuk mengendalikan diri (*self-restraint*), sungguh-sungguh (*diligence*), mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*), mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*), dan kejujuran (*honesty*).<sup>75</sup> Sedangkan terkait dengan sikap etis internalistik, Khaled menawarkan empat jenis asumsi yang dapat diberlakukan dalam sebuah komunitas interpretasi, yaitu: asumsi berbasis **iman**, asumsi berbasis **nilai**, asumsi berbasis **akal**, dan asumsi berbasis **metodologis**.<sup>76</sup> Berdasarkan empat formula ini, posisi ‘kalam’ dapat ditempatkan sebagai asumsi yang berbasis iman dan ‘teologi’ sebagai asumsi yang berbasis akal. Keduanya

---

<sup>75</sup> M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca”, dalam Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. xiii-xiv.

<sup>76</sup> *Ibid.*, hlm. 376.

harus dianyam dan dirajut dengan dua “tali”, yaitu nilai dan metode. Amin kemudian membuat gambar hubungan keempat formula di atas (empat dimensi keberagamaan) sebagai berikut (tambahan kata ‘kalam’ dan ‘teologi’ dari penulis):<sup>77</sup>



Gambar 496

Selain dipengaruhi oleh Abu Fadl, terkait dengan rekonstruksi *Kalam* dalam trilogi keilmuan agama Islam di atas, Amin juga sangat dipengaruhi oleh Abdullah Saeed tentang *Progressif Ijtihadis*-nya. Menurut Amin,<sup>78</sup> “Karakteristik pemikiran *Kalam* Muslim *Progressif-Ijtihadis*, yang telah dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* antara lain adalah sebagai berikut: (1) mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (2) mereka cenderung mendukung perlunya *fresh* ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer; (3) beberapa di antara mereka juga **mengkombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern**; (4)

<sup>77</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 83.

<sup>78</sup> *Ibid.*, hlm. 13.

mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) mereka tidak mengikutkan dirinya pada *dogmatism* atau madzhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan (6) mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim”.

Sekilas tampak jelas bahwa **corak epistemologi keilmuan pendidikan Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed di atas, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan dan pendidikan Islam tradisional. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, di mana *naṣ-naṣ* al-Qur’an menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan, dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities* kontemporer.**<sup>79</sup> Bandingkan dengan pandangan Ibrahim Abu-Rabi’ yang mengkritik model pendidikan Islam tradisional dan literalist era sekarang yang masih mem-bid’ah-kan kajian ilmu-ilmu sosial (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*critical philosophy*) dalam pendidikan Islam pada level apapun. Menurut Abu Rabi, “.....*The discipline of the sociology of religion is looked upon as bid’ah, or innovation, that does not convey the real essence of Islam*”.<sup>80</sup> Saeed, menurut Amin,<sup>81</sup> “Memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit di situ, tetapi pencantuman dan penggunaan istilah ‘pendidikan Barat modern’ adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam (Kalam) dan pendidikan agama Islam kontemporer ke arah yang saya maksud”. Juga isu-isu dan

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Ibrahim M. Abu-Rabi’, “A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History”, dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi’ (eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 36.

<sup>81</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 14.

persoalan-persoalan *humanities* kontemporer terlihat nyata ketika Saeed menyebut keadilan sosial, lebih-lebih keadilan gender, HAM dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities* kontemporer tidak akan dapat dipahami, dikunyah dan disimpulkan dengan baik, jika epistemologi keilmuan Islam masih menggunakan metode dan pendekatan *‘Ulūm ad-Dīn* lama.<sup>82</sup> Dalam *Epilogue*, Bab 12, Saeed menjelaskan pandangan dan kritiknya terhadap *‘Ulūm ad-Dīn* dan Ilmu-ilmu *Syari’ah* (lama), yang terdiri dari Hadis, Ushul al-Fiqh dan Tafsir—lihat kluster ke-3 “spider web”—jika hanya berhenti dan puas dengan menggunakan metode, cara kerja dan paradigma yang lama. Kemudian, dalam hal Tafsir, Saeed mengajukan metode alternatif untuk dapat memahami teks-teks kitab suci sesuai dengan perkembangan dan tuntutan tingkat pendidikan umat manusia era sekarang ini. Tampak jelas bahwa Saeed meneruskan dan mengembangkan lebih lanjut metode tafsir al-Qur’an, yang lebih bernuansa hermeneutis, dari pendahulunya, Fazlur Rahman.<sup>83</sup>

Lanjut Amin, “Isu-isu sosial dan pendekatan sosial yang biasa dikaji dalam ilmu-ilmu sosial dan isu-isu *humanities* kontemporer yang dikaji dalam filsafat kritis-transformatif perlu menjadi acuan dan acuan baru dalam merumuskan ulang kajian ilmu-ilmu keislaman, lebih-lebih ilmu *Kalam* dan ilmu syari’ah, ilmu fiqh, ilmu tafsir, ilmu hadis dalam payung besar transformasi pendidikan agama Islam di dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia khususnya. Isu-isu *humanities* kontemporer, yang membentuk pola pikir baru keagamaan tidak dapat ditawarkan bagi mahasiswa pada tingkat universitas— para calon pemimpin bangsa era multikultural-multirelijius<sup>84</sup> di masa depan—baik pada level

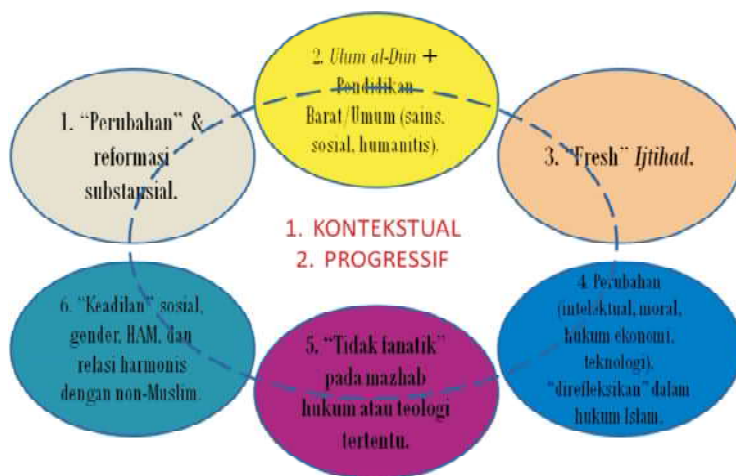
---

<sup>82</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, “Mempertautkan *‘Ulūm ad-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmī* dan *Dirāsah Islāmīyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

<sup>83</sup> Saeed, *Islamic Thought*, hlm. 145-154.

<sup>84</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multirelijius* (Yogyakarta: PSAP, 2005).

S-1, S-2, dan terlebih-lebih lagi S-3. Rekonstruksi epistemologi dan pengembangan paradigma keilmuan pendidikan Islam ini juga harus terpantul dan terpantau dalam kurikulum, silabi dan literatur yang digunakan oleh para dosen dan mahasiswa”.<sup>85</sup> Amin kemudian membuat model metode baru dalam Kalam kontemporer pendekatan integrasi-interkoneksi, dengan rumusan dari Saeed:<sup>86</sup>



Gambar 497

Menurut Amin, “Saeed sangat konsern dengan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bisa juga *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* tetapi dalam konteks kehidupan Muslim sebagai minoritas yang tinggal di negara-negara Barat. Spirit semacam inilah yang ia sebut sebagai **Islam Progressif**. Subjeknya disebut **Muslim progressif**. Islam progressif adalah merupakan upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progressifitas Islam yang dalam kurun waktu yang cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks”.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 14.

<sup>86</sup> *Ibid.*, hlm. 72.



Dominasi teks ini oleh Jabiri disebut sebagai dominasi epistemologi atau nalar *bayānī* dalam pemikiran Islam,<sup>88</sup> dan disebut oleh Amin sebagai epistemologi atau nalar *ḥadārat an-nas*.<sup>89</sup> Dalam perspektif teologis pendekatan integrasi-interkoneksi, epistemologi ini identik dengan istilah ‘iman’ dalam al-Qur’an, dan iman sendiri identik dengan bahasan tentang *Kalam*. Jadi, merekonstruksi ilmu *Kalam*, berarti mendialogkan dimensi *bayani* (*badarat an-nas*) dengan model *burbani* ‘baru’ dan *irfani* ‘baru’. Metode berpikir yang digunakan oleh Muslim progressif inilah yang disebutnya dengan istilah progressif-ijtihadi. Sebelum dipaparkan bagaimana kerangka dan pola pikir *Kalam* yang bercorak Progressif-Ijtihadi ini, ada baiknya dilihat posisi Muslim progressif dalam trend pemikiran Islam yang ada saat ini.

Menurut Saeed, sebagaimana yang dikutip oleh Amin,<sup>90</sup> ada enam (6) kelompok pemikiran Muslim era sekarang, yang corak pemikiran keagamaan atau pemikiran *Kalam* berikut epistemologinya berbeda-beda, yaitu—kategorisasi ini sebenarnya digunakan oleh Saeed dalam konteks pemikiran Tafsir, Amin kemudian membawanya ke wilayah *Kalam*—: (1) ***The Legalist-traditionalist***, yaitu pemikiran keagamaan atau *Kalam* yang titik tekannya ada pada hukum-hukum yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra Modern; (2) ***The Theological Puritans***, yang fokus pemikiran keagamaannya adalah pada dimensi etika dan doktrin Islam; (3) ***The Political Islamist***, yang kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan

---

<sup>87</sup> M. Amin Abdullah, “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi”, dalam artikel yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syariah dan Hukum*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012. Artikel ini kemudian dimuat di *Jurnal asy-Syir’ab*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012, hlm. 324.

<sup>88</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyab al-‘Aql al-‘Arabi: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li an-Nuḏūmi al-Ma’rifah fī aṣ-Ṣaqāfah al-‘Arabīyyah* (Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaqāfi al-‘Arab, 1993).

<sup>89</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 402.

<sup>90</sup> Abdullah, *Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan*, hlm. 324-325.

tujuan akhir mendirikan negara Islam; (4) *The Islamist Extremists*, yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim; (5) *The Secular Muslims*, yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); dan (6) *The Progressive Ijtihadists*, yaitu para pemikir modern atas agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progressif berada.<sup>91</sup> Tariq Ramadan juga menengarai ada 6 (enam) kecenderungan pemikiran Islam abad akhir abad ke-20 dan abad ke-21, yaitu *Scholastic Traditionalism*, *Salafi Literalism*, *Salafi Reformism*, *Political Literalist Salafism*, *Liberal or Rational Reformism*, dan *Sufism*.<sup>92</sup> Kategorisasi dan klasifikasi trend pemikiran Islam oleh Saeed dan Tariq Ramadan ini memang berbeda dari yang biasa dikenal di tanah air tahun 80-an, ketika para ilmuan lebih menekankan pada perbedaan antara *Traditionalism* dan *Modernism* (saja), yang kemudian muncul dalam nama mata kuliah seperti Aliran Modern dalam Islam (*Modern Trend in Islam*).<sup>93</sup> Lihat buku Mukti Ali tahun 1971 yang berjudul *Alam Pikiran Modern di Indonesia and Modern Thought in Indonesia*, misalnya.<sup>94</sup> Kategorisasi dan klasifikasi trend pemikiran Islam oleh Saeed dan Tariq Ramadan ini memang berbeda dari yang biasa dikenal di tanah air tahun 80-an, ketika para ilmuan lebih menekankan pada perbedaan binerik-dikotomik antara *Tradisionalism* dan *Modernism* saja, yang kemudian muncul dalam nama matakuliah seperti Aliran Modern dalam Islam (“Modern Trend in Islam”).

---

<sup>91</sup> Saeed, *Islamic Thought*, hlm. 142-50. Untuk lebih detail, dapat juga dibaca Omit Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

<sup>92</sup> Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 24-28.

<sup>93</sup> Abdullah, *Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan*, hlm. 325.

<sup>94</sup> Lihat, Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern di Indonesia and Modern Thought in Indonesia* (Yogyakarta: NIDA, 1971); *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan* (Jakarta: Mizan, 1993).

Selain mengadopsi pendapat Saeed (2006), Amin juga sangat dipengaruhi oleh Jasser Auda (2008). Auda sendiri sebenarnya berbicara tentang studi Hukum Islam, lebih khusus lagi *Maqāṣid asy-Syarī'ah*, tetapi Amin mengembangkannya ke wilayah Tarbiyah atau Pendidikan Islam. Menurut Amin,<sup>95</sup> dengan mengutip pendapat Auda,<sup>96</sup> “Ada 3 (tiga) corak pemikiran pendidikan Islam yang tergambar dalam praktik pendidikan dan pengajaran pendidikan Islam kontemporer yang tersebar luas di komunitas Muslim dimanapun mereka berada. Pertama, **Islamic Traditionalism**. Ada 4 (empat) varian di sini, yaitu: 1) *Scholastic Traditionalism*, dengan ciri berpegang teguh pada salah satu mazhab *fiqh* tradisional sebagai sumber hukum tertinggi, dan hanya membolehkan *ijtihad*, ketika sudah tidak ada lagi ketentuan hukum pada mazhab yang dianut. 2) *Scholastic Neo-Traditionalism*, bersikap terbuka terhadap lebih dari satu mazhab untuk dijadikan referensi terkait suatu hukum, dan tidak terbatas pada satu mazhab saja. Ada beberapa jenis sikap terbuka yang diterapkan, mulai dari sikap terhadap seluruh mazhab *fiqh* dalam Islam, hingga sikap terbuka pada mazhab Sunni atau Syi’ah saja. 3) *Neo-Literalism*, kecenderungan ini berbeda dengan aliran *literalism* klasik (yaitu mazhab Zahiri). *Neo-literalism* ini terjadi pada Sunni maupun Syi’ah. Perbedaannya dengan *literalism* klasik adalah jika *literalism* klasik (seperti versi Ibn Ḥazm) dengan *neo-literalism* adalah *literalism* klasik lebih terbuka pada berbagai koleksi hadis, sedangkan *neo-literalism* hanya bergantung pada koleksi hadis dalam satu mazhab tertentu. Namun demikian, *neo-literalism* ini seide dengan *literalisme* klasik dalam hal sama-sama menolak ide untuk memasukkan *purpose* atau *maqāṣid* sebagai sumber hukum yang sah (*legitimate*). Contoh *neo-literalism* saat ini adalah

---

<sup>95</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 25-28.

<sup>96</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah*, hlm. 162-168. Cermati bagaimana Jasser Auda telah secara tegas memasukkan kecenderungan pemikiran politik Islam kontemporer yang radikal dalam varian kategori pemikiran Tradisional Islam. Bandingkan dengan Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Contemporary Arab: Readers on Political Islam* (Canada: Pluto Press and The University of Alberta Press, 2010).

aliran Wahabi. 4) *Ideology-Oriented Theories*. Ini adalah aliran *traditionalism* yang paling dekat dengan *post-modernism* dalam hal mengkritik modern ‘*rationality*’ dan nilai-nilai yang bias ‘*euro-centricity*’, ‘*west-centricity*’. Salah satu sikap aliran ini adalah penolakan mereka terhadap demokrasi dan sistem demokrasi, karena dinilai bertentangan secara fundamental dengan sistem Islam.<sup>97</sup> Dalam artikelnya tahun 2011 yang berjudul *Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam*, Amin juga menggunakan model **Islamic Traditionalism** ini untuk membaca posisi Fiqih dan Kalam era tradisional, sebagaimana yang digambarkan oleh Amin, terinspirasi dari Auda berikut ini.<sup>98</sup> Dalam gambar di bawah ini, pada **fikih era tradisional** digambarkan bahwa peran *fakih* (para ahli agama)—kluster ke-3 “spider web”—dianggap sederajat dengan *Syariah*, dan seolah-olah sederajat pula dengan al-Qur’an dan as-Sunnah (*Prophetic tradition*)—kluster ke-1 “spider web”—. Bahkan apa yang disebut *Prophetic tradition* pun tidak atau belum dibedakan antar berbagai klasifikasi al-Hadis. Hadis-hadis misoginik, misalnya, dijadikan satu atau sederajat dengan hadis-hadis lain. Dalam kacamata “spider web”, era (Kalam dan Fiqih) tradisional ditunjukkan dengan adanya pelumatan (integrasi) antara kluster ke-1 (al-Qur’an dan as-Sunnah) dan kluster ke-3 (*Islamic religious knowledge*). Posisi kluster ke-2 (*methods and approaches*), yaitu dalam hal ini pendekatan (*approach*) Sistem dapat mengklarifikasi hubungan keduanya, dimana kluster 1 dan 3 tidak bisa dipisahkan (integrasi) tetapi bisa dibedakan (interkoneksi).

---

<sup>97</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syarī’ah*, hlm. 162-168.

<sup>98</sup> M. Amin Abdullah, “Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam”, dalam *Workshop Persiapan Pembukaan Prodi Antropologi Agama di Fakultas Ushuluddin*, dalam Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 12 Januari 2011, hlm. 12.

**PEMAHAMAN KEBERAGAMAAN ISLAM**  
**(Hubungan antara Syari'ah, Fiqih dan Fakih)**  
**TAHAPAN PERTAMA (Era Traditional)**

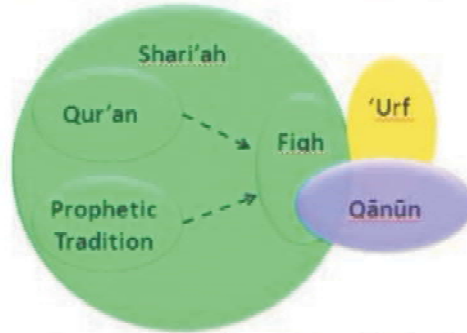


Diagram illustrating the (traditional) relations between the concepts of shari'ah, Fiqh, 'urf, and qānūn. Notice the inclusion of fiqh with the Qur'an and the prophetic tradition 'the revealed'.

Sumber: [Esser, Aude. \*Unggah dan Perubahan Paradigma Integrasi-Interkoneksi\*. System Approach, 2008.](#)

**Gambar 498**

Kedua, *Islamic Modernism*. Ciri umum para tokoh corak pemikiran ini adalah mengintegrasikan pendidikan Islam dan Barat yang mereka peroleh, untuk diramu menjadi tawaran baru bagi reformasi pemikiran dan pemahaman Islam dan penafsiran kembali (*re-interpretation*). Ada 5 varian disini, yaitu: 1) *Reformist Reinterpretation*. Dikenal juga sebagai '*contextual exegesis school*' atau menggunakan istilah Fazlur Rahman '*systematic interpretation*'. Contoh, Muhammad Abduh, Rashid Rida dan at-Tahir Ibn Ashur telah memberi kontribusi berupa mazhab tafsir baru yang koheren dengan **sains modern** dan rasionalitas. 2) *Apologetic Reinterpretation*. Perbedaan antara *reformist reinterpretations* dan *apologetic reinterpretations* adalah *reformist* memiliki tujuan untuk membuat perubahan nyata dalam implementasi hukum Islam praktis; sedangkan *apologetic* lebih pada menjustifikasi *status quo* tertentu, 'Islamic' atau 'non-Islamic'. Biasanya didasarkan pada orientasi politik tertentu. Contoh seperti Ali Abdul Raziq dan Mahmoed Mohammad Taha. 3) *Dialogue-Oriented Reinterpretation/Science-Oriented Reinterpretation*. Ini

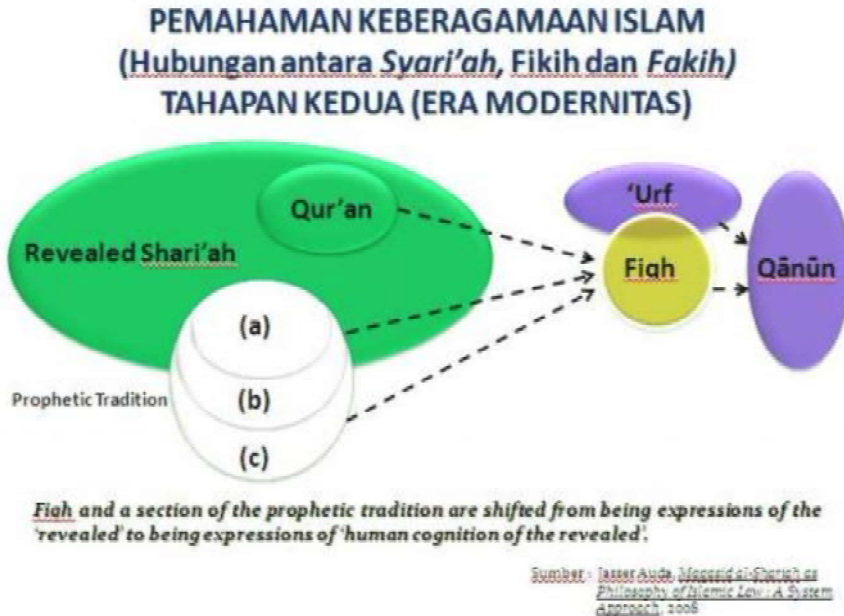
merupakan aliran modernis yang menggunakan pendekatan baru untuk reinterpretasi. Mereka memperkenalkan ‘*a scientific interpretation of the Qur’an and Sunnah*’. Dalam pendekatan ini, ‘*rationality*’ didasarkan pada ‘*science*’, sedangkan ayat-ayat al-Qur’an maupun hadis direinterpretasi agar selaras dengan penemuan sains terbaru. 4) *Interest-Oriented Theories*. *A Maslahah-based approach* ini berusaha untuk menghindari kelemahan sikap apologetik, dengan cara melakukan pembacaan terhadap *naṣṣ*, dengan penekanan pada *maṣlahah* yang hendak dicapai. Contoh, seperti Mohammad Abduh dan at-Tahir ibn Ashur yang menaruh perhatian khusus pada *maṣlahah* dan *maqāṣid* dalam hukum Islam, sehingga mereka menginginkan reformasi dan revitalisasi terhadap hukum Islam yang terfokus pada metodologi baru yang berbasis *maqāṣid*. 5) *Uṣul Revision*. Tendensi ini berusaha untuk merevisi *Uṣul al-Fiqh*, mengesampingkan keberatan dari neo-tradisionalis maupun fundamentalist lainnya. Bahkan para tokoh yang tergolong *Uṣul Revisionist* menyatakan bahwa ‘tidak ada pengembangan signifikan dalam hukum Islam yang dapat terwujud, tanpa mengembangkan *Uṣūl a-Fiqh* dari hukum Islam itu sendiri.’<sup>99</sup> Beberapa nama disebut sebagai contoh, antara lain Mohammad Abduh (1849-1905), Mohammad Iqbal (1877-1938), Rashid Rida, Fazlur Rahman, dan sebagainya.

Dalam kacamata “spider web”, posisi *Islamic Modernism* ini adalah bentuk interkoneksi antara kluster ke-3 (*Islamic religious knowledge*) dengan kluster ke-4 (*social sciences and natural sciences*). Sedangkan dalam perspektif **Kalam dan Fikih era modernitas**, secara jelas sudah mulai dibedakan antara apa yang disebut *Revealed Syarī’ah*, dengan al-Qur’an dan *Prophetic tradition* disatu sisi—kluster ke 1 “spider web”—dan peran *Fakih* di sisi yang lain—kluster ke-3 “spider web”—. Dalam wilayah *Prophetic tradition* juga sudah dapat dipilah-pilah, mana Hadis yang *matannya* dapat diterima dan mana yang kiranya tidak dapat diterima, sesuai dengan perkembangan pengetahuan dan *literacy* umat manusia. Sedang

---

<sup>99</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syarī’ah*, hlm. 168-180.

Kalam dan Fikih (pemahaman keagamaan Islam dan praktiknya di lapangan oleh seorang *fakih*) pun sudah jelas di mana tempatnya. Dia sudah jelas berada di luar wilayah—kluster 3 “spider web”—apa yang disebut dengan *Revealed Syariah*—kluster 1 “spider web”—.<sup>100</sup>



Gambar 499

Ketiga, **Post-modernism**. Metode umum yang digunakan tendensi ini adalah ‘*deconstruction*’, dalam *style* Derrida. Ada ada 6 (enam) varian disini, yaitu: 1) *Post Structuralism*. Berusaha membebaskan masyarakat dari otoritas *naṣy* dan menerapkan teori *semiotic* (teori yang menjelaskan bahwa “bahasa sesungguhnya tidak menunjuk kepada realitas secara langsung” (*language does not refer directly to the reality*)) terhadap teks al-Qur’an agar dapat memisahkan bentuk implikasi yang tersirat

<sup>100</sup> Abdullah, “Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam”, hlm. 15.

(*separate the implication from the implied*). 2) *Historicism*. Menilai al-Qur'an dan Hadis sebagai '*cultural products*' dan menyarankan agar deklarasi hak-hak asasi manusia modern dijadikan sebagai sumber etika dan legislasi hukum. 3) *Critica-Legal Studies (CLS)*. Bertujuan untuk mendekonstruksi posisi '*power*' yang selama ini mempengaruhi hukum Islam, seperti '*powerful*' suku Arab dan '*male elitism*'. 4) *Post-Colonialism*. Mengkritik pendekatan para orientalis klasik terhadap hukum Islam, serta menyerukan pada pendekatan baru yang tidak berdasarkan pada '*essentialist fallacies*' (*prejudices*) terhadap kebudayaan Islam. 5) *Neo-Rationalism*. Menggunakan pendekatan historis terhadap hukum Islam dan mengacu pada *mazhab mu'tazilah* dalam hal *rational reference* untuk mendukung pemahaman mereka.

Dalam perspektif “spider web”, posisi era post-modernisme ini dapat dijelaskan oleh kluster ke-5 (*Gender Issues, Human Right, Religious Pluralism*, dan sebagainya). Dalam pemahaman **Kalam dan Fikih era post-modernitas**, selain menggarisbawahi yang ada pada era Modernitas—kluster ke-4 “spider web”—, tetapi peran *fakih* jauh lebih jelas lagi perannya dalam memahami agama—kluster ke-3 “spider web”—. Yang baru disini adalah bahwasannya pemahaman para ahli hukum agama (*jurist*), selain terinspirasi oleh al-Qur'an dan as-Sunnah—kluster ke-1 “spider web”—, tetapi dia sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh pandangan hidupnya sendiri, lingkungan yang ada disekitarnya, bahkan tingkat ilmu pengetahuan yang dimiliki umat manusia saat itu. Faktor-faktor inilah yang ikut membentuk pandangan hidupnya (*competent worldview*). Sedang *competent worldview*-nya sangat dipengaruhi oleh tingkat penguasaan ilmu pengetahuan (*sciences*), baik pengetahuan alam, sosial, budaya dan humanitas kontemporer yang mengelilinginya—kluster ke-5 “spider web”—. Artinya, penafsiran teks-teks kitab suci dan juga as-sunnah dan al-hadis sangat bersifat lokal. Yaitu lokal dalam arti ditentukan oleh tingkat penguasaan ilmu pengetahuan sang *jurist* itu sendiri. Fikih tidak bisa tidak adalah sangat ditentukan oleh kondisi



lokal (sosial, politik, budaya, ekonomi), ilmu pengetahuan yang dikuasai oleh para ahli hukum agama (*jurist*) tersebut.<sup>101</sup>



Gambar 500

Berdasarkan penjelasan di atas, model-model pemikiran Kalam dan Fiqih menurut Tariq Ramadan, Saeed, dan Auda dapat ditabulasikan sebagai berikut:

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, hlm. 20.

Tabel 166

**Kategorisasi dan Klasifikasi Trend Pemikiran Islam (Kalam dan Fiqih) Menurut Tariq Ramadan, Abdullah Saeed, dan Jasser Auda**

No	Tariq Ramadan	Abdullah Saeed	Jasser Auda
1	<i>Scholastic Tradisionalism</i>	<i>The Legalist-tradisionalist</i>	<i>Islamic Traditionalism</i>
			<i>a. Scholastic Traditionalism</i>
			<i>b. Scholastic Ne-Traditionalism</i>
			<i>c. Neo-Literalism</i>
			<i>d. Ideology-Oriented Theories</i>
2	<i>Salafi Literalism</i>	<i>The Theological Puritans</i>	
3	<i>Salafi Reformism</i>	<i>The Political Islamist</i>	
4	<i>Political Literalist</i>	<i>The Islamist Extremist</i>	
5	<i>Salafism, Liberal or Rational Reformis</i>	<i>The Secular Muslims</i>	<i>Islamic Modernism</i>
			<i>a. Reformist Reinterpretation</i>
			<i>b. Apologetic Reinterpretation</i>
			<i>c. Dialogue-Oriented Reinterpretation</i>
			<i>d. Interest-Oriented Theories</i>
			<i>e. Usul Revision</i>
6	<i>Sufism</i>	<i>The Progressive Ijtihadists</i>	<i>Post-Modernism</i>
			<i>a. Post Structuralism</i>
			<i>b. Historicism</i>
			<i>c. Critical-Legal Studies (CLS)</i>
			<i>d. Post-Colonialism</i>
			<i>e. Neo-Rationalism</i>
			<i>f. Islamic Systems Philosophy</i>
Buku	Tariq Ramadan, <i>Western Muslims and the Future of Islam</i> (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 24-28.	Abdullah Saeed, <i>Islamic Thought: An Introduction</i> (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 142-150.	Jasser Auda, <i>Maqāsid asy-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach</i> (London and Wasington: IIIT, 2008), hlm. 162-168.

Khusus terkait tentang Saeed,<sup>102</sup> selain telah menawarkan model Ijtihad Progressif, ia juga dapat dikatakan sebagai ‘pelanjut‘ dari teori tafsir hermeneutika-nya Fazlur Rahman. Lihat tabel ini:

**Tabel 167**

<p>Fazlur Rahman “Double Movement: Ideal Moral-Legal Specific“ (1980)</p>	<p>Abdullah Saeed “Progressive Ijtihadists“  (2006)</p>
<p><i>NORMATIVE ISLAM</i></p>	<p><i>Stage 1</i> <b>ENCOUNTER WITH THE WORLD OF THE TEXT</b></p>
	<p><i>Stage 2</i> <b>CRITICAL ANALYSIS</b> <i>Linguistic</i> <i>Literary context</i> <i>Literary form</i> <i>Parallel texts</i> <i>Precedents</i></p>
<p><i>HISTORICAL ISLAM</i></p>	<p><i>Stage 3</i> <b>MEANING FOR THE FIRST RECIPIENTS</b> <i>Socio-historical context</i> <i>Worldview</i> <i>Nature of the message: legal, theological, ethical</i> <i>Message: contextual versus universal</i> <i>Relationship of the message to the overall message of the Qur’an</i></p>
	<p><i>Stage 4</i> <b>MEANING FOR THE PRESENT</b> <i>Analysis of presebt context</i> <i>Present context versus socio-historical context</i> <i>Meaning from first recipients to the present</i> <i>Message: contextual versus universal</i> <i>Application today</i></p>
<p>Fazlur Rahman, <i>Major Themes of the Qur’an</i>, Chicago: Islamica, 1980.</p>	<p>Abdullah Saeed, <i>Interpreting the Qur’an: Towards A Contemporary Approach</i>, New York: Routledge, 2006.</p>

<sup>102</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards A Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), hlm. 150-152.

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan Islam tradisional. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, di mana *naṣ-naṣ* al-Qur'an (*ḥadārat an-naṣ*) menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities* kontemporer dan filsafat kritis (*critical philosophy*).<sup>103</sup> Bandingkan dengan pandangan Ibrāhīm Abū Rābi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan *Literalist* era sekarang yang masih mem-*bid'ab*-kan kajian ilmu-ilmu sosial atau *social sciences* (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*critical philosophy*) dalam pendidikan Islam dalama level apapun.<sup>104</sup> Lihat tabel ini:

Tabel 168

Abdullah Saeed (Tafsir Islam)	Abu Rabi' (Pendidikan Islam)
<i>Social Sciences</i>	<i>Social Sciences (Sociology; Anthropology)</i>
Humanities Kontemporer	
Filsafat Kritis ( <i>Critical Philosophy</i> )	Filsafat Kritis ( <i>Critical Philosophy</i> )

Jika Abdullah Saeed menggunakan istilah “**progressive ijthadist**”, maka Abu Rabi' menggunakan istilah “**perspectives**”. Setidaknya, Abu Rabi' menyebut adanya empat perspektif (tetradik), yang tidak dapat dipisahkan antara yang satu dan lainnya dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu: perspektif ideologis, teologis, *naṣ*, dan fakta antropologis.<sup>105</sup> Amin kemudian membuat model (gambar) tetradik

<sup>103</sup> Saeed, *Islamic Thought*, hlm. 145-154.

<sup>104</sup> Ibrahim M. Abu Rabi' (eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 34 dan 36.

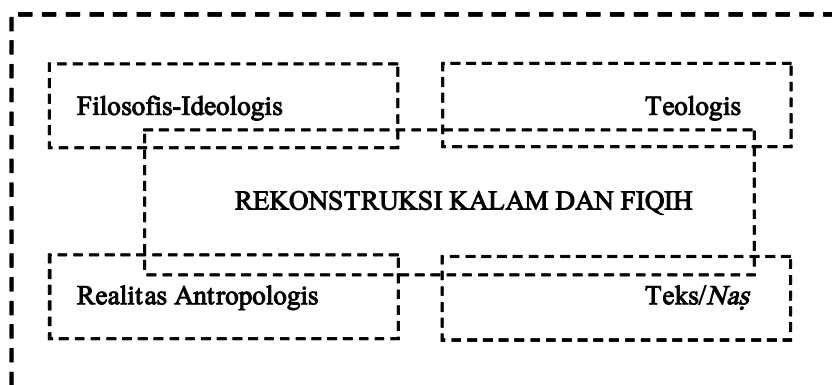
<sup>105</sup> Bagi Ibrahim M. Abū Rabi', studi Islam kontemporer dan studi tafsir termasuk di dalamnya perlu diperkaya dengan berbagai perspektif. Setidaknya, dia

pemahaman agama Islam (Tafsir, Kalam, Fiqih) menurut Abu Rabi berikut ini.<sup>106</sup>

---

menyebut adanya empat perspektif, yang tidak dapat dipisahkan antara yang satu dan lainnya. *Pertama*, adalah perspektif ideologis. Di berbagai Negara Arab modern dikenal istilah *Islam Resmi (Official Islam)*, sedang yang lain berbicara tentang *Islam Populer* atau *Islam Oposisi (Oppositional Islam)*. Artinya, Islam dapat berarti kekuatan pasif tetapi juga bisa merupakan kekuatan yang revolusioner. Islam dapat “digunakan” sebagai gerakan yang mengajak ke arah kemajuan tetapi juga dapat digunakan sebagai alat untuk melegitimasi kesenjangan sosial dan ekonomi dalam masyarakat. Dengan kata lain, menurut perspektif ideologis ini, Islam tidak dapat diperbedakan atau dicirikan semata karena inti kesuciannya. Artinya, Islam telah dimaknai lebih dari satu definisi dan arti; *Kedua*, adalah perspektif teologis. Dalam perspektif ini, Islam dapat dipandang sebagai sistem kepercayaan yang terbuka. Sejak dari kepercayaan kepada Satu Tuhan sampai hubungan teologisnya dengan semua wahyu yang telah turun mendahuluinya. Dengan kata lain, seseorang dapat memahami watak teologis Islam sejak dari perspektif sejarah agama-agama, khususnya Yahudi dan Kristen, sampai melihat Islam dari pandangan teologis yang inklusif, yaitu keesaan Tuhan; *Ketiga, naş* sebagai inti dari budaya Muslim. Menurut pendapat mayoritas ahli hukum Islam, baik al-Qur’an maupun hadis membentuk landasan utama tekstual Islam, yang menyangga fondasi utama teologi Islam. Oleh karenanya, sejak awal mula munculnya Islam, hubungan dialektis antara teks dan sejarah manusia, antara teks dan pemikiran manusia telah ada. Dengan kata lain, sejarah kebudayaan dan pemikiran Muslim sejak dahulu sampai sekarang adalah merupakan hubungan saling tukar tempat (*interchange*) yang kompleks antara sisi “kemanusiaan” (*humanity*) dan “sisi keilahian” (*divinity*); atau anatara teks-teks keagamaan dan faktor-faktor sosial-ekonomi dan politik; *Keempat*, Islam adalah fakta antropologis yang sangat luas. Benar memang bahwa Islam mempunyai pokok ajaran yang bersifat normatif. Namun, dalam evolusi perjalanan sejarahnya yang panjang, Islam telah mendorong lahirnya tradisi politik, filosofis, literer, sosial dan *cultural* yang sangat kompleks. Yang perlu segera dicatat bahwa gerakan-gerakan politik dan intelektual yang berbagai macam telah menafsirkan tradisi ini secara berbeda-beda antara yang satu dan lainnya. Ibrāhīm M. Abū Rabi’, *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 30.

<sup>106</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm, 84.



Gambar 501

Upaya rekonstruksi metode tafsir progressif ala Saeed, yang meneruskan dan mengembangkan pendahulunya, yaitu Fazlur Rahman, kemudian diteruskan oleh Jasser Auda yang mencoba mengenalkan dan menggunakan Pendekatan Sistem<sup>107</sup> dalam pemikiran hukum Islam khususnya, dan studi hukum pada umumnya. Saeed juga menawarkan hierarki nilai yang berfungsi menyempurnakan bagi konsepsi ideal moral yang digagas Fazlur Rahman. Hierarki tersebut adalah: 1) Nilai-nilai yang bersifat kewajiban, memiliki nilai tetap, tidak akan berubah dan berpotensi menjadi doktrin agama yang abadi. Ayat-ayat *ethico legal* yang masuk kategori ini antara lain: ayat-ayat yang membangun sistem kepercayaan (rukun iman), praktik ibadah dan ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah halal-haram; 2) nilai-nilai fundamental: nilai kemanusiaan dasar yang tercakup dalam lima nilai universal, yaitu perlindungan hidup, hak milik, kehormatan (akal), keturunan dan agama; 3) nilai-nilai proteksional; berfungsi untuk menjaga keberlangsungan nilai-nilai fundamental. Misalnya: ayat yang melarang membunuh, maka larangan tersebut memiliki nilai proteksional; 4) nilai-nilai implementasi: tindakan atau ukuran spesifik yang digunakan untuk melaksanakan nilai-nilai proteksional. Nilai ini dapat berubah dan berbeda menurut konteks yang menyertainya. Misalnya: hokum potong tangan pada

zaman awal Islam mungkin relevan, tetapi tidak relevan untuk saat ini; 5) nilai-nilai instruksional: merupakan ukuran atau tindakan yang terdapat dalam teks ayat al-Qur'an tentang sebuah persoalan yang berlaku khusus pada masa pewahyuan. Lihat tabel ini:

**Tabel 169**

No	Fazlur Rahman	Abdullah Saeed	Abou Fadl	Jasser Auda
1	Ideal Moral	Nilai-nilai Kewajiban	<i>Honesty</i>	<i>Cognitive</i>
2		Nilai-nilai Fundamental	<i>Diligence</i>	<i>Wholeness</i>
3		Nilai-nilai Proteksional	<i>Comprehensiveness</i>	<i>Openness</i>
4		Nilai-nilai Implementasional	<i>Reasonableness</i>	<i>Interrelatedness</i>
5		Nilai-nilai Instruksional	<i>Self-Restrain</i>	<i>Multidimensionality</i>
	Legal Spesifik			

Berdasarkan penjelasan di atas, terkait dengan kajian tentang hubungan antara agama dan ilmu, selain dipengaruhi oleh filosof Barat, seperti Barbour (*intersubjective testability* dan *creative imagination*) dan Rolston (*semipermeable*), Amin ternyata juga sangat dipengaruhi oleh pemikiran Muslim *Scholars*—menurut penulis, **Amin lebih tepat disebut sebagai seorang scholar dan atau thinker, daripada sebutan sebagai researcher**—kontemporer, seperti Abdul Karim Soroush (Pendekatan Filsafat Keilmuan Agama), Fazlur Rahman (Pendekatan Gerak Ganda: *Normative Islam* dan *Historical Islam*), Ibrahim M. Abu Rabi' (Pendekatan Multi-perspektif), Abdullah Saeed (Pendekatan *Fresh Ijtihād/Asbāb an-Nuzūl al-Jadīd*), Khaled Abou Fadl (Pendekatan Hermeneutika), dan Jasser Auda (Pendekatan Sistem). Dua di antaranya yang terpenting (selain nama-nama yang lain), adalah Abdullah Saeed dan Jasser Auda, yang mempengaruhi pemikiran Amin, terutama pada tahun 2006 (Abdullah Saeed) dan 2008 (Jasser Auda). Untuk menge-

tahui keterpengaruhan Amin dari dua pemikir ini, lihat misalnya dua artikelnya yang berjudul: *Metode Kontemporer dalam Tafsir al-Qur'an: Kesalingterkaitan Asbab an-Nuzul al-Qadim dan al-Jadid dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer*<sup>108</sup> dan *Etika Hukum di Era Perubahan Sosial*.<sup>109</sup> Setelah merekonstruksi bangunan Kalam (Akidah) dengan model 'Teologi' Progressif-nya Abdullah Saeed dan model 'Hermeneutika' Negosiatif-nya Khaled Abu Fadl—Teologi Progressif-Negosiatif—, Amin juga merekonstruksi bangunan Fiqih (Ibadah) dengan pendekatan Sistem-nya Jasser Auda. Terkait dengan koneksitas antara nalar progresif ini dengan wilayah hukum, lihat misalnya buku ***Menggagas Hukum Progresif Indonesia***, 2006, Pustaka Pelajar, Yogyakarta. Buku ini berasal dari seminar sehari mengenai *Menggagas Ilmu Hukum (Progresif) Indonesia* di Semarang pada tanggal 8 Desember 2004. Sebagaimana ilmu hukum, ilmu syari'ah (fiqih) juga harus diprogresifkan, salah satunya dengan menerapkan nalar 'Sistem'-nya Jasser Auda.

## 2. Dari (Ibadah) Fiqih ke Hukum Islam Sistemik

Menurut Amin,<sup>110</sup> terkait dengan rekonstruksi nalar atau cara berpikir Fiqih, perlu dikembangkan melalui lensa pendekatan *Systems*-nya Auda. Apa yang dimaksud dengan ***pendekatan Systems***? Menurut Amin, dengan mengutip Auda,<sup>111</sup> *Systems* adalah disiplin baru yang independen, yang melibatkan sejumlah dan berbagai sub-disiplin. Teori *Systems* dan Analisis Sistemik adalah bagian tak terpisahkan dari tata kerja pendekatan *Systems*. Teori *Systems* adalah jenis lain dari pendekatan filsafat yang bercorak 'anti-modernism' (anti modernitas), yang mengkritik

---

<sup>107</sup> Auda, *Maqāsid asy-Syari'ah*, hlm. 120.

<sup>108</sup> Makalah ini disampaikan dalam *Seminar Nasional* "In Search for Contemporary Methods of the Qur'anic Interpretation", Sunan Kalijaga, 25 Pebruari 2012.

<sup>109</sup> Disampaikan dalam *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik sebagai Landasan Pengembangan Pendidikan Hukum*, di UII-Seri III, Yogyakarta, 12 April 2012.

<sup>110</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 29.

<sup>111</sup> Auda, *Maqāsid asy-Syari'ah*, hlm. xxvi.



modernitas dengan cara yang berbeda dari cara yang biasa digunakan oleh teori-teori post-modernitas. Konsep-konsep dasar yang biasa digunakan dalam pendekatan dan analisis *Systems* antara lain adalah melihat persoalan secara utuh (***wholeness***), selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan (***openness***), salingketerkaitan antar nilai-nilai (***interrelated-hierarchy***), melibatkan berbagai dimensi (***multidimensionality***), dan mengutamakan serta mendahulukan tujuan pokok (***purposefulness***). Masih terkait dengan *Systems* sebagai disiplin baru adalah apa yang disebut dengan *cognitive science*, yakni bahwa setiap konsep keilmuan apapun—keilmuan agama maupun non-agama—selalu melibatkan intervensi atau campur tangan kognisi manusia (***cognition***). Konsep-konsep seperti klasifikasi atau kategorisasi serta watak kognitif (*cognitive nature*) dari fiqih akan digunakan untuk mengembangkan konsep-konsep fundamental dari teori hukum (fiqih) Islam.<sup>112</sup>

Menurut Amin,<sup>113</sup> Jasser Auda menggunakan teori, pendekatan, dan analisis *Systems* untuk merumuskan kembali dan membangun epistemologi keilmuan Fiqih (Hukum Islam) di era global, setelah dengan cermat mengulas tiga (3) tahapan sejarah panjang pemikiran Fiqih Islam, era Tradisional, Modern, dan Post-modern. Dapat ditegaskan disini sekali lagi bahwa **tanpa melibatkan dan menggunakan ide-ide, pikiran-pikiran, hasil penelitian yang relevan dari disiplin ilmu yang lain, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, komunikasi dan sains pada umumnya, maka penelitian yang terkait dengan teori fundamental Fiqih akan tetap ‘terjebak’ dalam batas-batas literatur-literatur tradisional berikut manuskrip-manuskripnya, dan pemikiran Fiqih akan terus menerus “tertinggal” (*outdated*) dalam membangun basis teorinya dan praktik-praktik pelaksanaan hukum di lapangan dan praktik**

---

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 29.

**pendidikan agama Islam dalam kehidupan sehari-hari di tengah-tengah masyarakat multikultural-multireligi seperti di era global sekarang ini.** Oleh karenanya, upaya untuk membangun paradigma baru dan merekonstruksi epistemologi keilmuan Fiqih (Hukum Islam), terlebih-lebih lagi ilmu pendidikan Islam era sekarang, tidak bisa tidak kecuali dengan cara menggunakan pendekatan multidisipliner, interdisipliner, bahkan transdisipliner. Ahli fiqih atau hukum Islam dan tenaga pendidikan Islam kontemporer harus familiar dengan studi sosial dan sensitif dengan isu-isu humanities kontemporer secara lebih dekat lagi.<sup>114</sup>

Akan disinggung secara singkat 6 (enam) fitur ramuan epistemologi fiqih (hukum Islam) kontemporer, yang menggunakan pendekatan *Systems*. Enam (6) fitur ini dimaksudkan untuk mengukur dan sekaligus menjawab pertanyaan bagaimana *Maqāṣid asy-Syarī'ah* diperankan secara nyata dalam metode pengambilan fiqih (hukum Islam) dalam ber-*ijtihad* di era sekarang. Bagaimana kita dapat menggunakan **Filsafat *Systems* Islam (*Islamic Systems Philosophy*)** dalam teori dan praktik yuridis, dan bahkan dalam pendidikan agama (Islam) agar

---

<sup>114</sup> Bandingkan dengan Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London dan New York: I.B. Tauris and Co. Ltd., 2011), hlm. 62-4. Meskipun perubahan ada di mana-mana, termasuk pengetahuan manusia juga bergerak, tumbuh dan berkembang, namun seringkali dijumpai pemahaman dan keyakinan bahwa (pengetahuan) agama Islam adalah absolut (*absolute*), tidak dapat diubah (*immutable*) dan transendental. Pemahaman tentang pengetahuan agama (Islam) yang dianggap dan dipercayai tidak berubah, absolut sedemikian itulah yang sedang dikritisi para ilmuwan dan cerdik cendekia era sekarang, seperti pendapat Nidhal Guessoum berikut ini: “... *The next important issue is the need to engage the Islamic scholars in a serious dialogue and convince them that scientists have much to say on topics that have for too long remained the monopoly of the religious scholars and their discourse. While there is no doubt in people's minds that human knowledge evolves and grows, it is often understood that religions, especially Islam, are (is) absolute, immutable and transcendent principles, which are set in rigid frames of reference. But we know today that religions—and Islam is no exception—cannot afford to adopt a stationary attitude, lest they find themselves clashing with and overrun by modern knowledge, and religious principles appear more quaint and obsolete.*”

supaya pemikiran Fiqih (Hukum Islam) tetap dapat diperbarui (*renewable*) dan hidup (*a live*)? Bagaimana pendekatan *Systems* yang melibatkan *cognition, holism, openness, interrelated hierarchy, multidimensionality*, dan *purposefulness* dapat diaplikasikan dan dipraktikkan dalam pemikiran fiqih baru atau teori hukum Islam baru dan pendidikan intelektual Islam? Bagaimana kita dapat menemukan kekurangan-kekurangan yang melekat pada teori-teori Fiqih Klasik (*Tradisional*), *Modern*, dan *Post-modern* dalam pemikiran Fiqih (Hukum Islam) dan berupaya untuk menyempurnakan dan memperbaikinya? **Secara intelektual, upaya ini sangat penting artinya karena keberhasilan dan kegagalannya tidak hanya berakibat pada pola pembentukan pemikiran Fiqih dan praktik hukum Islam (*Syari'ah*) dalam masyarakat luas era sekarang, tetapi lebih dari itu. Ia akan berpengaruh secara langsung terhadap bangunan materi pendidikan dan pengajaran agama Islam di setiap lapis dan jenjangnya, rumusan teori, metode dan pendekatan, bahkan pada kurikulum, silabi dan literatur yang digunakan dalam perkuliahan jenjang S-1, S-2, dan S-3, baik di Pendidikan Islam, Ushuluddin, Hukum/Syari'ah, Dakwah, Budaya dan Sosial, bahkan fakultas sains di lingkungan UIN/IAIN/STAIN maupun di perguruan Tinggi Islam swasta dan perguruan tinggi umum lainnya. Pada gilirannya akan membentuk dan mengubah pola pikir para pemimpin komunitas Muslim dan pola hubungan sosial-kemasyarakatan secara luas dalam kehidupan masyarakat Muslim penggunanya.**<sup>115</sup>

Menurut Amin, istilah “epistemologi” seringkali terlalu abstrak bagi budaya akademik yang kurang memahami pentingnya filsafat untuk studi dan pengembangan keilmuan. Untuk menyederhanakannya, Amin pernah menulis kerangka dan item-item pola pikir epistemologis dalam pemikiran Islam. Dengan cara meringkas uraian Muhammad Abid al-Jabiri dalam bukunya *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirāsah Taḥlīliyyah*

---

<sup>115</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 31.

*Naqdiyyah li Nuzūmi al-Ma'rifaḥ fi Ṣaqāfah al-'Arabiyyah*, Amin meringkasnya menjadi 10 item, yaitu origin (asal-asul), metode (proses dan prosedur berpikir), pendekatan (*approach*), kerangka teori (*theoretical framework*), fungsi dan peran akal, tipe argumen dalam berkomunikasi, tolak ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, kelompok ilmu pendukung dan hubungan antara subjek dan objek.<sup>116</sup> Dengan cara yang lain, Jasser Auda ingin menjelaskan problem epistemologi (fiqih) hukum Islam dalam 6 fitur yang akan dibahas secara singkat berikut ini. Keenam fitur jaringan *System* berpikir inilah yang membentuk, mengubah, menyempurnakan pola berpikir dalam Fiqih (Hukum Islam) dan dalam bentuk aplikasinya dalam dunia pendidikan agama Islam di era perubahan sosial yang sangat dahsyat sekarang ini.

Berikut ini enam fitur jaringan *System* berpikir dalam merekonstruksi nalar Fiqih (Hukum Islam), yaitu:<sup>117</sup> **1. Kognisi (*cognitive nature*)** dari fiqih (hukum Islam). Berdasarkan perspektif teologi Islam, *fiqh* adalah hasil penalaran dan refleksi (*ijtihad*) manusia terhadap *naṣṣ* (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Para ahli *fiqh* bersepakat bahwa Allah tidak boleh disebut *sebagai faqih (jurist atau lawyer)*, karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, *fiqh* merupakan bagian dari kognisi manusia atau *a matter of human cognition (idrāk)* dan pemahaman (*fahm*). Meminjam istilah yang digunakan oleh Ibn Taimiyyah, bahwasanya hukum *fiqh* selama ini adalah merupakan pemahaman atau hasil bentukan kognisi dari para ahli agama atau *fuqaha (fī z̤ihni al-faqīh)*. Dengan demikian, sangat dimungkinkan memiliki kelemahan dan kekurangan. Dalam khazanah filsafat ilmu kontemporer, menurut Amin, hal-hal yang terkait dengan isu ini dikenal dengan istilah *the*

<sup>116</sup> M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ab*, No. 39, Tahun 2001, hlm. 27; *Islamic Studies*, hlm. 215-6.

<sup>117</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syari'ah*, hlm. 46.

*fallibility* atau *the corrigibility of knowledge*<sup>118</sup> (ilmu pengetahuan apapun, termasuk di dalamnya konsepsi dan teori keilmuan keagamaan yang disusun oleh para cerdik pandai [*fuqahā; ‘ulamā*] dapat saja mengalami kesalahan dan ketidaktepatan). Sebagai konsekwensinya, pemahaman *fiqh* pada era tertentu dan tingkat capaian pendidikan manusia era tertentu serta perkembangan ilmu pengetahuan era tertentu dapat diperdebatkan dan dapat diubah ke arah yang lebih tepat dan lebih baik (*qabīlun li an-niqāṣ wa at-tagyīr*), kata Mohammad Arkoun, seperti yang sering dikutip oleh Amin dalam berberapa tulisannya.<sup>119</sup> Gambaran atau fitur *cognitive nature of Islamic Law* ini penting untuk memvalidasi kebutuhan terhadap suatu pemahaman yang pluralistik bagi seluruh *mazhab fiqh*.<sup>120</sup> Amin sendiri kemudian membedakan antara istilah *uṣūl ad-dīn* (struktur fundamental keberagaman manusia pada umumnya) di satu sisi dan *uṣūl al-mazāhib* (dasar-dasar pemikiran sekte, mazhab, kelompok, organisasi keagamaan dalam masyarakat) di lain pihak.<sup>121</sup> Semestinya keduanya berjumpa dan berdialektika secara damai dalam

---

<sup>118</sup> Dalam pengamatan Amin, sudah barang tentu belum tentu benar, karena masih harus dibuktikan dengan penelitian yang mendalam di lapangan, bahwasannya mata kuliah dan diskusi filsafat ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), apalagi di lingkungan di Perguruan Tinggi Umum (PTU), belum pernah bersentuhan dengan sungguh-sungguh bangunan keilmuan ilmu-ilmu agama (Islam). Seolah-olah, para dosen dan guru agama menganggap bahwa ilmu-ilmu agama Islam hanyalah doktrin/dogma yang tidak dapat disentuh, dan melupakan kenyataan bahwasannya ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu-ilmu yang disusun dan dikonstruksi oleh akal pikiran manusia Muslim pada zamannya. Alasan yang biasa diungkapkan oleh para dosen filsafat ilmu—jika ditanya mahasiswa—jawabannya karena mereka tidak mengenal apalagi menguasai ilmu-ilmu keagamaan Islam. Dan begitu pula sebaliknya, para guru dan dosen agama di Perguruan Tinggi Agama maupun Umum tidak mengenal dengan baik/profesional tentang filsafat ilmu, lebih-lebih filsafat ilmu yang dikaitkan langsung dengan diskusi keagamaan (Islam). Tentang konsep *The corrigibility of knowledge*, lihat Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (New York: MacMillan Publishing CO, Inc, 1981), hlm. 31-34.

<sup>119</sup> M. Amin Abdauallah, “Kata Pengantar: Studi Agama Era Post-Positivisme (Implikasi bagi Dialog Antaragama”, dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Bentang, 2000), hlm. iii.

<sup>120</sup> Auda, *Maqāsid asy-Syarī’ah*, hlm. 46.

<sup>121</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 6.

dunia pemikiran dan batin manusia yang paling dalam, tanpa campur tangan eksternal yang menekan perjumpaan antara keduanya secara damai. Masih jauh dari upaya ke arah pengembangan menuju ke Dialog dan Integrasi antara keduanya.<sup>122</sup> Dalam bahasa Minhaji, barangkali *uṣūl ad-dīn* ini identik dengan syari'ah yang sakral, dan *uṣūl al-maṣāhib* identik dengan fiqh yang profan.<sup>123</sup>

Dengan demikian, *fiqh* merupakan persepsi dan interpretasi seseorang, sekumpulan orang atau kelompok, yang bersifat 'subjektif'. 'Subjektif' di sini tidak saja berarti hanya terbatas pada 'individu-individu', tetapi terlebih-lebih lagi adalah 'kelompok', 'golongan', 'mazhab', organisasi sosial-keagamaan, bahkan organisasi sosial-politik, untuk tidak menyebut seluruh *al-firāq al-Islāmiyyah* (berbagai kelompok yang hidup di internal kehidupan umat Islam). Sayangnya, metode ijtihad *fiqh* yang sesungguhnya dikonstruksi dan dibuat oleh manusia, namun hasilnya seringkali dipersepsikan sebagai 'aturan Tuhan' Islam—men-sakralkan yang profan—yang tidak bisa diganggu gugat. **Sedangkan filsafat ilmu-ilmu keagamaan Islam dengan tegas menyatakan**

---

<sup>122</sup> Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau Amin tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, tidak terprogram dan terencana. Jika Ian G. Barbour memetakan ada 4 pola hubungan antara keduanya, yaitu Konflik, Independen, Dialog, dan Integrasi, maka yang banyak dijumpai sekarang, bahkan di perguruan tinggi sekalipun, adalah masih dalam tahapan Konflik atau paling maju adalah Independen. Belum sampai pada taraf Dialog apalagi Integrasi. Lebih lanjut Ian G Barbour, *Issues in Religion and Science* (New York: Harper Torchbooks, 1966), juga Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1987). Dalam pemikiran Islam yang sampai ke tanah air masih sangat jarang dilakukan. Upaya-upaya awal dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilā Falsafah al-'Ulūm: al-'Aqlāniyyah al-Mu'āṣirah wa Taṭawwur al-Fikr al-'Ilmi* (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2002); Mohammad Shahrur, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: tnp., 2000).

<sup>123</sup> Akh. Minhaji, "Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial", dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah* di Hadapan Rapat Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 25 September 2004.

**bahwa ayat-ayat al-Qur'an adalah wahyu—kluster ke-1 “spider web”—, tetapi interpretasi ulama atau *faqih*—kluster ke-3 “spider web”—terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu.**<sup>124</sup> Persepsi yang keliru ini seringkali memang dengan sengaja dipelihara dan dikukuhkan, demi melestarikan berbagai kepentingan sedikit orang, pemimpin atau organisasi yang “kuat” tertentu.<sup>125</sup>

**2. Utuh (*wholeness*;** saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada). Salah satu faktor yang mendorong Auda, sebagaimana yang dikutip oleh Amin,<sup>126</sup> menganggap penting komponen *wholeness* dalam pendekatan *systems*-nya adalah pengamatannya terhadap adanya kecenderungan beberapa ahli fiqh atau hukum Islam untuk membatasi pendekatan berpikrinya pada pendekatan yang bersifat *reduksionistic* dan *atomistic*, yang umum digunakan dalam *Uṣūl al-Fiqh*. Para ahli *Uṣūl al-Fiqh* terdahulu, khususnya ar-Rāzī, misalnya, telah menyadari hal itu. Hanya saja, kritik ar-Rāzī kepada kecenderungan *atomistic* ini hanya didasarkan pada adanya unsur ketidakpastian (*uncertainty*) sebagai hal yang berlawanan secara biner dengan kepastian (*certainty*) dalam pemikiran *fiqh*, tetapi belum sampai masuk ke persoalan ketidakpastian dalil tunggal yang didasarkan atas parsialitas dan atomisitas yang melatarbelakangi cara berpikir kausalitas.<sup>127</sup> **Sedangkan pada era sekarang ini, penelitian di bidang ilmu alam dan sosial telah bergeser secara luas dari ‘*piecemeal analysis*’, *classic***

---

<sup>124</sup> Bandingkan dengan pandangan Abdul Karim Soroush, cendekiawan dari Iran, yang dikutip Omit Safi dalam Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (Columbia: University of South Carolina, 2010), hlm. 75.

<sup>125</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah*, hlm. 193.

<sup>126</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 34.

<sup>127</sup> Para ahli Usul Fiqh terdahulu, seperti Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, telah mengingatkan dari dulu adanya kesulitan ini. Setidaknya ada 9 sebab yang mendasari ar-Rāzī berpendapat bahwa bukti yang berdasarkan pada bahasa (*linguistic evidence/ dalil al-khiṭāb*) dari sebuah *naṣṣ* hanyalah bersifat *probable* (*ẓānnī*). Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah*, hlm. 197-8.

*equations*, dan *logical statements*, menuju pada penjelasan seluruh fenomena dalam istilah-istilah yang bersifat *holistic systems*. Bahkan dalam fenomena fisik yang mendasar, seperti ruang/waktu dan badan (*body*)/pikiran (*mind*), tidak dapat dipisahkan secara empiris, menurut ilmu masa kini. Teori *systems* berpendapat bahwa setiap hubungan ‘sebab dan akibat’ hanyalah sebagai salah satu bagian dari keutuhan gambaran tentang realitas, dimana sejumlah hubungan akan menghasilkan properti baru yang muncul dan kemudian bergabung membentuk keutuhan (*whole*) yang lebih dari sekedar kumpulan dari bagian-bagian (*sum of the parts*). Menurut argumen teologi dan ‘rasional’, *hujjiyyah* (*juridical authority*) yang termasuk ‘*the holistic evidence*’ (*al-dalil al-kullī*) dinilai sebagai salah satu bagian dari *Uṣūl al-Fiqh* yang menurut para ahli *fiqh* (*jurists*), posisinya lebih unggul dibandingkan hukum yang bersifat tunggal dan parsial (*single and partial rulings*).<sup>128</sup>

Memasukkan pola dan tata berpikir holistik dan sistematis ke dalam dasar-dasar Fiqih dan pemahaman hukum Islam (*Uṣūl al-Fiqh*) akan sangat bermanfaat bagi filsafat Islam tentang hukum (*Islamic philosophy of law*) agar mampu mengembangkan horison berpikir dari yang semula hanya berdasar pada logika bahasa sebab-akibat (*‘illah*) ke arah horison berpikir yang lebih *holistic*, yaitu **pola pikir yang mampu mempertimbangkan, menjangkau dan mencakup hal-hal lain yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses berpikir sebab-akibat**.<sup>129</sup> Pendekatan *holistic* juga bermanfaat untuk Ilmu Fiqih agar dapat mengembangkan pola pikir bahasa kausalitasnya (*cause and effect*) ke arah pola pikir yang lebih *systematic*, termasuk bukti-bukti tentang pemahaman terhadap Tuhan. Implikasi penggunaan fitur *wholeness* dalam berpikir keagamaan Islam adalah seseorang harus memahami *naṣṣ* (al-Qur’an maupun Hadis)—kluster pertama “spider web”—secara lebih utuh (horizon keilmuan jaring laba-laba di kluster

<sup>128</sup> *Ibid.*, hlm. 46-7.

<sup>129</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 35.



2, 3, 4, dan 5), baik yang bersifat *juẓʿī* (*part*) maupun *kuḷlī* (*whole*) secara bersama-sama. Dalam hal ini, seorang dapat memanfaatkan metode *mauḍūʿī* atau biasa disebut dengan tafsir tematik agar mendapatkan pemahaman yang ‘relatif’ lebih utuh dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an. Dalam konteks ini, kurikulum **tematik-integratif** dapat diaplikasikan. Dengan kata lain, **tematik-integratif** itu senafas dengan fitur **wholeness** dalam salah satu prinsip Teori Sistem.

Para modernis Muslim akhir-akhir ini mengintrodusir aplikasi yang signifikan tentang prinsip **holistik** ini. Tafsir Hasan Turabi, misalnya, yang berjudul *Tafsīr at-Tauḥīdī* jelas-jelas memperlihatkan pendekatan holisme. Turabi menguraikan bahwa pendekatan kesatuan (*tauḥīdī*) atau *holistic* (*kuḷlī*) memerlukan sejumlah metodologi pada level yang berbeda-beda dan beragam. Pada *level bahasa* membutuhkan hubungan dengan bahasa al-Qur’an ketika bahasa penerima pesan-pesan al-Qur’an pada waktu wahyu diturunkan (teosentris). Pada *level pengetahuan manusia* membutuhkan sebuah pendekatan *holistic* untuk memahami dunia yang terlihat dan yang tidak terlihat dengan seluruh jumlah komponen yang banyak (antroposentris). Pada *level topik* membutuhkan hubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan tatanan dan urutan wahyu, selain untuk menerapkan pada kehidupan sehari-hari. Dalam bahasan ini termasuk membicarakan orang-orang yang tanpa memperhatikan ruang dan waktu. Ini juga membutuhkan kesatuan hukum dengan moralitas dan spiritualitas dalam satu pendekatan yang *holistik*.<sup>130</sup>

**3. Keterbukaan (Openness; Self-Renewal).** Teori *Systems* membedakan antara sistem ‘terbuka’ dan sistem ‘tertutup’. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Ini berlaku untuk organisme yang hidup, juga berlaku pada sistem apapun yang ingin *survive* (bertahan hidup). Sistem dalam Fiqih (Hukum Islam) seharusnya menjadi sistem yang terbuka (*open system*). Seluruh mazhab dan mayoritas ahli *fiqh*

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, hlm. 36.

selama berabad-abad telah setuju bahwa *ijtihad* itu sangat penting bagi fiqih (hukum Islam), karena *naṣṣ* itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas (*an-naṣṣūṣ mutanābiyah wa al-wāqī' gairu mutanābiyah; specific scripts are limited and events are unlimited*).<sup>131</sup> Akhirnya, metodologi *Uṣūl al-Fiqh* mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi kasus-kasus baru yang ditemui ketika berinteraksi dengan lingkungan. Mekanisme *qiyās, maṣlaḥah*, dan mengakomodasi tradisi (*i'tibār al-'urf*) adalah beberapa contohnya. Mekanisme-mekanisme seperti itu perlu lebih dikembangkan lagi dalam rangka memberi ruang fleksibilitas atau ruang gerak yang lebih elastis bagi Fiqih (Hukum Islam) agar dapat menghadapi lingkungan pada masa kini yang terus berubah secara cepat, termasuk perkembangan dari biologi ke bio-teknologi, penemuan DNA, dan begitu seterusnya. Tentang keterkaitan antara masalah fiqih dan DNA, misalnya, Amin memberikan contoh kasus berikut ini:<sup>132</sup>

“Kasus perbedaan keputusan Peradilan Agama versus keputusan Mahkamah Konstitusi di Indonesia tentang status keperdataan anak hasil perkawinan siri menegaskan perlunya ahli hukum agama mengetahui perkembangan sains. Karena tidak puas dengan keputusan peradilan agama tentang status anak hasil perkawinan sirinya dengan Moerdiono (almarhum), Machica Mochtar naik banding ke Mahkamah Konstitusi, Dalam amar keputusannya, Mahkamah konstitusi mengabulkan gugatannya dengan menegaskan bahwa anak hasil perkawinan siri adalah anak biologis laki-laki, dalam hal ini adalah Moerdiono berikut hak-hak keperdataan anak. Salah satu bahan pertimbangan Mahkamah Konstitusi adalah pertimbangan keadilan dalam mengambil keputusan yang berlandaskan *ilmu pengetahuan dan teknologi*, tidak cukup hanya berlandaskan kesepakatan sosiologi agama yang pernah terjadi sebelumnya, era pra-saintifik”.

Belum pula perlu mempertimbangkan bahwa masalah yang dihadapi minoritas Muslim di Barat adalah sangat berbeda dari masalah yang dihadapi mayoritas Muslim di negara-negara berpenduduk Muslim mayoritas di Timur. Menurut Amin,<sup>133</sup> **“Untuk konteks di tanah air,**

---

<sup>131</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 166.

<sup>132</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 36-37.

<sup>133</sup> *Ibid.*, hlm. 37.

fenomena sesat-menyesatkan di kalangan intern umat Islam sendiri juga memerlukan analisis keilmuan yang lebih integratif-interkonektif antara Fiqih di satu sisi, dan di sisi lain diperlukan masukan dan sentuhan keilmuan sosiologi, antropologi, dan sejarah. Ke depan jangan sampai muncul lagi anggapan, bahkan keyakinan bahwa “fatwa” (fatwa keagamaan) adalah *syai’un* (suatu hal) sedang *‘urf* (tindakan kekerasan/*violence*) yang timbul akibat keluarnya fatwa keagamaan tersebut adalah *syai’un akhār* (suatu hal yang lain)”. Oleh karenanya, mekanisme dan tingkat *keterbukaan keilmuan* ini merupakan fitur penting dan berguna untuk mengembangkan dan menganalisis secara kritis terhadap bangunan sistem berpikir Fiqih maupun sub-sub sistem keilmuan Islam yang berada dibawahnya. Para guru, dosen dan pendidik agama era kontemporer tidak ada alasan untuk tidak terlibat aktif dan memberi pandangan keagamaan yang mencerahkan secara keilmuan terhadap berbagai kasus sosial-keagamaan yang muncul di tengah masyarakat.<sup>134</sup>

Mekanisme *openness* dan *self-renewal* dalam hukum Islam sangat tergantung kepada dua hal, yaitu perubahan pandangan keagamaan para ahli hukum agama atau budaya berpikir mereka (*cognitive culture*) dan keterbukaan filosofis (*philosophical openness*). *Pertama, cognitive culture*. *Cognitive culture* adalah kerangka berpikir serta pemahaman manusia atas realitas. Dengan kerangka pikir tersebut manusia melihat dan berhubungan dengan dunia luar. Sebenarnya, istilah *al-‘urf* dalam teori hukum Islam, terkait erat dengan urusan bagaimana ‘hubungan dengan dunia luar’. **Maksud yang terkandung di belakang perlunya mempertimbangan ‘urf dalam hukum Islam adalah sebagai cara untuk mengakomodasi atau menerima lingkungan dan adat istiadat masyarakat yang berbeda dari masyarakat dan adat istiadat Arab. Sayangnya, implikasi praktis dari teori ‘urfini sangat terbatas dalam pemikiran Fiqih Islam. Banyak ahli hukum Islam**

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

yang tetap mengaitkannya hanya dengan adat istiadat Arab pada dua abad pertama atau ketiga sejarah Islam dan bahkan masih pada batas-batas wilayah politik, geografi, makanan, sumber-sumber ekonomi, sistem sosial, dan pandangan dunia mereka saat itu.<sup>135</sup>

Pandangan hidup keagamaan Islam era kontemporer pastinya berbeda dari pandangan hidup keagamaan era abad-abad terdahulu. **Ahli hukum agama (Islam) dan para pendidik agama era sekarang harus mempunyai kompetensi yang memadai dan dapat dipertanggungjawabkan secara sosial dan keilmuan.** Salah satu yang perlu dimilikinya sekarang adalah *mempunyai pandangan keilmuan yang luas*, karena metode penelitian (*scientific investigation*) adalah bagian dari *worldview* seseorang atau kelompok era sekarang. Seorang ahli fiqih yang tidak memiliki '*competent worldview*' pastinya tidak berkompoten pula untuk membuat, merumuskan apalagi mengeluarkan putusan-putusan keagamaan atau fatwa-fatwa *fiqh* yang tepat. Dengan tegas, untuk meningkatkan kualitas kompetensi para ahli fiqih, para ahli hukum Islam (*fuqaha*) dan para pendidik agama professional di era global sekarang, **Auda mengusulkan dimasukkan dan dikuasainya ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial.** Interaksi antara ilmu-ilmu agama Islam dan ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman adalah merupakan suatu keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar pada era sekarang.<sup>136</sup>

Amin sendiri mengakui bahwa lewat pintu pendekatan Sistemnya Auda ini, secara moral, ia mendapat dukungan landasan epistemologi keilmuan untuk mengokohkan pendekatan integrasi-interkoneksi yang pernah dicetuskannya pada akhir tahun 90-an. Amin mengatakan secara terus terang,<sup>137</sup> **“Tiba-tiba sekarang saya merasa**

---

<sup>135</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syari'ah*, hlm. 202.

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 39.

**mendapat dukungan moral dan basis landasan epistemologi keilmuan yang lebih kokoh, dibandingkan ketika saya menulis hal-hal seperti ini pada tahun 1997/1998**". Untuk lebih jelasnya, periksa tulisan Amin ketika mengambil program posdoktoral di McGill, berjudul: "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", *Al-Jami'ah*, No. 61, Th., 1998, h. 1-26. Artikel ini ditulis oleh Amin, khusus untuk mengantisipasi dan mempersiapkan konsep kerangka dasar keilmuan jika memang akan terjadi transformasi kelembagaan dan keilmuan dari IAIN ke UIN. Saat itu, IAIN Yogyakarta dan Jakarta memang sedang diminta BAPENAS untuk menulis proposal ke *Islamic Development Bank* (IDB). Tulisan ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: "*Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmi-ilmu Keislaman)*".<sup>138</sup>

*Kedua, self-renewal* lewat keterbukaan filosofis. Secara historis, tidak bisa dibantah bahwa mayoritas para sarjana Islam, khususnya yang terdidik lewat mazhab tradisional hukum Islam, menolak upaya apapun yang ingin menggunakan filsafat untuk mengembangkan hukum Islam atau keilmuan Islam pada umumnya. Banyak fatwa dikeluarkan melarang mempelajari dan mengajarkan filsafat pada dunia pendidikan Islam karena menurut mereka filsafat didasarkan pada sistem metafisika yang tidak Islami. Tuduhan murtad (*apostasy*) beredar dimana-mana. Misalnya, al-Ghazali (w. 1111 M), begitu juga al-Amidi (w. 1236 M) dan as-Subki (w. 1374 M) mempunyai pendapat yang sedikit berbeda tentang hal ini. Dia membedakan antara apa-apa yang **dapat** dipinjam dari non-Muslim (saat itu adalah tradisi keilmuan Yunani/Aristotle), yaitu hal-hal yang terkait dengan bidang metodologi "*abstract*

---

<sup>138</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 26-67. Juga Pokja Akademik, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum: Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Revisi 1 (Yogyakarta: Pokja Akademik Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006).

*tools*” dan apa yang **tidak dapat** dipinjam dari non-Muslim.<sup>139</sup> Sedangkan menurut Amin, terkait dengan pendapat Gazali tentang peran filsafat, “Orang lupa bahwa ketika al-Gazali menyerang konsepsi Metafisika Ibn Sina, sebenarnya bukan secara serta merta dia memvonis seluruh kajian filosofis. Logika, matematika, *natural sciences*, tidak ikut di serang. Bahkan, al-Gazali sendiri sangat menyayangkan adanya sikap *prejudice* kaum teolog (*kalām*) terhadap ilmu-ilmu ini, karena hal demikian akan melemahkan dan membahayakan agama itu sendiri. Memahami kritik al-Gazālī terhadap filsafat Ibn Sina (yang sebenarnya hanya ditujukan pada bagian metafisiknya) tanpa terkecuali adalah tidak benar. Terlebih-lebih memvonis salah—untuk tidak mengatakan *kufr*—terhadap kajian filsafat secara menyeluruh, dengan menggunakan kacamata penglihatan trauma historis”.<sup>140</sup> Auda menambahkan bahwa cara berpikir seperti itu mirip-mirip dengan fatwa kontemporer yang dikeluarkan oleh *Neo-Literalist* yang membolehkan mengambil atau meniru ilmu pengetahuan dari Barat yang terkait dengan “teknologi”, tetapi tidak boleh mengambil apalagi meniru ilmu-ilmu dari Barat yang terkait dengan *humanities* dan ilmu-ilmu sosial.<sup>141</sup>

Auda menyayangkan mengapa para ahli teori hukum Islam, dan para ahli fiqih sudah barang tentu, tidak mengambil manfaat dari sumbangan yang *genuine* yang diberikan para filosof Muslim kepada filsafat Yunani, khususnya, logika sebagai ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, Ibn Sina (w. 1037 M) menyumbangkan konsep pemikiran yang orisinal terhadap logika dengan cara merekonstruksi kembali teori Aristotele tentang Silogisme setelah membedakan kasus-kasus yang melibatkan

---

<sup>139</sup> Auda, *Maqāsid asy-Syari’ah*, hlm. 209.

<sup>140</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan*, terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1989), hlm. viii; W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Gazali* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1953); H. Lazarus Yafeh, “Philosophical Terms As A Criterion of Authenticity in the Writings of al-Gazali”, *Studia Islamica*, 25, 1966, hlm. 114.

<sup>141</sup> *Maqāsid asy-Syari’ah*, hlm. 209.

*dimensi waktu* yang berbeda (*time dependent*).<sup>142</sup> Sumbangan penambahan dimensi waktu terhadap standar derivasi silogistik Aristotle sangat dirasakan manfaatnya, dan sangat potensial untuk dimasukkan juga ke dalam struktur logika hukum Islam. Sumbangan orisinal lain yang diberikan oleh filosof Muslim tetapi tidak dimanfaatkan oleh para ahli hukum Islam adalah teori silogistik al-Farabi (w. 950 M) tentang *argumentasi induktif*. Cara berpikir induktif ini juga sangat penting untuk dimasukkan ke dalam cara berpikir hukum Islam. Sama halnya, kritik Ibn Hazm dan Ibn Taimiyyah terhadap logika Aristotle membuka babakan baru berkembangnya logika induktif J.S. Mill, namun sekali lagi hukum Islam dan Fiqih tidak dapat mengambil manfaat dan tidak menggunakannya dalam bangunan dasar cara berpikirnya. Juga sumbangan Ibn Rusyd. Metode Ibn Rusyd dalam memadukan akal dan wahyu, keterbukaan kepada orang dan kelompok lain (*the other*), penolakannya terhadap siapapun yang terburu-buru menuduh menyimpang atau murtad (*heresy*), dan ajakannya untuk menggunakan filsafat untuk memperbarui dan membangun cara berpikir, semuanya mempunyai pengaruh yang besar terhadap gerakan pembaruan dan modernisme Islam pada abad yang lalu. Sayangnya, kata Auda, Ibn Rusyd sendiri tidak begitu mendiskusikan hubungan antara pandangan-pandangannya dalam filsafat dan pandangannya dalam hukum Islam. Di atas segalanya, agar hukum Islam dapat memperbarui dirinya sendiri, adalah sangat perlu untuk mengadopsi sikap keterbukaan Ibn Rusyd terhadap semua penelitian filsafat (*philosophical investigation*) dan memperluas jangkauan radius keterbukaan ini ke wilayah teori-teori fundamental hukum Islam.<sup>143</sup>

**4. Hirarki saling terkait (*Interrelated Hierarchy*).** Menurut ilmu Kognisi (*cognitive science*), ada 2 (dua) alternasi teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu *feature-based*

---

<sup>142</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, "The Problem of Religion in Ibn Sina's Philosophy", dalam *al-Jami'ab*, No. 59, 1996, hlm. 155.

<sup>143</sup> Auda, *Maqāsid asy-Syarī'ah*, hlm. 210-11.

*categorisations*' dan '*concept-based categorisations*'. Auda lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan "concept" untuk diterapkan pada *Uṣul al-Fiqh*. Kelebihan '*concept-based categorisations*' adalah tergolong metode yang integratif dan sistematis. Selain itu, yang dimaksud 'concept' di sini tidak sekedar fitur benar atau salah, melainkan suatu kelompok yang memuat kriteria multi-dimensi, yang dapat mengkreasi sejumlah kategori secara simultan untuk sejumlah entitas-entitas yang sama.<sup>144</sup> Barangkali, dari semua fitur-fitur dalam pendekatan Sistem di atas, fitur ***interrelatedness*** inilah yang identik dengan istilah ***interconnectedness*** dalam pendekatan integrasi-Interkoneksi. Dengan kata lain, jika Amin menggunakan istilah 'interkoneksi', maka Auda menggunakan istilah 'interrelasi'. Bedanya, jika 'interrelasi'-nya Auda berbentuk hierarki, maka 'interkoneksi'-nya Amin berbentuk 'sirkularisasi'.

Salah satu implikasi dari fitur *interrelated-hierarchy* adalah, baik *darūriyyat*, *hajjiyyat* maupun *tahsīniyyat*, dinilai sama pentingnya. Lain halnya dengan klasifikasi asy-Syātibi (yang menganut *feature-based categorizations*), sehingga hirarkinya berifat kaku. Konsekwensinya, *hajjiyyat* dan *tahsīniyyat* selalu tunduk kepada *darūriyyat*. Contoh penerapan fitur *interrelated-hierarchy* adalah baik shalat (*darūriyyat*), olah raga (*hajjiyyat*) maupun rekreasi (*tahsīniyyat*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan. Begitu juga hubungan antara *general maqāṣid*, *partial maqāṣid* dan *special maqāṣid* adalah *interrelated-hierarchy*, bukannya *separated-hierarchy*

**5. Multi-dimensionalitas (*Multi-dimensionality*)**. Dalam terminologi teori *Systems*, dimensionalitas memiliki dua sisi, yaitu, '*rank*' dan '*level*'. '*Rank*' menunjuk pada sejumlah dimensi yang terkait dengan 'ruang', sedang '*Level*' menunjuk pada sejumlah kemungkinan tingkatan atau 'intensitas' dalam satu dimensi. Cara berpikir pada umumnya dan berpikir keagamaan khususnya, seringkali dijumpai bahwa fenomena dan ide diungkapkan dengan istilah yang bersifat dikhotomis, bahkan berlawanan (*opposite*), seperti agama/ilmu, fisika/metafisika, *mind/*

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, hlm. 48-49.



*matter*, empiris/rasional, deduktif/induktif, realis/nominalis, universal/partikular, kolektif/individual, teleologis/deontologis, objektif/subjektif, dan begitu seterusnya. Berpikir dikotomis seperti itu sebenarnya hanya merepresentasikan satu tingkat aras berpikir saja (*one-rank thinking*), karena hanya memperhatikan pada satu faktor saja. Padahal pada masing-masing pasangan di atas, dapat dilihat saling melengkapi (*complementary*)—Kuntowijoyo menyebutnya dengan istilah ‘oposisi biner **ekuilibrium**<sup>145</sup>—. Contoh, agama dan ilmu dalam penglihatan awam bisa jadi terlihat kontradiksi, dan ada kecenderungan meletakkan agama atau wahyu ilahi sebagai lebih sentral atau lebih penting, akan tetapi jika dilihat dari dimensi lain, keduanya dapat saling melengkapi dalam upaya manusia untuk mencapai kebahagiaan atau jika dilihat dari upaya manusia untuk menjelaskan asal mula kehidupan, dan begitu seterusnya. Begitu juga *mind* dan *matter* dapat dilihat sebagai dua hal yang berlawanan dalam hubungannya dengan data-data *sensual*, tetapi keduanya dapat dilihat saling melengkapi jika dilihat dari sudut pandang teori-teori kognisi atau ilmu tentang kerja otak dan intelegensi buatan (*artificial intelligence*). Dari uraian ini, tampak bahwa cara berpikir manusia seringkali terjebak pada pilhan-pilihan palsu yang bersifat biner (konflik), seperti pasti/tidak pasti, *qaṭʿī/zannī*, menang/kalah, hitam/putih, tinggi/rendah, baik/buruk, dan begitu seterusnya.<sup>146</sup>

Analisis Sistemik memperlihatkan bahwa pola pikir Fiqih dan mazhab tradisional hukum Islam seringkali terjebak pada pola berpikir satu dimensi berpikir (*one-dimensional*) dan pemikiran oposisi biner (bukan ekuilibrium biner). Metode *one-dimensional* hanya terfokus pada

---

<sup>145</sup> Pertentangan antara kepentingan Tuhan dengan kepentingan manusia, badan dengan ruh, lahir dengan batin, dunia dengan akhirat, laki-laki dengan perempuan, orang kaya dan miskin, dan sebagainya adalah jenis pertentangan yang menghasilkan **ekuilibrium**. Sementara itu, ada pertentangan antar struktur yang menghasilkan **konflik**, karenanya orang harus memilih salah satu, seperti pertentangan antara Tuhan versus setan, mukmin versus kafir, dan sebagainya. Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 34.

<sup>146</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syarīʿah*, hlm. 50.

satu faktor yang terdapat dalam satu kasus. Oleh karena itu, sebagian besar fatwa-fatwa yang dikeluarkan hanya berdasarkan satu dalil saja. Sering diistilahkan dengan *dalil al-mas'alab* (*the evidence of case*), meskipun sebenarnya selalu terbuka variasi dalil yang bermacam-macam (*adillah*) yang dapat diterapkan pada kasus yang sama dan menghasilkan keputusan hukum yang berbeda. Hal yang sangat penting untuk dipahami dalam kaitan ini adalah bagaimana mendudukan *na'iy*. **Sebenarnya konsep *qat'i*, misalnya, yang merumuskan adalah ulama tradisional berdasarkan *dugaan* mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai 'kebenaran pasti'. Saat sekarang ini, untuk mengukur dan memvalidasi "kebenaran" hendaknya diukur dengan ukuran apakah ditemukan bukti pendukung atau tidak? Semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuatlah tingkat 'kebenaran pastinya' (*the principle of evidentialism*). Sedang Khaled Abou al-Fadl, sebagaimana dikutip oleh Amin,<sup>147</sup> menegaskan perlunya 4 (empat) basis asumsi dasar untuk memvalidasi kesahihan pemikiran dan tindakan keagamaan di tengah perubahan sosial yang dahsyat di era globalisasi yaitu: asumsi dasar **berbasis iman, nilai, metode, dan berbasis akal**.<sup>148</sup>**

Kontradiksi yang sepertinya ada hanyalah ada pada segi *bahasa*, bukan pada segi *logika* yang selalu dikaitkan dengan waktu saat teks dirumuskan. Jika cara pandang ini dipakai, maka yang menjadi acuan adalah apakah 'secara substansi' terdapat pertentangan atau tidak dalam teks-teks tersebut? Oleh karenanya, **sangat penting mempertimbangkan dan melibatkan aspek historis-sosiologis dan ekonomis dalam menyikapi permasalahan *ta'aruf al-adillah*, dan lebih-lebih persoalan sosial-ekonomi dalam hubungannya dengan agama, yang jauh lebih kompleks. Menurut Jasser, untuk mengatasi problematika ini, para ulama *fiqh* kontemporer seharusnya**

<sup>147</sup> Abdullah, *Pendekatan Hermeneutik*, hlm. xiii.

<sup>148</sup> Abu el-Fadl, *Speaking in God's Name*, hlm. 63, 64, 133, dan 172.

menggunakan kerangka pikir *Maqāṣid*, yaitu mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan tidak sekedar menganggap satu teks bertentangan dengan teks yang lain, kemudian dihapus, ditunda atau diberhentikan (*mauquf*). Sebab, bagaimana mungkin firman-firman Allah yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan? Membenarkan permasalahan *ta'arud*, justru akan merendahkan dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna.<sup>149</sup>

Konsep *naskh* dan *tarjih* hanyalah menambah beban ketidakfleksibelan atau kekakuan dalam hukum Islam. Refleksi mendalam tentang kedua pasang ayat atau periwayatan yang dianggap bertentangan menunjukkan bahwasannya ketidaksepakatan dalam pemahaman dapat saja disebabkan karena perbedaan di seputar lingkungan atau keadaan yang mengitari periwayatan tersebut, seperti situasi perang dan damai, kemiskinan dan kemakmuran, kehidupan desa dan kota, musim panas dan musim dingin, sakit dan sehat, tua dan muda, tingkat literasi dan pendidikan masyarakat dan seterusnya. Oleh karenanya, perintah atau anjuran al-Qur'an atau tindakan dan keputusan nabi, sebagaimana diceriterakan oleh para pengamat dan pemerhatinya, dapat diduga sangat mungkin dapat berbeda-beda antara yang satu dan lainnya. **Ketidakmampuan para ahli fiqih, ahli hukum Islam, ahli tafsir, ahli hadis dan sudah barang tentu termasuk umumnya para pendidik, dosen dan guru agama Islam melakukan kon-**

---

<sup>149</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah*, hlm. 216. Persoalan yang sama juga dihadapi oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im ketika membahas problematika *an-nāsikh* dan *al-mansūkh*, antara ayat-ayat yang diturunkan di Madinah (Madaniyyah) dan ayat-ayat yang diturunkan di Makkah (Makkiyyah). Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa ayat-ayat yang turun belakangan (Madaniyyah) menghapus ayat-ayat yang turun terlebih dulu (Makkiyyah). An-Naim tidak sependapat dengan cara berpikir seperti itu. Dia memilih menggunakan istilah 'menunda', dan bukannya 'menghapus'. Baik istilah 'menunda' dan lebih-lebih 'menghapus' memang sangat problematik bagi Jasser Auda. Lebih lanjut Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1996).

tekstualisasi pasti akan berdampak langsung pada pembatasan fleksibilitas (*lack of contextualisation limits flexibility*). Sebagai contoh, menghapus atau tidak mempedulikan bukti-bukti yang biasa ada dalam konteks kehidupan yang damai, demi untuk mendahulukan atau memprioritaskan bukti-bukti yang ada dalam situasi perang, dibarengi dengan penggunaan metode literal, secara otomatis akan membatasi kemampuan para *Fuqaha* dan para pendidik agama Islam (*Mudarrisūn*) untuk menanggapi kedua konteks tersebut secara proporsional.<sup>150</sup> Jika cara berpikir ini digabungkan pula dengan metode berpikir yang memisahkan segala sesuatu secara biner secara ketat pula, maka hasil yang diperoleh adalah kesimpulan bahwa kebijakan dan aturan khusus yang sesungguhnya dimaksudkan hanya berlaku pada situasi dan kondisi tertentu saja akan dibuat menjadi universal dan berlaku selamanya.<sup>151</sup>

Auda, kata Amin,<sup>152</sup> kemudian mengajak para pembacanya untuk secara sungguh-sungguh mulai mempertimbangkan dan menggunakan **pendekatan kritis** dan **multi-dimensi** terhadap teori fiqih dan hukum Islam di era kontemporer, agar supaya terhindar dari pandangan yang bercorak reduksionistik serta pemikiran klasifikatoris secara biner. Hanya dengan cara seperti itu, para pembaca dan pemerhati

---

<sup>150</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 44.

<sup>151</sup> Auda, *Maqāsid asy-Syarī'ah*, hlm. 222. Uraian Auda ini mengingatkan kembali bagaimana Fazlur Rahman mengusulkan metode tafsir al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan *double movement* (pendekatan bolak-balik) antara sisi *Ideal-moral* al-Qur'an—yang berdimensi universal—dan sisi *legal-specific*—yang dipraktikkan oleh umat Islam pada era atau periode waktu tertentu, supaya para pembaca *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an tidak mudah terjatuh pada hanya satu sisi *legal-specific*, yang bersifat partial dan atomistik, dan kehilangan horison berpikir yang bermuatan *ideal-moral*, yang berlaku secara universal. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5-7. Lihat juga, M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002).

<sup>152</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 44.

pemikiran fiqih dan hukum Islam akan sadar bahwa hukum Islam sesungguhnya melibatkan banyak dimensi, antara lain sumber-sumber (*sources*), asal-usul kebahasaan (*linguistic derivations*), metode berpikir, aliran-aliran atau mazhab-mazhab berpikir, harus ditambah pula dimensi budaya dan sejarah, atau ruang dan waktu. Jika segmen-segmen tadi yang tidak terhubung dengan baik, maka ia tidak akan dapat membentuk gambaran pemikiran fiqih dan realitas hukum Islam yang utuh, kecuali jika kita mampu menjelaskannya kembali lewat skema keterhubungan yang sistemik dan keterhubungan secara struktural antar berbagai segmen tersebut. Auda berkeyakinan bahwa pendekatan yang kritis, multi-dimensi, berpikir berbasiskan sistem serta berorientasi kepada tujuan akan mampu memberi jawaban kerangka berpikir filosofis yang memadai untuk keperluan analisis serta pengembangan teori hukum Islam, teori pendidikan Islam kontemporer melebihi yang ditawarkan oleh kalangan post-modernis yang dilihatnya masih sedikit berbau oposisi biner, reduksionis dan *uni-dimensional*.<sup>153</sup>

**6. Mengacu Tujuan Utama (*Purposefulness/Maqāṣid-based approach*).** Kelima fitur yang dijelaskan di depan, yaitu kognisi (*cognitive nature*), utuh (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), hubungan hirarkis yang saling terkait (*interrelated hierarchy*), multidimensi (*multidimensionality*), dan sekarang ditambah *purposefulness* sangatlah saling berkaitankelindan, saling berhubungan satu dan lainnya. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan yang lain. Tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lain. Kalau saling terlepas, maka bukan pendekatan *Systems* namanya. Namun demikian, benang merah dan *common link*-nya ada pada *purposefulness/maqāṣid*. **Teori Maqāṣid menjadi projek kontemporer untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam. Teori Maqāṣid bertemu dengan standar basis metodologi yang penting, yaitu asas rasionalitas (*rationality*), asas manfaat (*utility*), asas keadilan (*justice*), dan asas**

---

<sup>153</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah*, hlm. 226-7.

**moralitas (morality).** Diharapkan upaya ini akan memberi kontribusi untuk pengembangan pemikiran fiqih yang akan berdampak langsung pada pemikiran pendidikan Islam dan dapat pula menunjukkan beberapa kekurangannya (*inadequacies*)-nya.<sup>154</sup>

Ada pertanyaan yang perlu diajukan. Mengapa prinsip *Maqāṣid* tidak begitu populer di lingkungan *Uṣūl al-Fiqh* dan hukum Islam pada umumnya? Menurut Auda, mungkin *Uṣūl al-Fiqh*, sesuai dengan era perkembangan awalnya, masih dipengaruhi oleh pola pikir prinsip kausalitas ala filsafat Yunani. Implikasi dari ekspresi atau istilah yang digunakan teks/*naṣṣ* tidak memasukkan *a purpose implication (dilālāh al-maqṣid)*. Ekspresi atau ungkapan yang jelas (Imam Hanafi menyebutnya *ibārāh*; Imam Syafi'i menyebutnya *ṣarīḥ*), yaitu jenis pembacaan langsung terhadap *naṣṣ* diberikan prioritas melebihi bentuk-bentuk ekspresi lainnya. Pembacaan seperti ini meniscayakan bentuk pemahaman yang literal (*literal meaning*) dalam bentuk *mubkam*, *naṣṣ* dan *ẓābir*. Sedangkan ekspresi *maqṣid (purpose)* hanya mungkin diperoleh pada salah satu dari kategori "non clear", dengan menggunakan istilah-istilah seperti *iqtiḍā'*, *isyārah* atau *mufassar* ataupun *ilma'*. Tipe-tipe terma seperti ini kurang otoritasnya (*lack of juridical authority*), karena bersifat *uncertainty (ẓanniyyah)*.<sup>155</sup>

Bagaimana hubungan antara ke enam fitur tersebut? Keenam fitur tersebut membentuk satu keutuhan yang tidak dapat terpisah antara yang satu dan lainnya. Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun fungsi dan peran masing tersebut terhimpun menjadi satu keutuhan *Systems* berpikir keagamaan (Islam). Jika masing-masing fitur tidak saling terkait atau terpisah antara satu dan lainnya, maka tidaklah dapat disebut sebagai satu kesatuan *Systems*. **Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan peran-nya sendiri-sendiri, tetapi saling terkait. Tidak terlepas sendiri-sendiri. Peran dan fungsi masing-masing item fitur tersebut antara lain seperti me-**

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, hlm. 228.

<sup>155</sup> *Ibid.*

*ngendalikan, mengarahkan, mengkritik, mempertanyakan, mengoreksi, memperbaiki, mengontrol, mengerem, mempercepat, menghidupkan, memberi penerangan, membelokkan, memberhentikan dan begitu seterusnya. Tujuan utama (Maqāsid Syari'ah) utamanya adalah bagaimana keutuhan peran dan fungsi fitur-fitur tadi dapat mengantarkan penggunaannya selamat sampai tujuan, tanpa harus menimbulkan kerusakan di tengah jalan dan melukai pengguna jalan yang lain.*

Untuk menjelaskan bagaimana pendekatan Sistem ini beroperasi, Amin kemudian menggunakan pengibaratian seperti ‘sebuah kendaraan bermotor’. Menurut Amin, “Ibarat sebuah kendaraan bermotor (pesawat, mobil, sepeda motor), bahkan sepeda onthel sekalipun, tujuan utama dibuatnya alat (transportasi) tersebut—baca: dalam hal ini adalah agama—adalah untuk mengantarkan penggunaannya dan pemeluk agama sampai tujuan dengan selamat, tanpa harus menabrak pagar jalan kiri kanan yang pekarangannya dimiliki oleh orang lain. Jika tidak dapat mengantarkan penggunaannya sampai tujuan dengan selamat, atau selamat tetapi sambil menabrak pagar tetangga, maka kendaraan tersebut perlu masuk bengkel terlebih dahulu, untuk diperbaiki. Untuk sampai ke tujuan dengan selamat, kendaraan tersebut dilengkapi berbagai alat yang berfungsi secara sinergis (rem, stang, rantai, gear, berko/lampu, tempat duduk (sadel), bensin, oli, mesin, roda dan begitu seterusnya). Masing-masing alat atau fitur-fitur tersebut perlu dirawat dan dipelihara, di chek secara rutin berfungsi atau tidaknya alat-alat tersebut. Semua alat tersebut mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun semuanya membentuk satu kesatuan sistem sehingga secara sinergis dapat berfungsi sebagai alat transportasi yang dapat mengantarkan penggunaannya sampai ke tujuan dengan selamat”.<sup>156</sup>

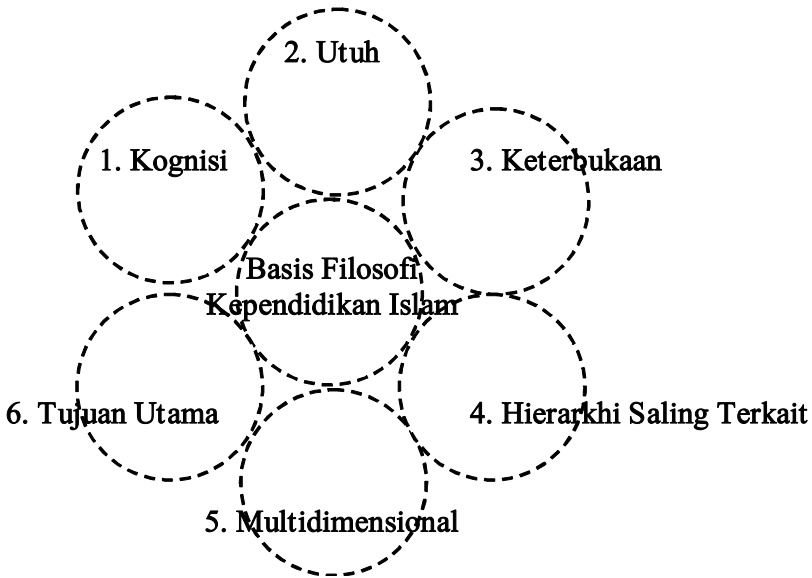
---

<sup>156</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 50.

Begitu pula hubungan antara keenam fitur yang dirumuskan Auda di atas, yaitu kognisi (*cognition*; pemahaman dan pendidikan keagamaan Islam selalu terkait dengan kemampuan akal pikiran manusia dalam memahami dan melakukan interpretasi); utuh (*wholeness*; kehidupan beragama Islam sangat kompleks, perlu dipahami secara utuh, baik bahasa (teks), teologi, sosial, politik, budaya, seni, hukum, sains, dan membaca al-Qur'an dan al-hadis juga perlu utuh, tidak secara selektif dan terpotong-potong sesuai dengan kepentingan mazhab atau kelompok tertentu; terbuka (*openness*; pengetahuan hukum dan pendidikan Islam tidak boleh tertutup, perlu membuka diri secara keilmuan, tidak eksklusif secara keilmuan, tidak hanya bersandar pada teks, tetapi juga pada konteks, mampu memperbaiki diri dari dalam); hierarki yang saling terkait (*interrelated hierarchy*), pemahaman keagamaan perlu saling mengaitkan antara tujuan umum (*general maqāṣid*), bagian (*partial maqāṣid*) dan tujuan khusus (*specific maqāṣid*) dari agama, bukan sekedar hanya mendahulukan skala prioritas; multidimensionalitas (*multi-dimensionality*; pemahaman dan penentuan hukum keagamaan (Islam) memerlukan pertimbangan dan pemahaman yang menyangkut banyak dimensi, tidak cukup hanya lewat pemahaman yang bercorak biner, *black and white*, *dār al-Islām* dan *dār al-Harb*, dan selalu mengacu pada tujuan utamanya (*purposefulness*). Masing-masing fitur mempunyai peran dan fungsinya sendiri-sendiri, namun membentuk jaringan (*network*) pemahaman yang rapi sekaligus kompleks. Masing-masing fitur dapat berperan dan berfungsi sendiri-sendiri dan juga berfungsi dalam kaitannya dengan fitur yang lain, baik berfungsi sebagai pengingat, perbaikan, penyempurna, pelengkap, pengoreksi, pengkritik dan begitu seterusnya. Semuanya membentuk satu kesatuan *systems* berpikir keagamaan dan kependidikan Islam yang utuh. Begitu salah memahami hubungan antara fitur yang satu dan lainnya, maka kesatuan *systems* pemahaman keagamaan Islam akan terganggu. Jika terganggu, maka proses pemahaman fiqh dan pemahaman (hukum) keagamaan (Islam) menjadi tidak jernih, untuk tidak menyebutnya berlawanan dengan perkembangan peradaban



manusia. Amin, dalam konteks pendidikan Islam, kemudian mencoba membuat ‘model’ keterkaitan antar unsur dalam pendekatan Sistemnya Auda seperti berikut:<sup>157</sup>



Gambar 502

Akhirnya, dengan menggunakan pendekatan dan analisis *Systems*, Auda sampailah kepada usulan dan sekaligus kesimpulan yang mendasar dalam rangka merespon tantangan dan tuntutan pendidikan agama era global sekarang, yaitu ketika umat Islam menjadi bagian tak terpisahkan dari penduduk dunia (*world citizenship*), dan bukannya hanya bagian dari penduduk lokal-regional, yang hanya memikirkan dunia lokal-keumatannya sendiri. Masyarakat Muslim kontemporer dimanapun berada sekarang, baik yang terikat dalam negara-bangsa maupun dalam bentuk kenegaraan yang lain, terikat dengan kesepakatan dan perjanjian-

<sup>157</sup> *Ibid.*, hlm. 84.

an-perjanjian internasional, khususnya setelah terbentuknya badan dunia seperti Persyarikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dengan berbagai urusan sejak dari urusan kesehatan dunia (WHO), pangan-pertanian (FAO), pendidikan dan kebudayaan (UNESCO), perdagangan (WTO), keamanan (Dewan Keamanan PBB), perburuan (ILO), perubahan iklim (*climate change*) dunia dan masih banyak yang lain. Hukum-hukum yang berlaku di berbagai daerah lokal dan regional pun akhirnya bersinggungan dan berjumpa dan berdialog dengan hukum-hukum internasional. Salah satu isu kontemporer yang dihadapi umat Islam sekarang ini adalah tentang hak-hak asasi manusia (HAM). Sebagian umat Islam tidak dapat menerimanya sepenuh hati, karena masih terikat—untuk tidak menyebutnya terbelenggu—dengan konsep *Maqāṣid Syarī'ah* yang lama, sedang sebagian besar yang lain menerimanya.<sup>158</sup> Dalam upaya menjembatani gap antara pemahaman hukum Islam yang lama dengan hukum internasional yang disepakati oleh sebagian besar anggota PBB, maka Auda—setelah mendekomposisi teori hukum Islam Tradisional dengan memperbandingkannya dengan teori hukum Islam era Modern dan era Post-modern serta menggunakan kerangka analisis *Systems* yang rinci—mengusulkan perlunya pergeseran paradigma Teori *Maqāṣid* lama (Klasik) ke teori *Maqāṣid* yang baru. Pergeseran dari teori *Maqāṣid* lama ke teori *Maqāṣid* baru, berdasar atas pertimbangan secara serius perkembangan pemikiran dan pengalaman manusia (*human experience*) sebagai warga dunia. Berikut adalah usulannya:<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Pembahasan detail tentang hal ini dapat dijumpai dalam Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law* (Oxford dan New York: Oxford University Press, 2003).

<sup>159</sup> Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah*, hlm. 21-3.

Tabel 170

Pergeseran Paradigma Teori *Maqāṣid* Klasik menuju Kontemporer

No.	Teori <i>Maqasid</i> Klasik	Teori <i>Maqasid</i> Kontemporer
1.	Menjaga Keturunan ( <i>an-Nasl</i> )	Teori yang berorientasi kepada perlindungan keluarga; Kepedulian yang lebih terhadap institusi keluarga.
2.	Menjaga Akal ( <i>al-'Aql</i> )	Melipatgandakan pola pikir dan <i>research</i> ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan; menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak.
3.	Menjaga kehormatan; menjaga jiwa ( <i>al-'Ird</i> )	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia.
4.	Menjaga agama ( <i>ad-Din</i> )	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan kepercayaan.
5.	Menjaga harta ( <i>al-Māl</i> )	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.

Perubahan paradigma dan teori *Maqāṣid* yang lama ke teori *Maqāṣid* yang baru terletak pada titik tekan keduanya. Titik tekan *Maqāṣid* lama lebih pada **protection** (perlindungan) dan **preservation** (penjagaan; pelestarian) sedang teori *Maqāṣid* baru lebih menekankan pada **development** (pembangunan; pengembangan) dan **right** (hak-hak). Dalam upaya pengembangan konsep *Maqāṣid* pada era baru ini, yang membedakan Auda dari pemikir Muslim kontemporer yang lain dalam upaya mereka mengembangkan konsep *Maqāṣid* pada era sekarang adalah diajukannya konsep '*human development*' sebagai target utama dari *maṣlahah* (*public interest*) masa kini; *maṣlahah* inilah yang mestinya menjadi sasaran dari *Maqāṣid asy-Syari'ah* untuk direalisasikan melalui hukum Islam yang komprehensif. Selanjutnya, realisasi dari *Maqāṣid* baru ini dapat dilihat dan dicek perkembangannya dari waktu ke waktu, diuji, dikontrol, diukur dan divalidasi melalui *human development index* dan *human development targets* yang dicanangkan dan

dirancang oleh badan dunia, seperti PBB maupun yang lain. Dengan begitu, kemajuan dan kesejahteraan umat Islam dari waktu ke waktu dapat diupayakan, diperjuangkan, diukur, dipantau dan dipertanggungjawabkan secara publik.

Setelah panjang lebar menjelaskan tentang rekonstruksi keilmuan fiqih dalam agama Islam dengan pendekatan Sistem-nya Auda, Amin kemudian menyatakan,<sup>160</sup> **“Kesatuan pemahaman aspek-aspek dan dimensi keberagamaan Islam yang menyangkut hukum, filsafat, sains, seni, pendidikan, dakwah, budaya, sosial, politik dan seterusnya perlu menjadi prioritas dalam upaya merekonstruksi paradigma dan menyusun ulang kurikulum dan silabi ilmu kependidikan Islam. Pendekatan *System* yang melibatkan 6 fitur Jasser Auda (kognisi, utuh, keterbukaan, hierarkhi saling terkait, multidimensionalitas, dan tujuan pokok) dapat dijadikan model basis kerangka dasar filosofis pendidikan agama Islam sedangkan 6 items pokok yang diajukan oleh Abdullah Saeed (perubahan dan reformasi substansial, *‘ulūmuddīn + pendidikan Barat [social sciences, natural sciences, and humanities]*, fresh ijtihad, perubahan sains direfleksikan dalam hukum Islam, tidak fanatik pada mazhab atau teologi tertentu, relasi harmonis dengan non-Muslim) dapat dijadikan acuan dasar tema-tema sentral materi pendidikan Islam era kontemporer. Corak hubungan antara basis filosofis (*form*) dan tema-tema sentral pendidikan Islam (materi), meminjam istilah Ian Barbour dan Rolston Holmes—adalah bercorak saling menembus (*semipermeable*)<sup>161</sup> dan masing-masing dapat saling mengoreksi, memvalidasi dan memverifikasi (*intersubjective testability*).<sup>162</sup> Akhirnya, para ahli agama dan ahli**

---

<sup>160</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 52-53.

<sup>161</sup> Holmes Rolston III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1987), hlm. 1.

<sup>162</sup> Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 182.

pendidik agama perlu mempunyai imajinasi kreatif (*creative imagination*) sehingga dengan modal itu akan mampu mendialogkan secara hidup dan segar ajaran-ajaran pokok agama Islam dengan berbagai masukan dan pertimbangan berbagai disiplin keilmuan, sehingga tidak mudah lagi terhalang oleh batas-batas dan blok-blok pembatas disiplin keilmuan yang dipahami secara rigid. Kesejahteraan dan kualitas hidup menjadi tujuan utama pendidikan agama Islam tanpa harus terkendala oleh hal-hal yang bukan esensi dan fundamental dalam beragama”. Terakhir, dalam rekonstruksi trilogi keilmuan agama Islam yang ketiga, yaitu Tasawuf, Amin menggunakan nalar Spiritualitas Sains-nya M. Fethulleh Gulen.

### 3. Dari (Akhlak) Tasawuf ke Spiritualitas Sains

Hubungan trilogi keilmuan agama Islam sebagaimana telah disebutkan di atas, yaitu antara kalam, fiqih, dan tasawuf, dalam salah satu ayat al-Qur’an, identik dengan hubungan trilogi antara iman, ilmu, dan amal.<sup>163</sup> Dalam perspektif Hadis, hubungan trilogi keilmuan agama Islam tersebut juga identik dengan hubungan trilogis antara Islam (Fiqih), Iman (Kalam), dan Ihsan (Tasawuf).<sup>164</sup> Oleh karenanya dapat dikatakan di sini, terkait dengan hubungan ketiganya, menurut Amin, dalam artikelnya tahun 1991 yang berjudul “*Tasawuf: Dimensi Batin*

---

<sup>163</sup> Q.S. al-Mujādalah (58): 11.

<sup>164</sup> Perawi Hadis, al-Bukhari menyatakan secara rinci apa yang disebut Iman, Islam, dan Ihsan sebagai berikut ini: Ada seorang datang kepada Rasulullah dan bertanya apa itu Islam. Nabi menjawab: “*Islam adalah kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah rasulullah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, puasa ramadhan, melakukan ibadah haji bagi yang mampu*”. Kemudian orang itu bertanya lagi tentang apa itu Iman. Rasul menjawab: “*Percaya kepada Allah, Malaikat-malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, Hari Akhir dan ketentuan-ketentuan baik dan buruk*”. Setelah itu, orang tersebut bertanya pula tentang apa itu Ihsan. Beliau menjawab: “*Hendaknya saudara menyembah Allah seperti saudara melihat-Nya, dan jika saudara tidak melihatnya, yakinkan bahwa Allah selalu melihat saudaranya*”. Muhammad al-Gazali, *al-Jāmi‘ al-‘Aḥqī min al-Islām* (Kairo: Dār ad-Da’wah, 1990), hlm. 21.

*Agama Islam*”, bahwa<sup>165</sup> “Sudah merupakan hukum sejarah keilmuan (*the history of science*), jika satu cabang ilmu telah berkembang menjadi satu disiplin tersendiri dengan tokoh-tokoh pendukung dan pencetusnya yang solid (*arkān Imān*: rukun **iman** menjadi bidang cakupan **teologi/kalam** dan filsafat: *arkān Islām* menjadi bidang garap **fiqih**-nya fuqaha dengan lembaga-lembaga seperti mufti, peradilan agama, dan sebagainya; dan **Ihsān** menjadi bidang garap **tasawuf**, yang kemudian dalam perkembangan selanjutnya menjadi kelompok-kelompok tarekat”. Jadi, secara “keagamaan”, hubungan trilogi yang dimaksud adalah antara Islam, Iman, dan Ihsan, sedangkan secara “keilmuan”, hubungan ini identik dengan Fiqih, Kalam, dan Tasawuf. Universitas Islam harus mampu “memekarkan” visi dan misi keagamaannya ke wilayah keilmuan, dengan cara mengembangkan ketiga keilmuan agama Islam tersebut. Menurut penulis, dari trilogi keilmuan agama Islam ini, Amin mencoba “memekarkan” Fiqih ke arah Hukum Islam Sistemik, “memekarkan” Kalam ke arah Teologi Progressif-Negosiatif dan Filsafat Etik, dan “memekarkan” Tasawuf ke arah Spiritualitas Sains. Fakultas “Islam” atau Fakultas “Fiqih” dengan demikian dapat direpresentasikan oleh Fakultas Syari’ah (dan Hukum); Fakultas “Iman” atau Fakultas “Kalam” dapat direpresentasikan oleh Fakultas Ushuluddin (dan Pemikiran Islam), dan Fakultas “Ihsan” atau Fakultas “Tasawuf” dapat direpresentasikan oleh Fakultas Adab (dan Ilmu Budaya)—Adab dalam arti Akhlak atau Etik—. Sedangkan posisi Fakultas Dakwah dan Komunikasi-nya adalah sebagai ‘juru bicara’ keagamaannya, dan Fakultas Ilmu Tarbiyah (dan Keguruan)-nya adalah sebagai ‘juru bicara’ keilmuannya.

Dengan mengutip pendapat M. Damami Zen, dosen tasawuf Fakultas Ushuluddin IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, Amin kemudian menjelaskan bahwa jika dipolakan secara garis besar, keadaan tasawuf

---

<sup>165</sup> Artikel ini pernah disampaikan dalam Forum Pengajian Bulanan Dosen dan Karyawan IKIP Muhammadiyah, Yogyakarta, 30 Agustus 1991. Dimuat dalam *al-Qalam*, IKIP Muhammadiyah, Yogyakarta, Desember 1991, hlm. 8; *Studi Agama*, hlm. 153.

di Indonesia ada 2 macam, yaitu: *pertama*, pola tasawuf yang berorientasi kepada kepuasan subjektif, yaitu seperti yang dilaksanakan di kalangan tarekat-tarekat; *kedua*, pola tasawuf yang berorientasi kepada kepuasan amal sosial.<sup>166</sup> Terhadap dua kecenderungan tasawuf ini, Amin kemudian ingin mencari ‘titik temu’ di antara keduanya. Menurut Amin,<sup>167</sup> “Pertanyaan kita adalah apakah ‘titik temu’ dari kedua pola itu yang akan diacu sebagai alternatif di kemudian hari? Jika ‘titik temu’ seperti itu dimungkinkan, maka di mana letak kepedulian *mutaṣawwif* (orang yang menjalani praktik-praktik tasawuf) dalam bidang ilmu pengetahuan baik dalam kapasitasnya sebagai ‘pencetus’ penemuan-penemuan baru maupun dalam kapasitasnya sebagai ‘kritikus’ ilmu pengetahuan”.

Untuk mengetahui posisi Amin terhadap proyek “pemekaran” tasawuf tersebut, yang penulis sebut dengan istilah antara ‘tasawuf subjektif’ dan ‘tasawuf objektif’, terlebih dahulu menarik mengutip pendapat Amin berikut ini, yang pernah dimuat di artikelnya tahun 1994 yang berjudul “*Rekonstruksi Spiritualitas Islam Menghadapi Kehidupan Modern Abad Ke-21*”, di mana dalam artikel ini Amin telah mencoba “memekarkan” tasawuf ke arah spiritualitas. Menurut Amin, “Dalam era modernitas sekarang ini, dunia spiritualitas sebenarnya tidak harus mempunyai keterkaitan atau konotasi dengan kelembagaan tarekat atau tasawuf dalam bentuknya yang lama. Menurut hemat penulis, dunia spiritualitas sekarang ini lebih terkait dengan pengalaman beragama (*religious experience*) yang sebagiannya dikaji dalam psikologi agama dan sebagian yang lain erat terkait dengan wilayah etika (*philosophic ethics*), untuk tidak mengatakan semata-mata hanya terkait dengan akhlak (*religious ethics*).”<sup>168</sup> Berdasarkan kutipan ini, menurut penulis, Amin

---

<sup>166</sup> Abdullah, *Tasawuf: Dimensi Batin Agama Islam*, hlm. 157.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Islam Menghadapi Kehidupan Modern Abad ke-21”, makalah *Pengajian Ramadhan*, BPK, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, dimuat dalam *Sabran*, Media Pengkajian dan Dakwah Islam, No. 1, Tahun VII, 1994, hlm. 8; *Studi Agama*, hlm. 162.

mencoba memekarkan tasawuf sebagai *religious ethics* ke arah spiritualitas (agama) yang menekankan *philosophic ethics*. Karena Amin berbicara tasawuf (studi Islam) dalam arti spiritualitas (agama) dalam konteks yang lebih luas (studi Agama), maka Amin dapat penulis sebut telah menawarkan model ‘tasawuf intersubjektif’, tidak hanya ‘tasawuf objektif’, apalagi ‘tasawuf subjektif’. Tasawuf Intersubjektif ini juga penulis sebut sebagai “Tasawuf Global”, bukan hanya Tasawuf Sosial (Tasawuf Objektif) ataupun Tasawuf Lokal (Tasawuf Subjektif). Tasawuf intersubjektif inilah barangkali yang dimaksud oleh Amin, pengaruh dari Gulen, dengan istilah “Spiritualitas Sains” itu.

Menurut penulis, salah seorang tokoh Sufi Muslim Indonesia yang telah mengembangkan model “Tasawuf Intersubjektif” ini adalah seperti Muhammad Zuhri (1939-...)—lihat dua bukunya: *Mencari Nama Allah Yang Keseratus: Panduan Menjadi Teman Dialog Tuhan dan Hidup Lebih Bermakna*, Jakarta, Serambi, 2007—, yang telah di”karya”kan oleh Istania Widayati Hidayati, “Rekonstruksi Tasawuf dalam Pendidikan Islam: Studi atas Pemikiran Muhammad Zuhri”, *Tesis*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011; dan artikelnya yang berjudul “Tasawuf Revolusioner Muhammad Zuhri”, dalam *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam*, Vol. 18, No. 2, 2012, halaman 207-228. Model “Tasawuf Intersubjektif”-nya Muhammad Zuhri itu kemudian dikembangkan oleh muridnya, yaitu Armahedi Mahzar, menjadi “Tasawuf Sains”, lewat dua *magnum opus*-nya, yaitu: *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (1983) dan *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (2004). Bedanya dengan Gulen, Zuhri dan Mahzar belum mengimplementasikan ‘tasawuf’nya ke wilayah praksis pendidikan Islam.

Terkait dengan pemekaran tasawuf ke arah spiritualitas,<sup>169</sup> terlebih dahulu Amin mencoba mencari landasan *philosophic ethics*-nya dalam al-

---

<sup>169</sup> Tentang kajian spiritualitas, lihat misalnya artikelnya Ahmad Muttaqin yang berjudul “Islam and The Changing Meaning of Spiritualitas and Spiritual in Contemporary Indonesia”, *al-Jami’ah*, Vol. 50, Number 1, 2012, hlm. 23-56.



Qur'an. Amin menggunakan dua ayat “teologis” berikut ini sebagai dasar ontologis *philosophic ethics* yang dimaksudkannya, yaitu istilah *ta'arruf*.<sup>170</sup>

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا  
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

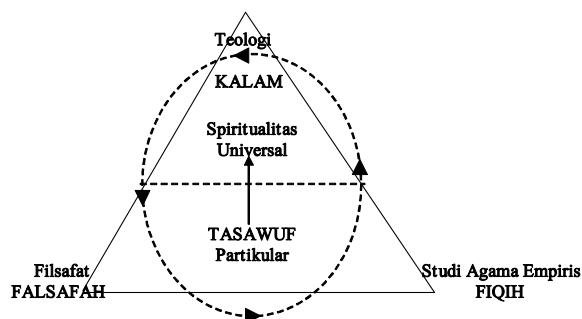
Menurut Amin, kata *ta'arruf* pada ayat di atas dapat dimaknai sebagai **universalisme kemanusiaan**.<sup>171</sup> Menurut penulis, karena kata *lita'arrafū*-nya dimaknai oleh Amin sebagai ‘universalisme kemanusiaan’, maka menurut penulis, kata *syu'ubā* dan *qabā'ila*-nya dapat dimaknai sebagai ‘partikularisme kemanusiaan’. Konsep *philosophic ethics (ta'arruf)* di atas dibahas oleh Amin dalam konteks merajut hubungan triologis antara teologi, filsafat, dan studi agama empiris. Menurut Amin,<sup>172</sup> “Perkembangan ilmu agama hanya mungkin dengan terbentuknya kerja sama saling menopang antara ketiga disiplin ilmu tersebut (teologi, filsafat, dan studi agama empiris), baik dalam fungsinya sebagai ‘filter’ dari akses-akses globalisasi, maupun sebagai *guiding principle* yang mengarahkan kehidupan manusia di muka bumi”. Menurut penulis, dalam konteks ilmu-ilmu keagamaan Islam, ‘spiritualitas’ dapat diparaleliskan—untuk tidak mengatakan disamakan—dengan tasawuf, ‘teologi’ dengan kalam, ‘filsafat’ dengan falsafah, dan ‘studi agama empiris’ dengan fiqih. Jadi, menurut hemat penulis, sebenarnya yang perlu dikombinasikan atau dianyam tidak hanya trilogi keilmuan agama Islam saja, tetapi tetralogi keilmuan agama Islam, yaitu: kalam, fiqih, tasawuf, dan falsafah. Keempat keilmuan agama ini dapat dibaca dengan menggunakan metode segitiga hermeneutik, di mana posisi ‘tasawuf’ yang dikembangkan menjadi ‘spiritualitas’ dapat diletakkan di bawah (partikular-

<sup>170</sup> Q.S. al-Ḥujurāt (49): 13.

<sup>171</sup> M. Amin Abdullah, “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama”, dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. IV, 1993, hlm. 11; *Studi Agama*, hlm. 57.

<sup>172</sup> *Ibid.*

isme kemanusiaan) yang mengarah ke atas (universalisme kemanusiaan).



Gambar 503

Amin kemudian mengembangkan konsep **ontologi** *ta'arruf* yang mempunyai asal kata 'a-ra-fa di atas dengan **epistemologi**-nya Jabiri tentang konsep 'irfānī ('a-ra-fa). Menurut Amin,<sup>173</sup> "Agama-agama di dunia yang tidak memiliki pola pikir 'irfānī akan sangat kesulitan menghadapi realitas pluralitas keberagaman umat manusia baik internal maupun eksternal. Perdamaian dunia dan kehidupan bersama yang bersifat non-konfliktual sulit dibangun. Hanya pola pikir epistemologi 'irfānī inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap saja sah untuk tersekat-sekat dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal-tekstual keagamaannya. Secara aksiologis, budaya dan masyarakat Indonesia lebih menghormati karakter 'arīf ('irfānī) dan bukannya 'alīm (bayānī) untuk hal-hal yang terkait dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya dan keagamaan".

Menurut Amin, ada beberapa poin yang perlu dipertimbangkan dalam usaha merekonstruksi spiritualitas Islam, yaitu:<sup>174</sup> *pertama*, doktrin

<sup>173</sup> M. Amin Abdullah, "Epistemologi Ilmu Profetik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-Ilmu Sekuler?", dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II*, di Ruang Sidang A Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM, 28 Juni 2011, hlm. 16.

<sup>174</sup> Abullah, *Rekonstruksi Spiritualitas*, hlm. 8; *Studi Agama*, hlm. 171.

dan ritus-ritus keagamaan yang berdasarkan al-Qur'an dan as-Sunnah, harus bermuara kepada jalinan kehidupan spiritual yang hidup antara individu pemeluk agama dengan Allah; *kedua*, ajaran-ajaran dan ritus-ritus keagamaan harus fleksibel dan berkembang. Doktrin-doktrin itu harus elastis untuk dapat mengakomodir keberanekaragaman pengalaman spiritual yang bersifat individual; *ketiga*, semangat dan kekuatan organisasi yang utama hendaknya dipersembahkan untuk kehidupan spiritual, bukannya semata-mata ditujukan untuk memperkokoh dan memelihara kelembagaan atau organisasi keagamaan itu sendiri; dan *keempat*, individu-individu pemeluk agama bisa saja berafiliasi bahkan menjadi pengurus sekaligus dalam organisasi keagamaan tertentu, tetapi hendaknya tidak ada 'individu' atau otoritas organisasi yang mempunyai kekuasaan spiritual yang mengawasi yang lain.

Menurut penulis, terkait dengan point ketiga di atas, misalnya, yaitu: “semangat dan **kekuatan organisasi yang utama hendaknya dipersembahkan untuk kehidupan spiritual**, bukannya semata-mata ditujukan untuk memperkokoh dan memelihara kelembagaan atau organisasi keagamaan itu sendiri”, Amin kemudian melihat kekuatan ‘spiritual’ organisasi pendidikan Islam Fethulleh Gulen dapat dijadikan contoh bagaimana menerapkan semangat “spiritualitas universal” tersebut, dan dapat menjadikan ‘spiritualitas universal’ sebagai basis dasar pengembangan pendidikan Islam di level global. Oleh karenanya pada tahun 2012, misalnya, Amin menulis artikel tentang *Pendidikan Fethullah Gülen dalam Dunia Global*.<sup>175</sup> Satu tahun kemudian, 2013, Amin mengembangkan artikelnya tersebut dalam makalah yang berjudul: *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*.<sup>176</sup> Menurut penulis, di sini Amin

---

<sup>175</sup> M. Amin Abdullah, *Sains, Dialog Antarumat Beragama dan Kewargaan Dunia: Gerakan Ilmu dan Pendidikan Fethullah Gülen dalam Dunia Global*, 29 Agustus, 2012.

<sup>176</sup> M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam”, disampaikan pada *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam*, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013.

mencoba membawa *siyghah* epistemologi *'irfānī* atau neo-tasawuf atau spiritualitas universal-nya ke arah aksiologi-praktis dalam konteks membangun dan mengembangkan pendidikan Islam global. Menurut Amin,<sup>177</sup> dengan mengutip Cetin,<sup>178</sup> “Setidaknya ada 4 (empat) pilar penyangga yang menopang filsafat dan praktik pendidikan sekolah-sekolah Gulen dimana pun berada, yaitu: **paradigm shift, altruism, social dimension, dan epistemological dimension.**

Menurut penulis, konsep *ta'arruf* atau *'irfānī* atau spiritualisme sains-global-tasawuf di atas identik dengan pesan makna kata *majālis* dalam al-Qur'an, yang secara “teologis-ontologis” juga digunakan oleh Amin untuk menjelaskan tentang trilogi epistemologi *ḥadārah*-nya. Perhatikan ayat ini:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأَفْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَإِذَا قِيلَ ائْتُوا فَانشُرُوا فَأَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾

Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: “Berlapang-lapanglah dalam **majlis (global citizenship)**”, maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu”, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang **beriman (ḥadārat an-naṣ)** di antaramu dan orang-orang yang diberi **ilmu pengetahuan (ḥadārat al-ʿilm)** beberapa derajat. Dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu **kerjakan (ḥadārat al-falsafah).**<sup>179</sup>

Menurut Amin, berdasarkan ayat di atas,<sup>180</sup> “UIN Sunan Kalijaga dituntut untuk mengembangkan pendidikan yang berperspektif Qur’ani, yakni pendidikan yang utuh, yang menyentuh seluruh domain yang

<sup>177</sup> *Ibid.*, hlm. 58-59.

<sup>178</sup> Muhammed Çetin, “The Educational Philosophy of Gülen in Thought and Practice”, hlm. 31; Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 58-59.

<sup>179</sup> Q.S. al-Mujādalah (58): 11.

<sup>180</sup> Abdullah, *Epistemologi Ilmu Profetik*, hlm. 36.

disebut Allah dalam kitab suci (*ḥaḍārat an-naṣ*), juga mendalam dalam kajian-kajian keilmuannya (*ḥaḍārat al-‘ilm*), serta peduli dengan wilayah ‘amali, praksis nyata dalam realitas dan etika (*ḥaḍārat al-falsafah*)”. Berdasarkan ontologi ayat di atas dan dipengaruhi oleh epistemologi Jabirian, Arkoen, dan sebagainya, Amin kemudian merumuskan trilogi epistemologi *ḥaḍārah*, yaitu: *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-‘ilm*.<sup>181</sup> Menurut penulis, terkait dengan pentingnya spiritualisme sains-global atau *‘irfānī (majālis)*, mustinya ada satu tambahan epistemologi lagi, yaitu: *ḥaḍārat at-taṣawwuf*. Berdasarkan penjelasan di atas, menurut penulis, ada tiga jenis pro(f)etik-nya Amin. Lihat tabel ini:

**Tabel 171**

Pro(f)etik			
Pengaruh	Khaled Abu Fadl	Gulen	Pemikir Muslim Kontemporer
1	Iman	<i>Paradigm Shift</i>	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>
2	Nilai	<i>Altruism</i>	<i>Ḥaḍārat at-Taṣawwuf</i>
3	Metode	<i>Epistemological Dimension</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>
4	Rasio	<i>Social Dimension</i>	<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>

Menurut Amin,<sup>182</sup> “Tidak lengkap rasanya dan ibarat makan makanan, tidak gurih rasanya, jika pendidikan Islam (global) tidak ada rasa *taṣawwuf*-nya. Namun, *taṣawwuf* adalah bukanlah tarekat, karena *taṣawwuf* adalah dimensi epistemologis—yang tidak dapat dipisahkan dari ontologis dan aksiologis keberagamaan Islam, sedangkan tarekat adalah dimensi sosiologis, bahkan bisa politis. Seringkali para penggemar studi Islam tidak dapat membedakannya secara jernih. *Taṣawwuf* yang kemudian bermetamorfosis menjadi tradisi *‘Irḥānī* dalam epistemologi Islam klasik ini merupakan bagian tidak terpisahkan dari perangkat kependidikan Islam (global). Tanpa unsur *taṣawwuf*, pendidikan Islam global menjadi kering, lantaran bandulnya terlalu berat ke arah *Kalam*

<sup>181</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, iix.

<sup>182</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 53-54.

(dogma; *credo*) dan *Fiqih* (hukum; aturan-aturan formal). Namun lagi-lagi, perlu pendekatan baru dalam melihat nomenklatur khazanah *tasawwuf*, sehingga memudahkan mencari relevansinya dengan kebutuhan dunia Muslim menghadapi perkembangan budaya kontemporer. Saya akan mengangkat Muhammad Fethullah Gulen sebagai sosok pemikir dan aktivis Muslim kontemporer yang bergelut dan bergumul dalam pendidikan Islam global dengan menggunakan *tasawwuf* sebagai falsafah dasar kependidikan dalam mengoperasikan kegiatan kependidikan dan persekolahan di berbagai negara di dunia”.

Berdasarkan artikel Amin yang berjudul *Pendidikan Fethullah Gülen dalam Dunia Global* di atas,<sup>183</sup> penulis mencoba mencari pengaruh etos neo-tasawuf dalam arti spiritualitas universal dalam model Pendidikan Islam Global-nya Gülen secara lebih komprehensif terhadap pemikiran Amin tentang rekonstruksi filsafat pendidikan Islam pada era perubahan sosial—”visits and travel”<sup>184</sup>—tentang pencarian model

---

<sup>183</sup> M. Amin Abdullah, *Sains, Dialog Antarumat Beragama dan Kewargaan Dunia: Gerakan Ilmu dan Pendidikan Fethullah Gülen dalam Dunia Global*, 29 Agustus, 2012.

<sup>184</sup> Bagian ini menceritakan tentang pengalaman M. Amin Abdullah berjumpa dengan gerakan (pendidikan) Gülen lewat persahabatannya dengan para pegiat gerakan pendidikan ini:

“Sepulang Amin dari Turki tahun **1991**, sekitar tahun 1996-7, Amin dapat undangan dari Fakultas Sastra-Budaya Universitas Gadjah Mada, yang dekannya saat itu dijabat oleh Prof. Dr. Chamamah Suratno, untuk menghadiri dan sekaligus sebagai pembicara di hotel Novotel Yogyakarta dalam acara **memperkenalkan bahasa dan kebudayaan Turki**. Di situ Amin baru tahu bahwa di Indonesia sudah mulai ada beberapa mahasiswa dari Turki yang sedang belajar bahasa Indonesia dan mengambil kuliah di beberapa perguruan tinggi. Tidak hanya di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, tetapi juga di Universitas Indonesia, Jakarta dan beberapa tempat yang lain.

Lama berselang setelah itu, setelah menjabat Rektor UIN Sunan Kalijaga, tahun **2005**, Amin dikontak oleh pimpinan PASIAD di Jakarta, Salih Demir, untuk mengikuti perjalanan mereka ke luar negeri. Agendanya, yang terpokok adalah mengunjungi sekolah-sekolah dan diantaranya universitas yang didirikan oleh pegiat gerakan Gülen di Turki dan juga untuk menghadiri dialog budaya dan agama yang diadakan oleh para pegiat gerakan *bizmet* Gülen di berbagai negara di luar Turki. Di tahun yang sama, **2005**, bersama sejumlah rektor dari berbagai perguruan tinggi, tokoh-tokoh organisasi Islam (NU, Muhammadiyah), Katolik, Kristen Protestan, Buddha, Hindu, beberapa anggota DPR/

---

MPR diundang-hampir seluruhnya bersama istri masing-masing-untuk menghadiri simposium internasional tentang: “**Religion and Peace: From Terrorism to Global Ethics.**” Kerjasama antara *Dialogue Eurasia Platform* dan DA (Dialogue Eurasia) Magazine dan Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. Bertempat di istana Kremlin, tanggal 7-9 Mei 2005. Seusai acara itu, Amin dan rombongan diajak mengunjungi St. Petersburg, kota di sebelah barat-utara Moskow. Biaya transportasi dan akomodasi seluruhnya ditanggung oleh pengundang. Amin dan rombongan sadar bahwa tahun-tahun itu baru hangat-hangatnya pembicaraan tentang radikalisme, terorisme, kekerasan atas nama agama, setelah peristiwa 11 September 2001 di New York dan bom Bali 2002. Tidak mudah mengembalikan kepercayaan dan nama baik “Islam” baik sebagai pribadi, kelompok, masyarakat, organisasi, negara karena terkena imbas kejadian 11 September tersebut. Diperlukan dialog dan pengertian yang mendalam antara Barat dan Timur, antara Islam dan Kristen dan agama-agama yang lain. Gerakan Gülen sangat aktif mensponsori dan memprakarsai dialog antar umat beragama pada level **lokal, nasional**, dan lebih-lebih **internasional**.

Pada bulan Juni tahun **2006**, Amin dan rombongan para rektor, antara lain Rektor IAIN Banda Aceh, Prof. Dr. Yusni Sabi, dan para undangan yang lain diundang ke Turki untuk melihat dari dekat kegiatan dan fasilitas sekolah Gülen. Begitu turun dari pesawat di Istanbul, pada pukul 6 pagi, rombongan tidak menuju hotel, tetapi langsung menuju ke sekolah di wilayah Istanbul. Sebelum keliling melihat fasilitas sekolah, Amin dan rombongan diajak sarapan bersama di dormitori atau asrama para pelajar di sekolah tersebut. Setelah sarapan sederhana, lalu keliling melihat fasilitas sekolah. Fasilitas unggulan sekolah antara lain adalah laboratorium sains (fisika, kimia, biologi), laboratorium komputer, laboratorium bahasa, seni, masak-memasak, fasilitas olahraga (sportorium) dalam ruangan yang terdiri dari lapangan voli, basket, kolam renang, aula pertemuan dan kelas-kelas ruang belajar. Yang membedakan dari sekolah-sekolah yang ada di tanah air, selain fasilitas olahraga yang lengkap dan kolam renang adalah fasilitas asrama. Kamar tidur, ruang belajar, kamar mandi, ruang makan, kantin dan begitu seterusnya. Setelah itu bertemu dengan General Manager (GM) dan Kepala Sekolah. Umumnya, para tamu kagum dan bertanya-tanya bagaimana sekolah swasta ini memperoleh dana untuk membangun kelengkapan fasilitas sekolah yang lengkap untuk tingkat TK, SD, SMP dan SMA. Sebelum ke hotel, rombongan diajak berkunjung ke perusahaan atau *factory* yang pemiliknya termasuk sponsor gerakan Gülen .

Setelah mengunjungi sekolah dan *factory* baru menuju hotel. Sebelum ke hotel, rombongan diajak berkunjung ke perusahaan atau *factory* yang pemiliknya termasuk sponsor gerakan Gülen. Hari kedua mengunjungi tempat-tempat wisata di Istanbul. Musium Aya Sophia, masjid biru Sultan Ahmed, Istana Dolma Bahce, Caravan saray, Kapali carsi (pasar tertutup) dan begitu seterusnya. Hari ketiga mengunjungi universitas Fatih yang didirikan oleh gerakan Gülen di Istanbul. Menjelang maghrib, meninggalkan Istanbul menuju Ankara dengan menggunakan bus, lewat jalan darat. Pagi hari sampai Ankara, karena di tengah malam rombongan berhenti di suatu kamp, di kota Kiziljahamam, berkunjung ke tempat berkumpulnya peserta olimpiade sains dan seni

antar sekolah-sekolah Gülen dari seluruh dunia, yang diadakan di Turki. Setelah mengunjungi KBRI di Ankara, rombongan mengunjungi sekolah Samannioglu, di pinggiran kota Ankara. Amin dan rombongan menjumpai fasilitas sekolah dengan standar yang sama, bahkan tampak lebih. Selebihnya rombongan berkunjung ke tempat wisata seperti rumah jaman batu di Kapadokia di daerah Anatolia dan berakhir di Kaeseri. Di setiap kota yang disinggahi, umumnya rombongan diundang dan dijamu makan malam oleh para keluarga, simpatisan, para pengusaha dan sponsor sekolah Gülen. Yang tidak sempat dikunjungi adalah rumah sakit.

Tahun berikutnya (2007), Amin diminta menghadiri dan sekaligus sebagai pemakalah pada seminar internasional yang bertema: *“Mevlana and Civilizational Dialogue,”* yang diselenggarakan di Dusambe, Tajikistan, pada tanggal 7-9 September 2007. Peradaban Islam tidak dapat melupakan jasa besar pemikir Muslim abad tengah yang sangat terkenal sikap inklusivitasnya dalam beragama, yaitu Maulana Jalāluddin ar-Rūmī. Makam nya ada di daerah Anatolia, Turki Tengah, di kota Konya. Tarian sufi yang berputar-putar adalah tarian yang terinspirasi dari tokoh sufi besar ini. Rupanya, tokoh ini juga dianggap tokoh besar di Tajikistan, karena tempat kelahirannya ada wilayah ini. Seminar dibuka oleh Presiden dan seluruh peserta seminar diundang ke istana Presiden untuk memperingati hari kemerdekaannya. Tidak mudah mencapai negara ini, jika dari arah selatan. Pesawat dari Kualalumpur, Malaysia hanya berhenti sampai negara Uzbekistan. Lewat jalan darat selama hampir dua jam, Amin harus menyeberang perbatasan antara Uzbekistan dan Tajikistan. Diperbatasan, Amin dijemput oleh General Manager (GM) sekolah Gülen yang ada di Tajikistan. Amin sempat istirahat di sekolah Gülen yang berjarak sekitar 3 jam dari perbatasan, sebelum melanjutkan perjalanan ke Dusambe, ibu kota Tajikistan, dengan menggunakan pesawat pada hari berikutnya. Amin bertemu tokoh-tokoh dari berbagai agama yang diundang untuk menghadiri dan menyampaikan makalah untuk memperingati kelahiran Jalaluddin ar-Rūmī yang bertepatan hari ulang tahun kemerdekaan Tajikistan. Fathullah Gülen adalah pemikir Muslim kontemporer Turki yang tidak bisa dilepaskan sama sekali dari pemikiran sufistik Jalāluddin ar-Rūmī.

Dua tahun kemudian, 2009, Amin diminta—juga bersama istri, seperti ke Moskow—untuk menghadiri dan sekaligus sebagai pemakalah dalam seminar internasional tentang: *“The Vision of Fethullah Gülen and Muslim Christian Relations”*. Amin menyampaikan makalah: *“Muslim-Christian Relations: Reinventing the Common Ground to Sustain a Peaceful Coexistence in Global Era”*. Acara ini di selenggarakan oleh pegiat gerakan Gülen yang berada di Australia. Diadakan di St. Patrick’s Campus, Australian Catholic University, Melbourne. Bertindak sebagai moderator adalah seorang ahli Indonesia dari Australia, Greg Barton (penulis buku biografi Gus Dur). Seminar berikutnya diadakan di Australian National University (ANU). Di universitas Katolik Melbourne ini, telah ada *Gülen Chair*, yang memfasilitasi keperluan para peneliti tentang kebudayaan Islam, Turki dan gerakan Gülen. Sesudah atau sebelum seminar, rombongan diajak mengunjungi kedutaan besar Republik Indonesia di Canberra, kemudian ke Sydney. Di Sydney, rombongan diajak melihat masjid yang cukup luas dan



indah yang didirikan oleh komunitas Turki beberapa puluh tahun yang lalu, dan melihat gedung opera di pinggir laut yang indah. Di Melbourne, rombongan diajak melihat kompleks sekolah yang terinspirasi dan didirikan oleh gerakan Gülen. Perdana Menteri Australia telah mengunjungi sekolah ini karena peran sekolah yang cukup signifikan bagi kemajuan anak didiknya di daratan Australia. Di Melbourne setidaknya ada dua kompleks sekolah Gülen yang jauh lebih representatif untuk kegiatan pendidikan dibandingkan sekolah Indonesia yang ada di Riyadh, misalnya. Amin dan rombongan juga berkunjung ke Pusat Budaya Turki (*Turkish Cultural Center*) yang didirikan oleh gerakan ini, yang berada di kota di Melbourne. Di Melbourne, kita sarapan pagi dan makan malam keliling di tempat keluarga-keluarga sponsor sekolah Gülen. Sebelum makan, biasanya diadakan diskusi dan dialog singkat (*sobhet*) antara tamu rombongan dan tuan rumah.

Yang menarik perhatian Amin dalam kunjungan di Melbourne ini adalah ketika rombongan diundang makan malam di rumah seorang guru, asal Turki. Dia dapat berbahasa Indonesia, karena pernah bertugas di Jakarta. Dia termasuk generasi awal mahasiswa Turki yang masuk Indonesia. Setelah beberapa lama di Jakarta, kemudian pindah menjadi guru di sekolah Gülen yang ada di Perth, Australia. Dan pada tahun 2009, pindah tugas mengajar di Melbourne. Rupanya, guru-guru dan juga General Manager (GM) di sekolah Gülen yang berprestasi seolah-olah seperti duta besar yang berpindah dari sebuah negara ke negara lain. Ia dapat pindah tugas mengajar atau sebagai General Manager (GM) sekolah dari satu negara ke negara lain sesuai dengan kapasitas dan kualitas keahlian dan kepemimpinan masing-masing. Kalau kita bertanya para pegiat pendidikan ini di Jakarta, khususnya kepada yang lebih senior, mereka juga telah pernah bertugas di negara lain. Ada yang sudah pernah di Moskow, Chicago, Pakistan, Nigeria, Kazagistan, dan begitu seterusnya. Ketika bersama pendamping/pemandu Amin, Dr Ali Ünsal, yang ditugasi kantor PASIAD di Jakarta, berkunjung di Jew Jersey, mengunjungi salah satu sahabat dekat Fethullah Gülen, Amin bertemu seorang staf yang berasal dari Uzbekistan, tapi pernah lama membantu bekerja di PASIAD Jakarta. Dia fasih berbahasa Indonesia. Namun, setelah di Jakarta, dia dan keluarganya sekarang bertugas mengabdikan di New Jersey. Pertanyaan yang layak diajukan adalah **bagaimana model pendidikan guru atau bentuk *training* guru yang diberikan kepada generasi muda di berbagai negara—tidak hanya dari Turki—yang dapat bermental kosmopolit seperti itu, tanpa harus kehilangan jati diri dan identitas aslinya?**

Amin kemudian juga menceritakan kunjungannya bersama Rektor UIN Jakarta, Prof Komaruddin Hidayat dan ketua Yayasan al-Firdaus, yang memayungi sekolah Semesta Semarang, bapak Suwanto dan anggota rombongan yang lain. PASIAD Jakarta umumnya tidak bisa melupakan jasa para pengelola kajian Timur Tengah di Universitas Indonesia, yang pernah menolong generasi pertama angkatan mereka yang pertama kali masuk Indonesia. Mereka ini umumnya juga diikutsertakan dalam rombongan kunjungan ke luar negeri. Amin diminta menghadiri perhelatan besar dalam bidang kelimuan, yaitu olimpiade sains di Houston, Texas, Amerika Serikat. Olimpiade sains yang diselenggarakan oleh perkumpulan sekolah Gülen setempat dengan mengundang sekolah-sekolah di bawah manajemen dan tata perkolahan gerakan

---

Gülen yang terpilih lewat seleksi ketat di masing-masing negara dari 5 benua. Mereka ketemu disana untuk mempresentasikan hasil karya dan penelitian terbaik mereka dan dinilai dengan standar keilmuan sains yang berlaku secara universal-internasional. Medali emas, perak dan perunggu di bagi sesuai penjurian dan dibagikan saat penutupan oliimpiade.

Seusai acara, Amin dan rombongan dibawa melihat pusat budaya (*Cultural center*) Turki yang megah, dibangun di atas tanah yang luas atas swadaya masyarakat, pengusaha dan simpatisan gerakan Gülen dari di Amerika Serikat maupun luarnya. Kemudian, lagi-lagi Amin dan rombongan di bawa berkunjung ke sejumlah kegiatan sekolah dan pendidikan dan ditunjukkan design rencana pembangunan universitas yang nantinya dikelola oleh masyarakat pecinta gerakan Gülen di Houston, Texas. Malam harinya, diselenggarakan dialog kebudayaan yang diadakan di pusat kebudayaan tersebut. Selain itu, rombongan juga dibawa berkunjung ke universitas Rice di Houston. Selain bertemu dengan wakil rektor, juga mengunjungi *Gülen chair* yang ditempatkan di fakultas Sosial universitas tersebut. Tidak ketinggalan rombongan juga diajak mengunjungi museum pusat antariksa di Houston, antaranya melihat duplikat pesawat Apollo yang mendarat di bulan tahun 1969.

Setelah dua-tiga hari di Houston, Amin dan rombongan terbang ke New York. Sesampai New York, Amin dan rombongan menuju Pennsylvania, ke komplek tempat kediaman Fethullah Gülen. Amin and Friends bermalam dua malam di kompleks “pesantren”, tempat kediaman Fethullah Gülen. Amin and Friends ditemui, jika tidak pada saat menjelang salat Maghrib dan Isya’ berjamaah atau setelah salat subuh berjamaah bersama beliau dan para murid dan santri-santri. Para santri mahasiswa ini berdatangan dari berbagai daerah di Amerika untuk mendengarkan ceramah beliau selama 2 atau 3 hari, lalu kembali ke tempat studi atau tugas masing-masing di berbagai kota di Amerika. Umumnya mereka sedang menempuh program Master atau Ph. D dalam berbagai bidang ilmu disamping masyarakat umum simpatisan Gülen. Beliau sangat sederhana, dan sudah lanjut usia. Tidak punya rumah. Tidak sempat berkeluarga. Sepenuh hidupnya didedikasikan untuk kepentingan umum, khususnya untuk memajukan taraf pendidikan generasi muda, tidak hanya di Turki tetapi juga di berbagai belahan dunia yang lain, lewat para sahabat dekat, murid dan simpatisan lainnya. Dalam silaturrahim tersebut, Amin and Friends mengusulkan agar supaya di Indonesia juga dibuka *Gülen Chair*, seperti yang Amin jumpai di universitas Katolik di Melbourne dan universitas Rice di Houston, di Texas. Akhirnya, *Gülen Chair* dapat berhasil dibuka, di tempatkan di ibukota negara, di Universitas Islam Negeri, Syarif Hidayatullah Jakarta.

Di New Jersey, Amin and Friends dibawa tidak hanya ke sekolah-sekolah Gülen, tetapi juga ke sekolah negeri yang kepala sekolahnya (*School master*) nya adalah mantan guru atau mantan kepala sekolah yang pernah mengabdikan dan memimpin sekolah-sekolah Gülen di berbagai negara dan lulus tingkat seleksi yang dilakukan oleh pemerintah. Kami dibawa ke percetakan Tuhgra, percetakan yang mencetak antara lain buku-buku tentang buah pemikiran dan gerakan Gülen. Kami juga dibawa ke rumah produksi yang memproduksi bahan-bahan siaran televisi. Gerakan Gülen begitu bebas berkarya dan

Pendidikan Islam Global. Dengan menggunakan latar sosial kebudayaan Turki, menurut Amin,<sup>185</sup> perjumpaan atau pergumulan antara agama (*religion*) dan ilmu pengetahuan (*science*) sudah lama berlangsung di Turki. Meskipun Gülen mengkritik keras kecenderungan sebagian ilmuwan di dunia dan terlebih-lebih di Turki, yang cenderung jatuh ke pangkuan materialisme dan atheisme atau agnosticisme,<sup>186</sup> dengan serta merta mengesampingkan dan tidak memandang arti penting dari agama, tetapi Gülen, secara jujur, tidak dapat menegasikan sama sekali peran penting sains dan ilmu pengetahuan dalam kehidupan modern saat ini. Menurut Amin,<sup>187</sup> meskipun pada dasarnya, pemahaman Gülen tentang hubungan antara agama dan ilmu masih diwarnai perspektif teologi tradisional Islam Sunni dan sufi abad tengah,<sup>188</sup> namun yang membedakan dia (Fethullah) dari para koleganya para pemikir Islam Sunni yang lain adalah:

**Pertama**, kemampuannya **memahami dengan baik cara dan metode kerja ilmu pengetahuan modern**. Ia memahami metode ilmu pengetahuan modern yang merupakan gabungan dari *metode empiris*—yang sangat tepat untuk mempelajari dan memahami perilaku alam semesta (*universe*) dan manusia lewat indra fisik—serta *metode rasional*—yang menggunakan metode **induktif, deduktif, dan penalaran rasional**—memang tidak bisa tidak memang pasti harus diikuti. Bagi

---

bekerja di negara Amerika Serikat, tanpa batas-batas apapun. Di pusat kota New York, mereka punya Pusat Kebudayaan Turki dengan berbagai kegiatan budaya, antara lain penyelenggaraan kursus bahasa Turki. Rombongan diajak melihat festival budaya Turki yang diselenggarakan para pegiat gerakan Gülen baik di Houston maupun di New Jersey. *Ibid.*, hlm. 4-14.

<sup>185</sup> Abdullah, *Sains, Dialog Antarumat Beragama*, hlm. 10.

<sup>186</sup> M. Fethullah Gülen, *Understanding and Belief: The Essentials of Islamic Faith* (Konak-Izmir: Kaynak Publishing, 1997), hlm. 334.

<sup>187</sup> Abdullah, *Sains, Dialog Antarumat Beragama*, hlm. 11.

<sup>188</sup> Osman Bakar, "Gülen on Religion and Science: A Theological Perspective", dalam *The Muslim World*, hlm. 367. Yuksel A. Aslandogan dan Muhammed Çetin menyebutnya sebagai *Gülen's synthesis of Tradition and Modernity and Religion and Science*. Lebih lanjut, Yuksel A. Aslandogan dan Muhammed Çetin, hlm. 38.

yang tidak mengikuti, maka ia akan ketinggalan di buritan peradaban. Hanya, catatan Gülen, sebagaimana yang diungkapkan oleh Amin,<sup>189</sup> ilmu pengetahuan modern tidak mampu memahami dan menembus wilayah esensi dari eksistensi (*the essence of existence*). Yang terakhir ini, hanya bisa diperoleh lewat panduan agama.<sup>190</sup> Oleh karenanya, kerjasama dan hubungan yang harmoni antara agama dan ilmu pengetahuan merupakan *conditio qua non* bagi peradaban Islam modern. Dalam konteks seperti itu, Gülen menganjurkan studi ilmu pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari studi al-Qur'an dan begitu pula sebaliknya.

**Kedua**, yang membedakan Gülen dari yang lain dalam generasinya dan juga sampai sekarang adalah **aplikasi teori hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan dalam wilayah praksis gerakan ilmu** dan pendidikan yang tersebar di berbagai pelosok dunia. Gerakan Gülen mampu membaca tanda-tanda jaman yang secara tegas mengirim pesan bahwa **ilmu pengetahuan dan sains (baca: bukan-nya teologi dan agama) adalah “bahasa” peradaban baru umat manusia era modern dimanapun mereka berada**. Kemudian, berdasar atas keyakinan tersebut, gerakan Gülen mampu mewujudkannya dalam aktivitas pendidikan modern dalam bidang *basic* sains dengan cara mendirikan sekolah-sekolah di berbagai negara pada belahan bumi yang manapun.<sup>191</sup> Bahasa ilmu pengetahuan dan sains rupanya lebih mudah diterima secara “global-universal”. Hal itu terbukti ketika

---

<sup>189</sup> Abdullah, *Sains, Dialog Antarumat Beragama*, hlm. 11.

<sup>190</sup> Gülen, *Understanding and Belief*, hlm. 308.

<sup>191</sup> Menurut catatan Joshua D. Hendrik ada sekitar 700 sekolah yang manajemen tata kelola dan filsafat pendidikannya terinspirasi oleh gagasan pendidikan Gülen. Sekolah-sekolah ini tersebar di berbagai negara selain Turki, seperti Asia Tengah, Balkan, Asia Tenggara, Afrika Barat, Rusia, Mongolia, China, Australia, Eropa Barat, dan Amerika Serikat. Lebih lanjut, “Global Islam and The Secular Modern World: Transnational Muslim Social Movements and the Movement of Fethullah Gülen, A Comparative Approach”, dalam *Conference Proceedings, Islam in the Contemporary World-2: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice* (Dallas, Texas, Southern Methodist University, 2006), hlm. 135-6.

gerakan ini kemudian keluar dari wilayah territorial Turki dan masuk ke berbagai negara, suku, ras, bahasa dan agama yang berbeda, ternyata dapat diterima tanpa resistensi yang berarti. **Bahasa sains** rupanya dapat dipahami, dimengerti dan dapat disepakati arti pentingnya oleh bangsa, suku, ras, bahasa dan pengikut agama apapun dan dimanapun.<sup>192</sup>

**Menurut penulis, untuk membawa pendidikan Islam ke level global, bahasa yang digunakannya haruslah bahasa keilmuan, bukan bahasa keagamaan.** Caranya, dengan menggunakan metode objektifikasi-nya Kuntowijoyo atau metode intersubjektifikasi-nya M. Amin Abdullah. Berikut kesaksian jurnalis Ali Bayramoglu, yang pernah mengunjungi beberapa sekolah Gülen di berbagai negara:<sup>193</sup>

“These schools don’t give religious education or encompass educational activities with a religious environment, as is assumed. They have been established on the model of Anadolu high school (Anadolu high schools is the term for the state-run schools in which scientific subject are taught in English) with superior technical equipment and laboratories. Lessons are given within the curriculum prepared by the Ministry of National Education. Religious subjects are not even taught. ... Activities take place within the framework of each country’s current laws and educational philosophy. For example, in Uzbekistan, after students learn Turkish and English in the preparatory class, they study science in English from Turkish teachers and social subjects in Uzbek from Uzbek teachers. Giving religious knowledge or religious education is not the goal.”

Gerakan Gülen berhasil membangun **rasionalitas baru**, yang amat sulit di bangun di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim. Rasionalitas ilmu pengetahuan berbasis *basic sains (biology, math, physics, chemistry, computer)* yang tidak dapat berubah-ubah karena perbedaan

---

<sup>192</sup> Berapa jumlah dan nama sekolah yang telah dibuka di dalam dan di luar Turki, Fethullah Gülen sendiri tidak tahu. Sesekali, dia hanya mengikutinya lewat laporan tulisan para jurnalis ternama seperti Ali Bayramoglu, Sahin Alpay dan Atilgan Bayar. Menurut laporan para jurnalis tersebut, sekolah-sekolah yang terinspirasi oleh Gülen telah dibuka sejak dari Azerbaijan sampai ke Pilipina, dari St. Petersburg sampai Moskow, dan dengan bantuan referensi seorang pebisnis ternama Yahudi, Uzeyir Garib, dibuka di Yakutsky. Belum lagi perkembangan dalam waktu 5 atau 10 tahun terakhir. Lebih lanjut M. Fethullah Gülen, *Essays-Perspectives-Opinions*, hlm. 87-88.

<sup>193</sup> *Ibid.*

agama, ras, suku, bahasa dan budaya, bahkan negara. **Rasionalitas baru** ini rupanya membuka banyak jalan yang dahulunya tertutup karena gumpalan awan tebal perbedaan agama, ras, suku dan bahasa. Dengan rasionalitas baru ini, ada semacam *unintended consequences* dari gerakan ilmu dan pendidikan yang dimotori oleh Gülen. Penyelenggaraan pendidikan sains model sekolah Gülen rupanya tidak hanya berhenti pada pendidikan sains untuk sains itu sendiri, yang hanya akan mengantarkan peserta didik menguasai *hard skill* atau keterampilan untuk cakap bekerja, tetapi berimplikasi kuat dan sangat luas pada penanaman *soft skill* atau keterampilan komunikasi sosial dan kultural, lewat pembentukan karakter peserta didik, khususnya, kegiatan yang terkait dengan *intercultural* dan *interfaith* dalam era multikultural dan multireligi seperti saat sekarang ini. Umumnya, pendidikan sains di berbagai tempat di dunia hampir-hampir tidak mempunyai implikasi penanaman nilai sampai kesitu, tidak terkait dengan pembentukan karakter (*character building*) dan tidak punya etos sosial sampai sejauh itu. Çetin menegaskan sebagai berikut:

“Gülen has encouraged people to serve humanity through education, intercultural and interfaith activities and institutions. All SMOs (Social Movement Organization) whatever their field of action, have a common rationality based on *knowledge, skill and shared values*. That rationality has not changed in different locations, within or outside Turkey. For example, no matter where situated, *Gülen-inspired schools are not religious but follow secular, state prescribed curricula and internationally recognized programs subject to state inspection.*”<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Çetin, *The Gülen Movement*, hlm. 256. Seperti disebut sebelumnya, pemberian pelajaran agama di sekolah ini akan mengikuti sepenuhnya peraturan Kementerian Pendidikan Nasional setempat, termasuk jam pelajaran agamanya. Adapun tatacara peribadatan sehari-sehari mereka sebagai orang Muslim adalah seperti lazimnya manusia Muslim menjalankan ibadah agamanya dengan rukun iman dan rukun Islamnya. Membaca al-Qur’an, *tesbihat* (membaca tasbih) dilakukan di asrama di bawah bimbingan guru dan kakak-kakak senior nya (*abla-abey*). Menurut yang Amin amati ketika shalat berjamaah dengan para pegiat gerakan Gülen, mereka menjalankan ibadah *sunnah ba’diyyah* lebih taat, lebih rutin dan lebih serius dari pada kebanyakan orang Muslim yang lain. Puasa, salat, zakat, haji dan lainnya sama dengan umumnya orang Islam.

Menurut Amin,<sup>195</sup> “Sekolah-sekolah yang terinspirasi oleh filsafat pendidikan Gülen di berbagai negara selalu mentaati peraturan pemberlakuan kurikulum yang berlaku dan ditentukan oleh negara setempat. Sekolah-sekolah Gülen juga mengikuti ujian nasional yang diselenggarakan oleh pemerintah atau negara setempat. Tampak disini, bahwa pengalaman hidup berbangsa dan bernegara, dalam format *nation-state*, yang telah membudaya di Turki sejak awal republik Turki berdiri telah begitu membudaya, mendarah-mendaging dalam generasi sebelum Gülen, sekarang dan penerusnya. Sopan santun kenegaraan lewat kesepakatan konstitusi telah menjadi norma baku dalam gerakan ilmu dan pendidikan Gülen. Gerakan Gülen tidak pernah memaksakan pemahaman, penafsiran, ideologi atau organisasi agama tertentu untuk mencapai tujuan pendidikannya. Dengan begitu, para pelopor, pembuka jalan dan penerus gerakan ini harus mempunyai kemampuan beradaptasi tingkat tinggi (pengalaman pada garis tapal batas yang paling depan, *frontier*) agar dapat menyesuaikan dengan situasi dan aturan setempat dan tidak membawa, apalagi memaksakan pemahaman, penafsiran, ideologi, mazhab, aliran, dan ajaran doktrin agama tertentu yang dimilikinya (*center*) terhadap masyarakat lain yang ditemuinya (*periphery*). Itulah salah satu kunci keberhasilan gerakan Gülen, sehingga dapat diterima luas di berbagai negara”.

Nilai, karakter dan *sibgab* seperti apa yang ditanamkan dalam proses pendidikan dan gerakan Ilmu Gülen tersebut? Menurut Aslandogan dan Çetin, sebagaimana dikutip oleh Amin,<sup>196</sup> setidaknya ada 4 (empat) pilar penyangga (spiritualitas universal) atau dimensi yang menopang filsafat dan praktik pendidikan sekolah-sekolah Gülen dimana pun berada: *Pertama, paradigm shift*. Perlunya perubahan paradigma dengan cara memberi penghargaan yang tinggi terhadap usaha pendidikan dan profesi guru/pendidik dan meningkatkan derajat

---

<sup>195</sup> Abdullah, *Sains Dialog Antarumat Beragama*, hlm. 21.

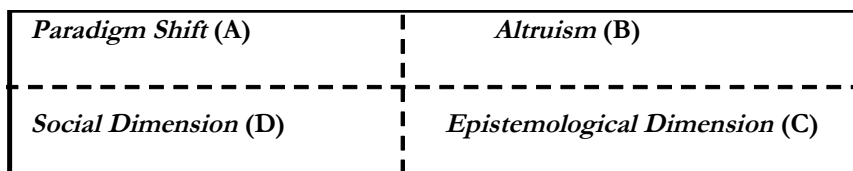
<sup>196</sup> *Ibid.*, hlm. 22; *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 58-59.

keduanya ke tingkat dan status yang lebih tinggi atau mulia. Gülen melihat **hanya pendidikan-lah sebagai jalan terakhir untuk memecahkan berbagai persoalan masyarakat dan kebutuhan humanitas**. Guru-guru yang mampu mempraktikkan dan mengejawantahkan “nilai-nilai universal” dalam pendidikan seperti diungkap di atas ternyata sangat diminati dan disukai para orang tua murid di berbagai negara. Merekalah para pelaku utama dari gerakan sipil (*civic activism*). *Kedua, altruism*. Yaitu kesediaan dan kemampuan untuk mendahulukan kepentingan orang lain, berkorban untuk kepentingan orang dan kelompok lain, menghilangkan rasa keakuan yang berlebihan (*selfishness*) dan membangun semangat pelayanan sosial dalam wilayah pendidikan. *Ketiga, social dimension*. Dimensi sosial yang mampu menghimpun sinergi **para pendidik, orang tua murid, sponsor** dan para *businessperson* dalam **hubungan segitiga** yang kokoh untuk pelayanan kemanusiaan, tanpa kenal pamrih, lewat jalur pendidikan. Dari sini, para pegiat gerakan ini tidak sempat memikirkan bagaimana membenci, apalagi menebar syiar kebencian terhadap orang dan kelompok lain. Pada hari libur sekolah, guru-guru sekolah ini diminta mengunjungi rumah kediaman wali murid sekolah untuk silaturahmi. *Keempat, epistemological dimension*. Dimensi epistemologi keilmuan, yang mampu **mensintesakan antara hati dan pikiran**, antara **tradisi dan modernitas**, antara **intelektual dan spiritual**. Pendekatan pendidikan yang ramah dengan sains dan teknologi dan hangat dan bersahabat dengan budaya dan kepercayaan masyarakat secara umum. Keempat pilar tersebut saling terhubung secara kokoh dan tidak berdiri sendiri-sendiri.<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> Yuksel A. Aslandogan dan Muhammed Çetin, *Muslim Citizens of the Globalized World*, hlm. 31-2.





Gambar 504

Berdasarkan gambar di atas, pendidikan Islam global dapat belajar dari empat etos *Gülen Movement* terkait dengan upaya untuk membangun mentalitas Muslim kosmopolit. Bila dibaca dengan kaca-mata kluster A, maka setiap civitas akademika di UIN Sunan Kalijaga, misalnya, harus sama-sama berkomitmen terhadap penggunaan paradigma integrasi-interkoneksi, sehingga yang harus terus dilakukan adalah gerakan (penelitian) re-integrasi, bukan gerakan de-integrasi. Paradigma integrasi-interkoneksi dapat dimasukkan ke kluster A. Tahap selanjutnya adalah *altruism* (kluster B), yaitu membangun mentalitas akademik yang lebih mementingkan transformasi idealis daripada transformasi politis, lebih mementingkan terwujudnya *epistemic community* daripada *politic community*, lebih mementingkan nalar “We”-intersubjektif daripada nalar “I”-subjektif dan “It(s)”-objektif. Apabila tahap ini telah dilalui, maka dapat masuk ke tahap selanjutnya, yaitu kluster C, atau dimensi epistemologi. Salah satu ciri dari terwujudnya kluster ini adalah munculnya naskah akademik-naskah akademik (bukan profil akademik) tentang integrasi-interkoneksi di setiap fakultas di UIN Sunan Kalijaga, misalnya buku *Mazhab Sunan Kalijaga (2013)* yang telah menjelaskan tentang genealogi keilmuan studi hukum Islam di Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga. Tahap terakhir (kluster D) adalah menjalin kerjasama dengan dimensi-dimensi sosial-global, misalnya dengan menerapkan teori *triple helix* yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya.

Kebodohan (*ignorance*), kemiskinan (*poverty*) dan perpecahan (*division*) hanya bisa diobati dengan pendidikan yang benar, dengan

cara mengintegrasikan dan saling-mengkaitkan ke empat (4) pilar tersebut diatas. Hanya itu kunci kesuksesan manajemen pendidikan Gülen. Sekolah-sekolah yang terinspirasi oleh filsafat pendidikan Gülen dapat berkembang dimana-mana dan menarik para orang tua untuk mengirim anaknya ke sekolah Gülen karena kombinasi dari ke empat pilar tersebut di atas. Tanpa mengenalkan dan menonjolkan bendera agama—lebih tepat disebut penafsiran dan pemahaman tertentu tentang agama tertentu—gerakan ilmu dan pendidikan Gülen dapat hidup, bebas bergerak, diterima dan berkembang di mana-mana. Sebuah *experiment* baru dalam dunia pendidikan Islam di era global saat ini.<sup>198</sup>

***Theology of dialogue, theology of nonviolence***, adalah ajaran dasar Gülen yang tidak dapat diotak-atik dan dikompromikan dengan yang lain. Ajaran *tasawwuf* (neo-spiritualitas) yang berakar pada “*love*” tidak dapat ditawar-tawar. Maxim kulturalnya dapat dirumuskan bahwa “*love is undefeated weapon*” (cinta adalah senjata yang tidak terkalahkan). *Love, mahabbah* atau cinta akan mengantar seseorang mau berkorban dan melayani orang lain, tanpa pandang bulu. Mengorbankan diri pribadi dengan kelompok untuk melayani orang dan kelompok yang lain (***servant leadership***) adalah bagian dari ajaran Gülen yang paling mendasar.<sup>199</sup> Sejauh yang Amin amati, kombinasi, perpaduan, integrasi antara **gerakan ilmu dan pendidikan** dengan **semangat nilai-nilai *taşawwuf* atau *sufism* di era modern** inilah yang menjadi kekuatan dan daya dorong yang paling kuat (*driving force*) untuk keluar dari wilayah nasionalitas-territorial Turki dan kemudian menyebar keluar ke 100 negara tanpa hambatan yang berarti.

**Dialog antar iman atau antar agama** sebenarnya sudah sering dilakukan di dunia, sebelum Gülen menekankan perlunya dialog

---

<sup>198</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 59.

<sup>199</sup> Informasi lebih lanjut, bandingkan dengan Gurkan Celik dan Yusuf Aslan, “Fethullah Gülen as a Servant Leader”, dalam Conference Proceedings, *Islam in the Contemporary World—2: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice* (Southern Methodist University: Dallas, Texas, Maret 4-5, 2006), hlm. 104-113.

dilakukan di Turki saat itu. Di Indonesia sendiri kegiatan dialog antar umat beragama telah mulai dilakukan sekitar tahun 70-an.<sup>200</sup> Buku-buku tentang dialog antar agama baik di barat maupun di timur, di Kristen dan Islam juga sudah cukup banyak. Bahkan parlemen agama-agama dunia pun juga sudah pernah diadakan di Chicago tahun 1893. Yang membedakan dialog antar agama secara umum yang biasa diselenggarakan oleh umat beragama, termasuk Kerukunan Umat Beragama (KUB) di Indonesia adalah **kemampuan gerakan Gülen untuk mengintegrasikan antara dialog dan pendidikan, bukan dalam arti penyelenggaraan dialog formal di sekolah, tetapi kemampuan guru-guru untuk menanamkan nilai-nilai humanitas baru, nilai-nilai sosial-fundamental yang biasa diangkat, terungkap dan mengemuka dalam dialog antar iman dan antar agama dalam sistem pembelajaran melalui contoh perilaku dan tauladan para guru dan pendidik di sekolah dan di asrama.**

Mengutamakan nilai-nilai batiniyah-esoterik-spiritualitas dari agama adalah dimensi *tasawwuf* atau *sufism* dalam Islam. Dimensi *tasawwuf* dalam beragama lebih menonjolkan kelembutan hati, kehalusan budi, mencintai sesama tanpa prasyarat apapun (*unconditional*), tidak memomorsatukan kepentingan pribadi dan kelompok, mengeliminir keaku-an (*selfsbness*), mendahulukan kesabaran, tidak emosional, tidak terjebak pada keduniawian (*ascetism*), ketulusan (*sincerity*), toleran terhadap berbagai perbedaan. Nilai-nilai fundamental *sufism* atau *tasawwuf* inilah yang selalu membimbing kehidupan Fethullah Gulen secara pribadi maupun membimbing perilaku sosial dan politiknya ketika berhadapan dengan berbagai anggota masyarakat yang belum dapat memahami secara utuh misi yang diembannya. Baginya, menolak nilai-nilai fundamental tersebut adalah sama dengan menolak inti Islam

---

<sup>200</sup> Sejarah dan perkembangan dialog antar agama di Indonesia dapat diikuti dalam J.B. Banawiratma, Zaenal Abidin Bagir, etc., *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Mizan Publika, 2010).

itu sendiri.<sup>201</sup>

Ajaran dan praktik *tasawwuf* dalam kehidupan sehari-hari mengantarkannya sebagai pemimpin moderat, dan memungkinkannya bertindak sebagai mediator di tengah konflik dan ketidak-stabilan politik di dalam negeri selama 3 dekade. Keberhasilannya dalam meleraikan konflik di dalam negeri Turki— yang ditandai dengan *coup* militer berkali-kali—menjadikan Fethullah Gulen lebih percaya diri bahwa apa yang dipikirkan, ditulis, diajarkan dan nilai-nilai tasawuf yang diperjuangkan selama ini adalah sudah *on the right track*. Gulen telah mensemaikan kehidupan beragama Islam yang penuh toleran, nir-kekerasan, cinta dan mencintai sesama, cinta tanpa kebencian, namun tidak jatuh pada *pacifist*. Ajaran *tasawwuf* atau *sufism* telah menjadi bagian tidak terpisahkan dalam kehidupan beragamanya. Beberapa penulis sampai menjulukinya sebagai Rumi era modern, dan pelanjut dari apa yang telah dikemukakan oleh pendahulunya, Badiuzaman Said Nursi.<sup>202</sup>

Umumnya, dalam masyarakat Muslim paska kolonial lebih mengenal terma *syari'ah* daripada *tasawwuf*. Gulen tidak membedakan kedua istilah itu secara tajam, karena baginya *syari'ah* lebih menekankan aspek eksoteris, sedang *tasawwuf* lebih pada esoteris. Keduanya tidak perlu dipertentangkan secara tajam, karena hubungan antara keduanya mestinya seperti selembar kertas dengan dua permukaan—bandingkan dengan istilah yang digunakan oleh Amin ketika menjelaskan keterkaitan antara dua permukaan antara dimensi normativitas dan historisitas, seperti sebuah koin uang, dimana dua permukaannya tidak dapat

---

<sup>201</sup> Banyak buku yang ditulis oleh Fethullah Gulen tentang tasawwuf, antara lain *Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart*, terjemahan Ali Unal (New Jersey: The Light Inc., 2004). Buku ke-1 ini kemudian disusul buku ke-2 (2007), buku ke-3 (2009) dan buku ke-4 (2010). Hal tersebut menunjukkan bahwa Gulen sangat serius memperhatikan dimensi penyucian jiwa (*taṣkiyah an-nafs*) sebelum melangkah ke yang lain-lain.

<sup>202</sup> Bandingkan dengan pengertian *sufism* atau *tasawwuf* yang dikemukakan oleh Badiuzzaman Said Nursi, dalam bukunya *The Letters, Twenty-ninth Letter, Ninth Section, Third Allusion* (Istanbul: Sozler, 1997), hlm. 521.

dipisahkan tetapi dapat dibedakan—. Tidak ada esoteris tanpa ekso-teris, dan begitu sebaliknya, tidak ada eksoteris tanpa esoteris. Perbedaan antara keduanya hanyalah karena kecenderungan manusiawi belaka, sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan masing-masing. Berikut pandangan Gulen:

“While adherence to the former (*yari’ab*) has been regarded as exotericism (self-restriction to the outward dimension of religion), following the latter (tasawwuf) has been seen as pure esotericism. Although this discrimination partly arises from the assertions that the commandments of Shari’ah are represented by jurists or muftis, and the other by the Sufis, it should be viewed as the result of a natural human tendency, which is that everyone gives priority to the way more compatible with his temperament and for which he has aptitude.”<sup>203</sup>

Tiga lembaga pendidikan dan keagamaan yang menjadi sasaran kritiknya. *Pertama*, sistem sekolah sekuler (ilmu saja). Sistem pendidikan yang ada sekarang ini di Turki paska republik tidak mampu melepaskan diri dari prasangka dan ideologi modern yang menepikan agama.<sup>204</sup> *Kedua*, sistem madrasah (agama saja). Sistem madrasah dikritik karena sedikit sekali menaruh minat dan tidak mampu menjawab tantangan teknologi dan pemikiran ilmiah. Kurang fleksibel dan tidak punya *greget* untuk keluar dari masa lampau, menghadapi dan bergumul dengan perubahan dan tidak mampu menawarkan sistem atau model pendidikan yang diperlukan anak didik generasi sekarang. *Ketiga*, sistem tarekat sufi (*takya; tekeke*). Meskipun tarekat sufi ini sangat berminat memelihara dan mengembangkan nilai-nilai spiritual, namun mereka juga tidak dapat, bahkan gagal menjawab tantangan dan tuntutan masyarakat kontemporer. Mereka tetap merasa nyaman dengan kebaikan-kebaikan

---

<sup>203</sup> Gulen, *Key Concepts in the Practice of Islam*, hlm. 9.

<sup>204</sup> Kecenderungan sampai tahun 70-an ini tidak hanya ada di Turki, namun dapat dijumpai di berbagai negara. Para ahli sosiologi agama kontemporer mulai merevisi teori sosiologi agama lama, yang berasumsi bahwa agama akan meredup seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Michael Hoelzl dan Graham Ward (ed.), *Religion and Political Thought* (London: The Continuum International Publishing Group, 2006), hlm. 219-223.

dan mengagumi para wali yang hidup beberapa abad yang lampau.<sup>205</sup> Gulen dengan tegas membedakan antara tarekat—sebagai entitas sosiologis dalam masyarakat Muslim—yang ia kritik, dan *sufism* atau *tasawwuf*—sebagai entitas filosofis dan nilai-nilai fundamental dalam beragama, yang ia tanamkan dan kembangkan melalui sekolah-sekolah yang terinspirasi oleh gagasan-gagasan pembaruannya.

Dimensi esoterik atau *tasawwuf* dalam Islam, yang tertuang dalam khazanah pemikiran Islam abad tengah dengan tokoh-tokoh seperti Jalaluddin ar-Rūmi dan Ibn ‘Arab, kemudian berkembang dan menjelma dalam bentuk kelembutan hati dan kesantunan sosial dalam hubungan antara pemeluk agama-agama dunia di abad modern. Menurut Kurtz, potret utuh keberagamaan Islam era kosmopolit, yang mampu mendialogkan dua hal yang sesungguhnya sangat paradoks dalam beragama, yaitu antara dimensi “komitmen”—*involvement*—dan “toleransi”—*inquiry*—, dan kemudian mengangkatnya ke level yang lebih tinggi secara spiritual dan keluar di ruang publik dalam bentuk hubungan sosial harmonis-non-konflikual antar berbagai pemeluk agama, yang difasilitasi dengan media “dialog” ada di sosok Fethullah Gulen.<sup>206</sup>

Bagi Gulen sendiri, Islam sejak dari awal mula sejarahnya, pemeluknya menganjurkan untuk melakukan dialog dengan pengikut agama lain. Orang Islam yang khawatir atau takut melakukan dialog dengan pengikut agama lain berakar dari ketidakpercayaan terhadap Islam itu sendiri. Gulen menegaskan pendapatnya bahwa peradaban manusia memasuki era ilmu pengetahuan dan sains. **Sains, pada tingkat tertentu, akan mengatur kehidupan manusia di muka bumi. Oleh karenanya, seluruh umat beragama termasuk umat**

---

<sup>205</sup> Fethullah Gulen, *Towards the Lost Paradise* (London: Truostar, 1996), hlm. 11. Juga Thomas Michel, S.J., “Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gulen”, dalam *The Muslim World*, hlm. 349.

<sup>206</sup> Lester R. Kurtz, “Gulen’s Paradox: Combining Commitment and Tolerance”, dalam *The Muslim World*, hlm. 273-284.

**Islam, yang prinsip-prinsip dasar keberagamaannya di dukung oleh akal pikiran dan sains, hendaknya jangan ragu-ragu atau merasa kesulitan untuk melakukan dialog dengan para pengikut agama lain. Dialog bukan barang yang mewah, tapi adalah merupakan keharusan. Gulen meyakini bahwa dialog adalah bagian dari kewajiban orang Islam dimuka bumi untuk menjadikan dunia yang kita huni bersama ini lebih damai dan aman.**<sup>207</sup> Tanpa bosan-bosan, Gulen mengajak umat Islam untuk bersikap kritis dan agar terus menerus menjaga agar agama Islam jangan dijadikan ideologi. Menjadikan agama Islam sebagai ideologi sebenarnya telah membawanya ke arena politik, dan oleh karenanya secara otomatis akan mencegah dan bahkan melarang orang Islam untuk melakukan dialog dengan pengikut agama lain. Ideologi yang pasti adalah memecah-belah dan bukannya menyatukan. Dia melihat bahwa Islam harus dilihat sebagai agama, yang diimplimentasikan dalam pikiran, hati dan kehidupan sehari-hari, dan jangan sampai dijadikan sebagai alat untuk mencari atau memperbanyak keanggotaan kelompok yang bercorak tertutup (*selfish partisanship*), menanamkan kebencian pribadi, kelompok atau nasional, dan perasaan bermusuhan.<sup>208</sup> Ungkapan semacam ini yang oleh Amin dirumuskan dengan istilah perlunya kemampuan dosen, guru dan pendidik untuk dapat membedakan dan tidak mencampuradukkan antara *Uṣūl ad-Dīn* (struktur fundamental keberagamaan manusia pada umumnya) dan *Uṣūl al-Mazḥab* (dasar-dasar pemikiran sekte, mazhab,

---

<sup>207</sup> Apa yang dilakukan dan diawali Gulen, ternyata tidak sia-sia dan terus bergema ke seluruh antero dunia Muslim, khususnya. Pada bulan Oktober, 2007, 10 tahun kemudian, ada 138 tokoh Muslim dari berbagai kalangan menandatangani dokumen bersejarah dalam abad modern sejarah Islam yang menegaskan perlunya hubungan yang baik dan harmonis antar umat Islam dan Kristen di seluruh dunia yang didasarkan atas cinta Tuhan (*love of God*) dan cinta tetangga (*love of neighbour*). Ulasan terhadap dokumen bersejarah tersebut dapat dibaca dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), hlm. 2-12.

<sup>208</sup> *Ibid.*, hlm. 337.

kelompok, organisasi keagamaan dalam masyarakat).<sup>209</sup>

Sebagai tindak lanjut dari langkah awal yang telah dibuka oleh Gulen, kemudian diselenggarakan *interfaith conference* oleh organisasi *interfaith dialogue* dan perkumpulan jurnalis dan para penulis di Turki. Konferensi ini dinamakan Abraham Symposium, diadakan di kota Urfa, Turki Timur. Kota yang dipercaya sebagai kota kelahiran Nabi Ibrahim. Namun, fakta sejarah yang tidak dapat dipungkiri bahwa faksionalisme, radikalisme, separatisme, ekstrimisme, tindakan kekerasan atas nama agama, bahkan terorisme dari waktu ke waktu terus meningkat. Puncaknya adalah peledakan WTC, New York, 11 September 2001. Gerakan Gulen tidak surut. Mereka, bersama dengan kekuatan-kekuatan sipil yang lain, terus mengambil inisiatif untuk melakukan dialog antar iman dan agama, bahkan budaya dan peradaban. Kebalikan dari tesis Samuel Huntington yang mengumandangkan “*clash of civilization*”, Gulen tanpa henti menyelenggarakan “*dialogue of civilization*”. Senada dengan Gulen, dalam artikelnya yang berjudul “*Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme*” tahun 1994, Amin juga memilih menggunakan istilah ‘dialog peradaban’. Menurut Amin, “*Changing paradigm* dalam wilayah kebudayaan dan peradaban, menurut hemat penulis, perlu lewat media **dialog peradaban** dan bukannya lewat ‘benturan peradaban’ atau kebudayaan. Lewat proses dialog yang bersifat inklusif serta proses ‘take and give’ (saling memetik dan memberi manfaat) antara berbagai kebudayaan dan peradaban, maka proses ‘changing paradigm’ akan berjalan wajar, alami, dan menguntungkan kedua belah pihak, serta tidak menunjukkan gejala sosial yang tidak perlu”.<sup>210</sup> Tahun 2006, dalam artikelnya yang berjudul: *The Prophet’s Caricature: Clash of Civilizations or Clash of Uncivilized Communities?*, Amin lebih memilih

---

<sup>209</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 6.

<sup>210</sup> M. Amin Abdullah, “Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius”, disampaikan dalam Seminar Nasional “Post-modernisme dalam Pro dan Kontra serta Relevansinya Terhadap Perkembangan Budaya di Indonesia” oleh Senat Mahasiswa Fakultas Pendidikan Bahasa dan Seni, IKIP, Yogyakarta, 5 Januari 1994, hlm. 23; *Falsafah Kalam*, hlm. 111.



menggunakan istilah *clash of uncivilized* (benturan ketidakadaban), bukan *clash of civilizations* (benturan peradaban).<sup>211</sup>

Menurut Amin, sejauh yang ia amati, **kombinasi, perpaduan, integrasi antara gerakan ilmu dan pendidikan dengan semangat nilai-nilai tasawwuf atau sufism di era modern inilah yang menjadi driving force untuk keluar dari wilayah nasionalitas-territorial Turki dan kemudian menyebar ke 100 negara tersebut tanpa hambatan yang berarti.**<sup>212</sup> Bagaimana implementasinya di pengelolaan sekolah? Ada kesaksian Thomas Michel, sekretaris *Interreligious Dialogue* dari Sosietas Jesuit di Roma memberi kesaksian, yang kemudian dikutip oleh Amin sebagai berikut:<sup>213</sup>

“My first encounter with one of these schools dates back to 1995, in Zamboanga, on the southern Philippine island of Mindanow, when I learned that there were was a “Turkish” school several miles outside the city. On approaching the school, the first thing that caught my attention was a large sign at the entrance to the property bearing the name: “The Philippine-Turkish School of Tolerance.” This is a startling affirmation in Zamboanga, a city almost equally fifty percent Christian and fifty percent Muslim, located in a region where for over twenty years various Moro separatist movements have been locked in an armed struggle against the military forces of the government of the Philippines. I was well received by the Turkish director and staff of the school, where over a thousand students study and live in dormitories. As I learned from the Turkish staff and their Filipino colleagues, both Muslim and Christian, the affirmation of their school as an institution dedicated towards formation in tolerance was no empty boast. In a region where kidnapping is a frequent occurrence, along with guerrilla warfare, summary raids, arrests, disappearance, and killings by military and para-military forces, the school is offering Muslim and Christian Filipino children, along with an educational standard of high quality, a more positive way of living and relating to each other.”<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> M. Amin Abdullah, *The Prophet's Caricature: Clash of Civilizations or Clash of Uncivilized Communities?*. Paper Amin ini pernah dipresentasikan di *American Academy of Religions (AAR)*, Washington, Amerika Serikat, pada tanggal 20 November 2006, hlm. 11.

<sup>212</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 64.

<sup>213</sup> *Ibid.*, hlm. 64-65.

<sup>214</sup> Thomas Michel, “Fethullah Gulen as Educator”, dalam M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito (ed.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gulen Movement* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2003), hlm. 70.

Menurut Amin,<sup>215</sup> pengalaman semacam ini juga pernah ia saksikan ketika berkunjung ke dua sekolah di negara Thailand. Di kedua sekolah tersebut mayoritas anak didiknya beragama Buddha. Guru-guru dari Turki yang beragama Islam, tanpa sedikitpun berkurang dedikasi dan pelayanannya untuk mencerdaskan mereka. **Kesaksian ini sudah berbicara sendiri, bahwasannya integrasi-interkoneksi antara sains dan agama, dalam arti integrasi sains modern (sains, sosial) dan dimensi *tasawwuf* dari agama (humanitas keberagamaan yang diperbarui) sangat kentara, untuk tidak menyebutnya sebagai *experiment* yang unik.** Tanpa integrasi yang kuat antara keduanya, hampir mustahil pendirian dan pengelolaan sekolah di negara lain, yang berbeda dari berbagai aspeknya, lebih-lebih dari segi agamanya, seperti yang diungkapkan Thomas Michel. Pengalaman di wilayah tapal batas terdepan (*frontier*) di negara dan masyarakat lain yang sama sekali berbeda membutuhkan *shifting paradigm* dalam berpikir keagamaan (dialektika antara *syari'ah* dan *tasawwuf*) dalam hubungannya dengan pembelajaran ilmu pengetahuan dan sains yang baru. Begitu juga dalam masyarakat multireligi dan multikultural seperti Indonesia, pengalaman *frontier* seperti ini selalu dialami dalam kehidupan sehari-hari masyarakat baik dalam beragama, berbudaya, berekonomi, berpolitik dan seterusnya.<sup>216</sup>

Transformasi berpikir 'keagamaan' dan 'keilmuan' memang telah dilakukan oleh Gulen sejak awal, ketika ia meyakini bahwa *science* yang pada dasarnya adalah upaya dan kerja keilmuan manusia yang bersifat sekuler, dipandang oleh Gulen sebagai kategori yang masuk dalam *religion* juga (bukan sekuler—istilah lunaknya 'pendidikan umum'—seperti yang dianggap dan diyakini orang selama ini). Guru-guru dan tenaga pendidik di sekolah-sekolah Gulen berpandangan dan berkeyakinan kuat bahwa apa yang mereka lakukan dalam pendidikan di berbagai

---

<sup>215</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 65.

<sup>216</sup> *Ibid.*

tempat di dunia adalah sama dengan layaknya ibadah (*prayer*). Jadi, tidak ada lagi dikhotomi disini. Dengan begitu, profesi guru didasarkan pada gabungan yang utuh antara pertimbangan-pertimbangan intelektual (*learning and teaching*) dan pertimbangan-pertimbangan motivasi religiusitas-keagamaan (*the ethics of giving*).<sup>217</sup> Dengan cara seperti itu, guru-guru, tenaga pengajar dan seluruh yang terlibat dalam gerakan ilmu dan pendidikan Gulen memang bertindak dan berperilaku amal saleh lewat bekerja (*piety through work*), sama dengan rumusan etika Protestan yang diamati oleh Marx Weber. Tidak terlalu salah untuk menyebut bahwa gagasan Gulen yang menginspirasi banyak orang (guru, mahasiswa, wali murid, pengusaha, pedagang, pejabat pemerintah) menganggap bahwa iman atau kepercayaan adalah urusan keberagamaan yang bersifat personal, sedang keterlibatan dan keterpanggilan dalam pekerjaan kemanusiaan (*civic engagement*) dipandang sebagai ekspresi lahiriyah dari keberagamaan yang tulus dalam bentuk dedikasi, sungguh-sungguh dalam bekerja, dapat dipercaya dalam berhubungan sesama manusia, dan menjaga kehormatan.

Dalam sejarah modern, Muslim diaspora yang hidup di berbagai negara di luar negeri asalnya sudah mulai menjadi fenomena umum sejak tahun 60-an. Bermula dari dorongan ekonomi. Mereka meninggalkan negara asalnya sebagai pekerja (*guest worker*) di negara-negara yang memerlukan mereka dan lama-kelamaan lalu lintas pergaulan internasional tidak hanya terbatas sebagai pekerja, tetapi juga merambah ke wilayah lain. Sebagai mahasiswa, peneliti, pengajar, akademisi, bankir, pekerja industri, di sektor jasa pariwisata, perhotelan, penerbangan dan begitu seterusnya. Karena *skill* dan *experties*, orang Muslim dapat berpindah dengan mudah dari satu negara ke negara lain. Bagaimana kesiapan sosial-kultural, cara berpikir keagamaan dan politik

---

<sup>217</sup> Elisabeth Ozdalga, "Following in the Footsteps of Fethullah Gulen: Three Women Teachers Tell Their Stories", dalam M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito (ed.), *Turkish Islam and the Secular State* (ttp.: tnp., t.t.), hlm. 85-114.

mereka? Komunitas pegiat gerakan Gulen di berbagai negara memberi contoh yang berharga tentang bagaimana mereka mengatasi kesulitan di tengah komunitas yang berbeda sama sekali secara ras, suku, bangsa dan lebih-lebih agama. Bagaimana mereka agar tidak sampai terjadi guncangan sosial dan kultural, dan lebih-lebih guncangan secara keagamaan. Untuk masyarakat Muslim yang bercorak diasporik seperti masyarakat Turki yang berada di Eropa dan di berbagai belahan dunia yang lain, maka doktrin *al-walla' wa al-barra'*,<sup>218</sup> misalnya, seperti yang biasa difatwakan oleh beberapa golongan Muslim radikal-eksklusivis tidak relevan untuk diikuti, apalagi untuk diterapkan dalam pergaulan lokal, regional apalagi internasional.

Menghadapi perubahan sosial yang cepat seperti sekarang ini, menurut Amin,<sup>219</sup> sebagai implikasi dan konsekwensi dari globalisasi dunia yang diakibatkan oleh kemajuan ilmu dan teknologi, Gulen telah mengantisipasi dan memberi resep untuk menghadapi dan menjalaninya. Secara epistemologis, Gulen telah memformat ulang konsep ilmu pengetahuan dan ide kemajuan sebagai prinsip dasar keislaman, dengan cara sedikit menggeser atau merubah perspektif atau cara memandang hubungan antara yang *profan* dan *sacred*. Apa yang dulu disebut sebagai wilayah dunia *profan* (alam semesta) diubah menjadi wilayah yang *sacred* (suci), karena di dalam yang *profan* itu terdapat bukti penciptaan Tuhan (sebagai *tajalli* Tuhan). Dengan berpendapat seperti itu, Gulen ingin menegaskan bahwa *nothing wrong*—tidak ada yang salah—jika umat Islam juga serius bergumul menekuni ilmu, sains dan teknologi. Bahkan ada nilai tambah disitu, karena dengan menekuni bidang itu (kegiatan pendidikan dan pembelajaran, penelitian, laboratorium, jurnal keilmuan), mereka akan dapat berkomunikasi secara global-universal, tanpa menghadapi kendala yang berarti. Gerakan Gulen telah membuktikan hal itu secara nyata dengan berdirinya sekolah-sekolah di berbagai

---

<sup>218</sup> Roel Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd., 2006, bagian Introduction, khususnya h. 9-14.

negara. Artinya, **salah satu syarat menjadi Muslim kosmopolit adalah dikuasainya peradaban ilmu, sains modern, dan teknologi.**

Namun, syarat pertama tadi jauh dari cukup untuk memasuki dunia global. *Humanities* kontemporer—tidak hanya ilmu dan sains modern—juga perlu menjadi pilar yang tidak terpisahkan dari pilar pertama. Pengembangan *humanities* kontemporer dirumuskan di atas pondasi yang kokoh kesinambungan tradisi keislaman *tasawwuf* atau *sufism* abad tengah, yang berbasis pada etika profetik. *Humanities* kontemporer perlu memadukan dan menyatukan 3 (tiga) sikap sosial manusia beragama, yaitu: toleransi (*tolerance; at-tasāmuh*), moderasi (*moderation, at-tawassuʿ*) dan dialog (*dialogue; al-ḥiwār*). Ketiga-tiganya menjadi agenda, program dan aksi kolektif umat manusia kontemporer secara bersama-sama karena globalisasi membawa akibat pada semakin dekatnya hubungan antar umat beragama yang berbeda-beda (*a greater interfaith interaction*).<sup>220</sup> Diperlukan sikap sosial dan sikap keberagamaan di ruang publik yang baru, yang tidak lagi mudah terjebak oleh sekat-sekat primordial, sektarian, faksionalitas bahkan ideologi politik, apalagi ideologi *takfīrī* (mengkafirkan orang atau kelompok lain yang tidak sepaham atau segolongan). Dalam bahasa Turki, kombinasi antara ketiganya disebut dengan istilah ***hosguru*** (*nice-seeing; compassion*), penampilan manusia beragama di ruang publik yang menyenangkan dan tidak mengancam keberadaan orang lain yang tidak seagama, sepaham, semazhab, sesuku, seetnis, seorganisasi, sekelompok, sepaham dan seterusnya. Persyaratan sikap sosial dan kultural sekaligus yang baru ini sangat diperlukan dalam kehidupan publik dan lebih-lebih oleh kepemimpinan masyarakat multikultural saat sekarang ini.<sup>221</sup> Gulen menegaskan sebagai berikut:

---

<sup>219</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 67.

<sup>220</sup> Saeed, *Islamic Thought*, hlm. 2.

<sup>221</sup> Bagi Gulen, apa yang disebut “*Insān Kāmil*” atau “*ideal human*” mesti membawa sifat-sifat kenabian yang lembut dan santun dalam berhubungan secara sosial dengan seluruh anggota masyarakat. Mereka saling mencintai dan melindungi, menutup mata

## Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

“In a world becoming more and more globalized, we are trying to get to know those who will be our future neighbour ... one of the most important factors here is to eliminate factors that separate people ... such as discrimination based on color, race, belief, and ethnicity ... Education can uproot these evils ... We are trying our best to do this.”<sup>222</sup>

Agama, iman atau kepercayaan di tangan Gulen memang bukan ideologi (politik) dan bukan pula terhenti pada pengelompokan agama secara sosiologis dan politis-organisatoris, karena agama dalam bentuk organisatoris akan mudah jatuh ke pangkuan birokratisasi agama. Agama, iman dan kepercayaan telah diubah menjadi seperangkat tatanan nilai etika (*ethical values*) dan nilai-nilai sosial (*social values*) dan modal kultural (*cultural modality*) yang mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan universal yang satu, terbuka (*enlightened*), manusiawi, demokratis, otonom, desentralisasi, fleksibel, informal, affektif, interpersonal, kooperatif, adaptif, damai, hidup berdampingan secara damai (*non-conflictual coexistence*), taat hukum (*law-abiding*), mendahulukan proses jangka panjang (tidak terburu-buru), produktif, integratif, ekspressif, universalistik, inklusif, anti kekerasan (*non-violence*), dan progressif. Namun demikian, ketika memasuki era global seperti saat sekarang ini, bergaul dengan seluruh bangsa-bangsa, pengikut agama-agama dunia dan warga dunia (*world citizenship*) pada umumnya, yang amat sangat majemuk, Gulen dan para pengikutnya tidak mudah jatuh ke pangkuan *relativisme* maupun *absolutism*. Pemikiran Gulen, ibarat jangkar kapal yang berat, ia tertancap kuat dalam tradisi keislaman dan keturkian, namun ia memeluk dan memasuki modernitas (ilmu

---

adanya kesalahan yang ada pada kelompok lain, sedang pada saat yang sama mereka mampu mempertanyakan dan mengetahui kesalahan sekecil apapun yang dimilikinya. Mereka mengetahui bagaimana harus hidup secara damai dengan tetangganya yang berbeda paham dan penafsiran terhadap agama (internal) dan berbeda agama (eksternal), ras, suku, bahasa meskipun dengan merasakan rasa pilu dan tidak nyaman yang sangat mendalam. M. Fethullah Gulen, *Toward a Global Civilization of Love & Tolerance* (Somerset, New Jersey: The Light, Inc., 2004), hlm. 98-9.

<sup>222</sup> Ali Unal & Alphonse Williams (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen* (Fairfax, VA.: The Fountain, 2000), hlm. 329-331.

pengetahuan, sains dan teknologi) secara total, tanpa rasa takut sedikitpun, demikian digambarkan oleh Aslandogan dan Cetin.<sup>223</sup>

Di atas bangunan pondasi etika-moral yang kokoh itu, lalu diisi dan dimuati spirit, semangat dan tindakan kongkrit di lapangan yang berdasar pada komitmen kemanusiaan (*humanitarian commitment*), etika partisipatif (*participatory ethics*), dialog dan konsultasi, semangat untuk mencari titik temu (*consensus*) dan kompromi, tidak membesar-besarkan perbedaan (*differences* dan *factionality*), vokasi dan dedikasi tingkat tinggi, kerja sosial yang tanpa pamrih (*voluntary actions*), mengutamakan kerjasama yang tinggi (*team work*), keahlian (*expertise*), mendahulukan pelayanan terhadap kepentingan, keperluan dan kebutuhan orang, kelompok bahkan bangsa dan agama lain (*altruistic services*), upaya yang sungguh-sungguh untuk memajukan kesejahteraan manusia secara bersama-sama (*philanthropy*), pelayanan atau *servives* (*bizmet*) tanpa kenal tapal batas suku, ras, etnis, agama, iman dan gender, menjunjung tinggi solidaritas, kohesi sosial, dan kepercayaan sosial (*social trust*).<sup>224</sup> Setelah menjelaskan rekonstruksi Kalam dan Fiqih dengan model ‘*burhānī* baru’ ala Saeed, Abu Fadl, Tariq Ramdhan, Auda, dan lain sebagainya, serta setelah menjelaskan rekonstruksi Tasawuf dengan model ‘*irfānī* baru’ ala Gulen, Amin kemudian membuat model horizon pemikiran pendidikan Islam global sebagai berikut:<sup>225</sup>

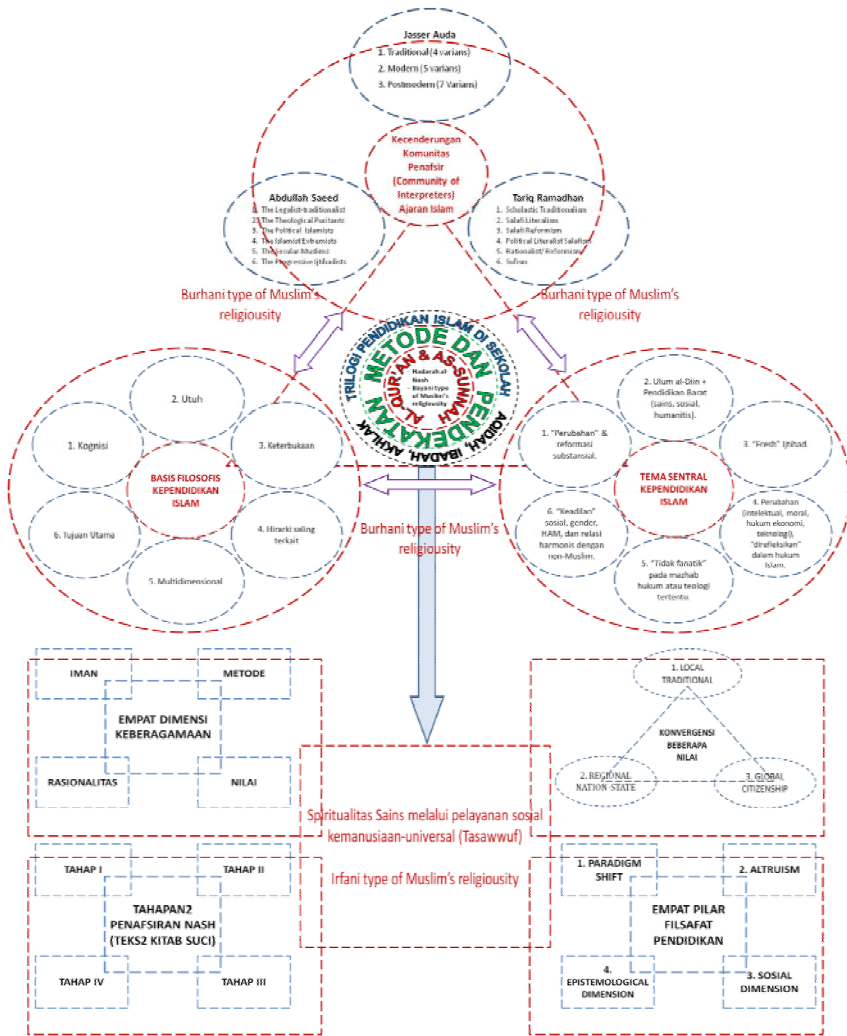
---

<sup>223</sup> Cetin, *Muslim Citizens of the Globalized World*, hlm. 44.

<sup>224</sup> Cetin, *The Gulen Movement*, hlm. 247-288.

<sup>225</sup> Abdullah, *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 84.

# Integrasi-Interkoneksi Keilmuan



Gambar 505



## C. Lokalitas, Nasionalitas, dan Globalitas

### 1. Dari *Civil Society* ke *Global Society*

Menurut Farish A. Noor dan Omid Safi, misalnya, sebagaimana yang dikutip oleh Nur Kholis, salah satu ciri Muslim progressif adalah, mereka cukup kritis terhadap fenomena ketidakadilan, baik dalam perspektif lokal maupun nasional, dan global.<sup>226</sup> Yang perlu penulis garis bawahi di sini adalah trilogi kata **lokal**, **nasional**, dan **global** sebagai salah satu penciri khas seorang Muslim Progressif. Dalam artikelnya tahun 2012 yang berjudul: “*Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam*”, Amin menyempurnakan model diadiknya antara lokalitas dan gobalitas menjadi hubungan triadik antara **lokalitas**, **regionalitas**, dan **internasionalitas**, atau hubungan triadik antara **lokal**, **nasional**, dan **internasional**. Menurut Amin, “Hubungan dua arah yang bercorak diadik, yaitu perjumpaan pemeluk agama Islam dengan budaya lokal dengan melupakan dimensi regionalitas dan nasionalitas (*nation states*) atau sebaliknya, juga perjumpaan pemeluk agama Islam dengan negara bangsa (*nation states*) dengan melupakan aspirasi dan budaya lokal, belum lagi menghubungkan dan memperjumpakan keduanya dengan isu-isu global internaional (*world citizenship*), begitu pula perjumpaan agama dan masyarakat internasional dengan menepikan keterkaitannya dengan permasalahan lokal dan nasional hampir-hampir tidak mungkin dapat menyelesaikan masalah-masalah baru pada era elektronik-global seperti saat sekarang ini”.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progressif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), hlm. 28.

<sup>227</sup> M. Amin Abdullah, “Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam”, disampaikan dalam *launching STFI Sadra dan Seminar Internasional: “Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban”*, Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012, hlm. 1.

Tentang hubungan spiritualitas yang dibahas pada sub bab sebelumnya, dengan globalitas, tahun 1992, misalnya, dalam artikel Amin yang berjudul “Pembangunan Kultur Masyarakat Islam dalam Era Globalisasi”, ia pernah mengatakan, “Pembangunan kultur masyarakat Islam era globalisasi yang berfokus pada peningkatan sumber daya manusia tidak bisa tidak perlu menghilangkan sikap puritan dan kekhawatiran yang berlebih-lebihan terhadap ‘kebocoran etik’ sehingga tidak berani melangkah ke mana-mana dan menggantikannya dengan sikap mental yang positif dan historis ketika melihat kenyataan sosial yang selalu bergulir dan berubah tanpa harus meninggalkan ajaran **spiritualitas agama** yang bersifat fungsional untuk menjadi filter dari berbagai polusi yang diakibatkan oleh era **globalisasi** itu sendiri”.<sup>228</sup>

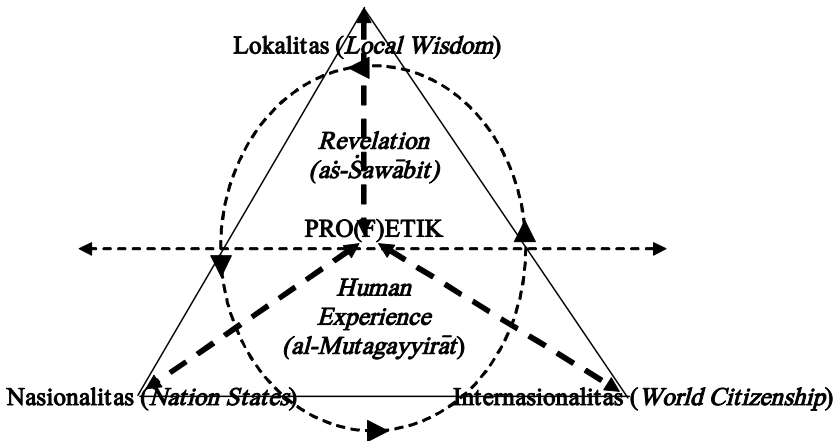
Menurut Amin, terkait dengan isu-isu di seputar globalisasi dunia (*borderless society*), *interfaith interaction* adalah sesuatu yang niscaya. Interaksi antar iman secara lebih besar dan luas adalah sesuatu yang tidak terhindarkan. Hal semacam ini akan selalu dihadapi di manapun, di wilayah kerja apapun, dan oleh siapa pun. Dalam konteks semacam ini, peran kepemimpinan (*leadership*)<sup>229</sup> menjadi sedemikian penting. Setiap pemimpin baik organisasi kemasyarakatan, tokoh berpengaruh (*influenced*

---

<sup>228</sup> M. Amin Abdullah, “Pembangunan Kultur Masyarakat Islam dalam Era Globalisasi”, disampaikan dalam Seminar Nasional “Masyarakat dan Konstelasi Global”, oleh Senat Mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta di Sahid Garden Hotel, 26 November 1992, hlm. 11; *Falsafah Kalam*, hlm. 75.

<sup>229</sup> Menurut Amin, ada lima prinsip penting yang harus dilakukan oleh para tokoh agama dalam membangun kerukunan umat beragama, yaitu: 1) mengurai akar-akar konflik; 2) menjadikan agama sebagai kekuatan untuk kerukunan dan perdamaian; 3) tidak mempolitisasi agama; 4) memberi teladan terbaik kepada umat; dan 5) membimbing umat ke arah perdamaian (*peace building*). M. Amin Abdullah, “Prolog: Peran Tokoh Agama dan Pemerintah Dalam Membangun Kerukunan Umat Beragama”, dalam Abdul Mustaqim, *Membangun Harmoni Sosial Dalam Bingkai Kerukunan Umat Beragama* (Yogyakarta: Idea Press, 2012), hlm. 1-19. Prolog ini ditulis oleh M. Amin Abdullah, yang awalnya berjudul: “Peran Pemimpin Politik dan Agama dalam Mengurai Resolusi Konflik dan Kekerasan”, dan pernah diterbitkan dalam Buku *Antologi Isu-isu Global dalam Kajian Agama dan Filsafat* (Yogyakarta: Idea Press, 2010).

*leader*), semuanya harus menyadari dan memahami pengalaman kemanusiaan (*new humanity experience*) yang baru ini.<sup>230</sup> Model trilogi antara **lokalitas**, **regionalitas**, dan **internasionalitas** yang ditawarkan oleh Amin di atas, menempatkan peradaban Islam pada titik pusat. Jadi, di sini Amin menempatkan Islam bukan menjadi *part of*, tetapi Islam menjadi *center of*. Penulis dapat mengilustrasikan penjelasan di atas seperti gambar di bawah ini:



Gambar 506

Selain artikel di atas, terkait dengan penjelasan Amin tentang rajutan trilogi antara lokalitas, nasionalitas, dan globalitas juga disampaikan dalam artikelnya yang berjudul: “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi”. Menurut Amin

<sup>230</sup> M. Amin Abdullah, “Laporan Akademik Promotor Dalam Rangka Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan Kepada Dr. Sinyo Harry Sarundajang di Bidang Kepemimpinan Masyarakat Majemuk”, Sabtu, 14 Juli 2012, di UIN Malang, hlm. 3-4. Menurut Saeed, misalnya, *new humanity experience* seperti: globalisasi, migrasi, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, revolusi ilmu pengetahuan, penelitian ruang angkasa (*space exploration*), *human dignity*, *human right*, *equality before the law*, *nation states*, *gender equality*, dan seterusnya. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), hlm. 2.

dalam artikel ini, terjadi perubahan yang luar biasa dalam sejarah manusia dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Saeed, sebagaimana yang dikutip oleh Amin,<sup>231</sup> antara lain terkait dengan **globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi**. Di atas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia (*human dignity*), perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*greater inter-faith interaction*), munculnya konsep negara-bangsa yang berdampak pada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara (*equal citizenship*), **civil society**, belum lagi kesetaraan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.<sup>232</sup>

Terkait dengan konsep **civil society**, misalnya, telah menjadi objek wacana di kalangan cendekiawan Muslim. Dalam mengkonsepsikan *civil society*, teramati telah terjadi varian konsep di antara para cendekiawan Muslim. Secara garis besar, terdapat tiga varian. Varian *pertama* mencari substansi *civil society* dengan mengidentifikasi kata-kata kuncinya, dengan atau tanpa merumuskan sendiri konsepnya. Varian *kedua* mencoba membuat arkeologi konsep sebelum sampai pada pilihan konsep, baik dengan mengambil salah satu konsep *civil society* Barat

---

<sup>231</sup> M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", dalam artikel yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012, hlm. 1.

<sup>232</sup> Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 2.

yang cocok untuk kondisi Indonesia maupun dengan merumuskan sendiri konsep yang konklusif. Adapun varian *ketiga* menolak gagasan dan konsep *civil society*. Abdul Fattah Santosa, teman karib Amin, dalam disertasinya yang berjudul: “*Respon Cendekiawan Muslim Indonesia Terhadap Gagasan Civil Society (1990-1999)*”, mengkategorikan Amin ke dalam varian pertama, yaitu ‘*mencari substansi civil society dengan mengidentifikasi kata-kata kuncinya, dengan atau tanpa merumuskan sendiri konsepnya*’.<sup>233</sup>

Menurut Amin, “Apa yang disebut-sebut sebagai ‘masyarakat madani’ atau *civil society* lebih menekankan proses edukasi sosial dan tidak lagi semata-mata individual, salah satunya yang terpenting adalah tentang kontrak sosial (*social contract*). Dalam konsep *social contract*, diasumsikan bahwa semua individu dan kelompok mempunyai *platform*, hak, dan kewajiban yang sama, meskipun berbeda ras, suku, agama, dan kepercayaan yang dianut. Rupanya konsep *social contract* kurang begitu dikenal dan kurang mendapat perhatian, penajaman, serta titik tekan dalam pengajaran dan pendidikan agama yang berjalan sekarang ini. Pendidikan agama lebih disibukkan oleh dan terfokus pada urusan untuk kalangan sendiri dalam bentuk *al-ahwāl asy-syakhsyiyah* (*individual morality*) dan kurang peduli pada isu-isu umum dalam bentuk *al-ahwāl al-‘āmmah* (*public morality*)”.<sup>234</sup>

Terkait dengan konsep *social contract* dalam *civil society* (masyarakat madani) di atas, Amin kurang sependapat dengan konsep “agree in disagreement” (pen. yang pernah dipopulerkan oleh Mukti Ali). Terkait dengan hal ini Amin menyatakan:<sup>235</sup> “Menurut hemat penulis, pada level kehidupan individual, orang boleh saja menggarisbawahi perlunya “agree in disagreement” (setuju dalam perbedaan). Tetapi, pada level

---

<sup>233</sup> M. Abdul Fattah Santosa, “Respon Cendekiawan Muslim Indonesia Terhadap Gagasan *Civil Society* (1990-1999), *Disertasi* (Yogyakarta: PPs Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 196-197.

<sup>234</sup> Abdullah, “Tinjauan Materi dan Metodologi Pengajaran Agama”, hlm. 141-143.

<sup>235</sup> *Ibid.*, hlm. 142.

kehidupan sosial dan publik, bukan pola *agree in disagreement* yang diperlukan, melainkan model *social contract*. Dalam konsep *agree in disagreement*, masih tampak corak pendekatan teologi dan kalam yang cukup menonjol dan terlalu kental di situ, lantaran *disagreement* masih sempat ditonjolkan, yang dengan demikian komponen *agree*-nya bisa saja cepat tertindih oleh *disagreement*-nya. Sedangkan *state of mind*, mentalitas, cara berpikir, serta cara bertindak yang tersembunyi di balik kata kunci *social contract* adalah sebuah asumsi dan keyakinan bahwa kita semua sejak semula memang berbeda dalam banyak hal, lebih-lebih dalam bidang akidah, iman, dan credo”. Menurut penulis, termasuk juga konsep *scientific-cum-doctrinair* (A-cum-B), misalnya, bisa jadi *scientific*-nya yang tertindih atau tereduksi oleh *doctrinair*-nya (yang dapat dirumuskan seperti:  $A + B = B$  atau  $aB$ ), oleh karenanya Amin sebenarnya juga menawarkan model integrasi-interkoneksi yang dapat dirumuskan seperti:  $A + B + C = A + B + C$ . Di tempat lain, istilah *social contract* ini disebut oleh Amin dengan istilah “compromise”, “consensus”, atau—memijam istilah Khaled Abu Fadl—“negotiating process”.<sup>236</sup> Dengan kata lain, *agree in disagreement* (Mukti Ali) lebih dekat dengan konsep “tolerance”, sedangkan *social contract* (M. Amin Abdullah) dengan konsep “altruism”.

Apabila Amin dibaca dengan kacamata tiga (3) etosnya Mukti Ali, yaitu:<sup>237</sup> Keilmuan, Kemanusiaan, dan Kebangsaan—penulis menyebutnya dengan istilah “Triple K”—, maka pemikiran Mukti tentang etos keilmuan yang dikenal dengan metode pendekatan agama *scientific-cum-doctriner* (*scd*), Amin menyebutnya dengan istilah pendekatan integratif-interkoneksi (i-kon);<sup>238</sup> etos kemanusiaan Mukti yang ter-

---

<sup>236</sup> M. Amin Abdullah, “Introductory Elaboration on the Roots of Religious Violence: The Complexity of Islamic Radicalism”, Hans-Martin (Hg), *Innere Friede and die Überwindung von Gewalt: Religiöse Traditioner auf dem Prüfstand* (Hamburg: Verlag, 2007), p. 153.

<sup>237</sup> Singgih Basuki, “Pemikiran Keagamaan A. Mukti Ali”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 347.

<sup>238</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

tuang dalam ungkapan “pembangunan manusia seutuhnya”, Amin menggunakan istilah “universalisme kemanusiaan”,<sup>239</sup>—bedakan dengan Soedjatmoko yang menggunakan istilah “humanisme universal”<sup>240</sup>—dan etos kebangsaan yang diperkenalkan oleh Mukti dengan istilah *agree in disagreement* serta dialog antar agama, sedangkan Amin menggunakan istilah *social contract*. Barangkali konsep *social contract* ini yang lebih identik dengan konsep Piagam Madinah. Lihat tabel ini:

**Tabel 172**

Proyek	Keilmuan	Kemanusiaan	Kebangsaan
Mukti Ali	<i>Scientific-cum-Doctriner</i>	Pembangunan Manusia Seutuhnya	<i>Agree in Disagreement</i>
Amin Abdullah	Integratif-Interkonektif	Universalisme Kemanusiaan	<i>Social Contact</i>

Menurut Fatah, dengan mengutip Robert Hefner, Amin membuat kategorisasi prinsip-prinsip *civil society* dengan lima kata kunci, yaitu: **membatasi diri pada kekuasaan negara, kesejahteraan material, toleransi terhadap pandangan yang berbeda, kebebasan menyatakan pendapat, dan kebebasan memilih cara hidup.** Lebih lanjut, Amin, dengan berpijak pada pengalaman Muhammadiyah, menjabarkan beberapa prinsip dalam aturan hukum bersama dalam suatu institusi *civil society*, yaitu: **pemilihan kepemimpinan, transparansi, akuntabilitas, dan meritokrasi.** Penjelasan ini diuraikan oleh Amin dalam artikelnya yang ditulis tahun 2001 berjudul: *Muhammadiyah’s Experience*

<sup>239</sup> M. Amin Abdullah, “Keimanan Universal Di Tengah Pluralisme budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama”, dalam *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 57. Dalam masyarakat pasca tradisional, peran agama tak dapat digantikan ilmu dan filsafat asal saja agama menerima **universalisme kemanusiaan** yang dalam al-Qur’an disebut *ta’arruf* (*to acquaint, to explore, to be familiar with*).

<sup>240</sup> Lihat, Siswanto Masruri, *Humanitarianisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 301.

*in Promoting Civil Society on the Eve of the 21 th Century*.<sup>241</sup> Artikel ini berasal dari hasil *International Seminar on Islam and Civil Society: Message from Southeast Asia*, di Tokyo, Jepang, tahun 1999.

Menurut Hefner,<sup>242</sup> sebagaimana dikutip oleh Amin, ada dua variabel penting dalam konteks *civil society*, yaitu: *structural* dan *cultural*. Dengan pola diadik ini, Amin kemudian mengembangkannya dan mengeksplorasikannya ke dalam ranah *Islamic studies*. Menurut Amin, dalam diskursus filsafat Islam klasik telah dikenal adanya pola diadik antara *revelation* dan *reason*.<sup>243</sup> *Reason* berdiri di atas fondasi universalitas dan inklusifitas, sedangkan *revelation* berdiri di atas fondasi partikularitas dan eksklusifitas. Amin menyebut dua kombinasi ini dengan istilah *the twin pillars*, bedakan dengan konsep “**twin towers**”<sup>244</sup>-nya Muhammad Nur Syam dari IAIN Surabaya.

---

<sup>241</sup> M. Amin Abdullah, “Muhammadiyah’s Experience in Promoting Civil Society on the Eve of the 21 th Century”, dalam Nakamura Mitsuo dkk (eds.), *Islam & Civil Society in Southeast Asia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2001), hlm. 43 dan 47.

<sup>242</sup> Robert W. Hefner, “A Muslim Civil Society? Indonesian Reflection on the Conditions of its Possibility”, in *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, edited by Robert W. Hefner (New Brunswick: Transaction Publisher, 1998), hlm. 287.

<sup>243</sup> Abdullah, “Muhammadiyah’s Experience in Promoting Civil Society on the Eve of the 21 th Century”, hlm. 46.

<sup>244</sup> Nur Syam (ed.), *Integrated Twin Towers: Arab Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010), hlm. iii, 12 dan 13. Ketika Senat Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel melakukan pembicaraan tentang rencana konversi dari IAIN Sunan Ampel menjadi UIN Sunan Ampel, 2-3 Juli 2010, maka ada sebuah pertanyaan yang sangat mendasar dari Prof. Dr. Bisri Afandi, tentang simbol pengembangan ilmu keislaman yang digambarkan dengan **menara kembar**. Baginya, bahwa simbol menara kembar masih menyisakan problem pada aras epistemologi keilmuan yang belum tuntas. Makanya, yang diperlukan apakah *islamiization of knowledge* atau *islamiization of science*? Di dalam hal ini, maka jembatan untuk menghubungkan keduanya (*religion and science*) adalah **islamisasi akal**. Jadi, yang sesungguhnya diperlukan adalah bagaimana mengislamkan akal manusia agar menjadi fondasi pengembangan perilakunya, termasuk dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Konsep menara kembar di dalam konsepsi pengembangan ilmu keislaman multidisipliner yang dimaksudkan adalah membangun struktur keilmuan yang mana antara ilmu keagamaan dan ilmu sosial/humaniora serta ilmu alam berkembang secara memadai dan wajar.



Konsep *twin pillars* ini dapat dieksplorasi lebih lanjut sebagai hubungan antara wilayah *public* dan *privat*, antara *universal* dan *partikular*, antara *individual* dan *public morality*, dan lain sebagainya. Dengan mengutip pendapat dari Mukti Ali,<sup>245</sup> Amin menggagas perlunya kategorisasi nilai-nilai dalam konsep *twin pillars* ini, yaitu: ***open-mindedness, democracy, tolerance, pluralism, and even relativism in religious understanding***. Menurut Amin, hubungan diadik ini juga sama dengan hubungan biner antara “high tradition” (*theoretical*) dan “low tradition” (*practical*). Untuk menjembatani kedua pilar tersebut (*twin pillars*), Amin menawarkan “pilar ketiga” sebagai jembatan penghubung antara keduanya, yang ia sebut sebagai pilar *civic values*—bandingkan dengan

---

Keduanya memiliki kewibawaan yang sama, sehingga antara satu dengan lainnya tidak saling merasa superior atau inferior. Ilmu keislaman berkembang dalam kapasitas dan kemungkinan perkembangannya, demikian pula ilmu lainnya juga berkembang dalam rentangan dan kapasitasnya. Ilmu keislaman laksana sebuah menara yang satu dan ilmu lainnya seperti menara satunya lagi. Keduanya bertemu dalam puncak yang saling menyapa, yang dikenal dengan konsep ilmu keislaman multidisipliner. Menara yang satu menjadi *subject matter* (objek materil) dan lainnya sebagai pendekatan (objek formil). Jika dirumuskan secara naratif, maka gambaran konsep “twin towers” adalah sebagai berikut: Fondasi keilmuannya ialah al-Qur’an dan al-Hadis, kemudian menaranya terdiri dari ilmu keislaman murni dan terapan (tafsir, hadis, fiqih, kalam, tasawuf, dan sebagainya), kemudian menara lainnya adalah ilmu alam, ilmu sosial dan humaniora (ilmu kimia, fisika, sosiologi, antropologi, politik, psikologi, sejarah, filsafat, dan sebagainya) dan kemudian dipuncaknya terdapat lengkung yang menghubungkan antara menara satu dengan lainnya yaitu pertautan antara dua disiplin keilmuan, sehingga terdapat sosiologi agama, filsafat agama, antropologi agama, ekonomi Islam, politik Islam, dan sebagainya. Bangunan struktur keilmuan tersebut harus diletakkan di atas fondasi al-Qur’an dan al-Hadis, sebab yang akan dibangun pada akhirnya adalah ilmu sosial profetik. Mengikuti pandangan kaum ilmuwan yang mengembangkan ilmu-ilmu yang trans-teoritik, yaitu teori yang tidak hanya digunakan untuk teori tetapi teori untuk kemungkinan pengembangan masyarakat. Dengan demikian, setiap teori yang dihasilkan oleh ilmuwan Islam hakikatnya adalah bertujuan untuk meningkatkan kehidupan masyarakat setaraf lebih baik.

<sup>245</sup> A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern di Indonesia and Modern Thought in Indonesia* (Yogyakarta: NIDA, 1971), hlm. 5; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973).

istilah “civic service”<sup>246</sup> dalam konteks *Gülen Movement* (**ilmu pengetahuan, dialog antar iman, dan mentalitas kosmopolit sebagai warga dunia**)—, yang terdiri dari nilai-nilai berikut ini: *elections in choosing the leadership of the organization, transparency, accountability, and meritocracy*.<sup>247</sup>

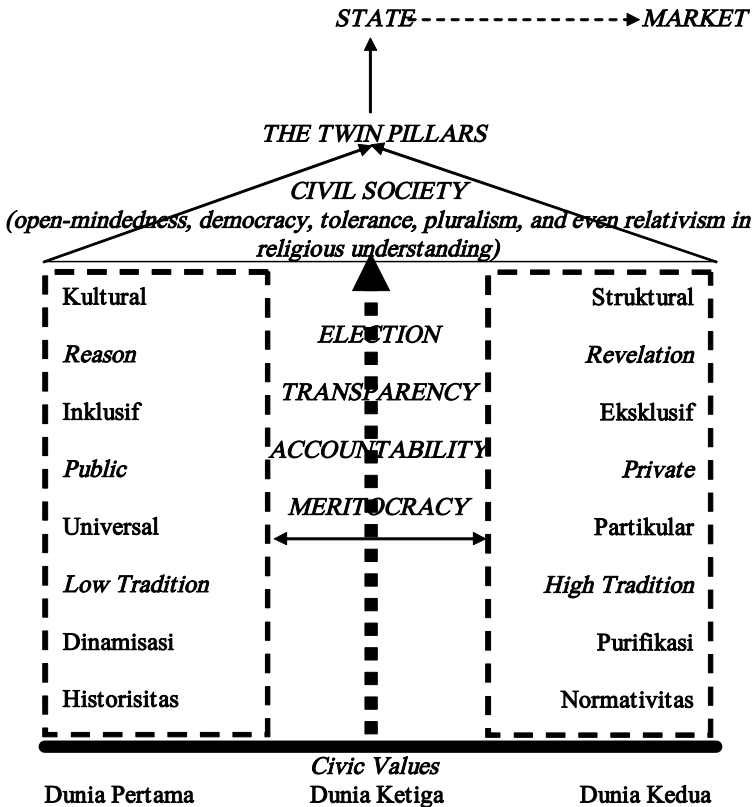


M. Amin Abdullah (nomor 4 dari kanan), Azyumardi Azra (nomor 3 dari kanan), dan Musdah Mulia (nomor 1 dari kanan), bersama dengan anggota AIPI Komisi Kebudayaan, 3 September 2013 di UGM

---

<sup>246</sup> Gerakan transnasional Gülen dalam ilmu dan pendidikan dapat merambah ke seluruh belahan dunia karena perpaduan yang kompak, terintegrasi-interkoneksi antara 3 elemen, yaitu **ilmu pengetahuan, dialog antar iman, dan mentalitas kosmopolit sebagai warga dunia**, yang memang telah dipersiapkan secara matang dan terprogram lewat berbagai kegiatan pendidikan, *iryyād/na'dz/dakwah* dan *training* secara terpadu. Ketiga elemen tersebut membentuk sebuah sistem dan cara kerja yang sistematis dan seolah-olah menjadi hak paten gerakan ini secara internasional. Bukan gerakan Gülen, jika tidak memiliki *sibghah* dan identitas dengan ketiga elemen yang saling terkait tersebut. Gerakan Gülen ini otonom, tidak ada hubungan struktural antara kegiatan dan pengelolaan pendidikan di satu negara dan negara lain. Seringkali, meskipun sama-sama mengelola sekolah, tetapi mereka, para pegiat gerakan ini, tidak saling mengenal antara yang satu dan yang lain. Mereka para pegiat Gülen hanya diikat oleh landasan etika-moral yang fundamental yang intinya adalah “*Civic Service without Borders*” (Pelayanan Kemanusiaan tanpa Mengenal Tapal Batas) meminjam istilah Çetin. Abdullah, *Sains*, hlm. 38.

<sup>247</sup> Ali, *Alam Pikiran Modern*, hlm. 48.



Gambar 507

Belajar dari pengalaman Muhammadiyah sebagai salah satu organisasi *civil society* di Indonesia, Amin kemudian mengelaborasi hubungan horizontal antara *civil society* dan negara dengan tiga fungsi *civil society*, yaitu: 1) **otonomi**, 2) **kerjasama**, dan 3) **kritik**. *Civil society*, menurut Amin, sebagaimana dikutip dari Mukti Ali, seyogyanya mengetahui kapan dia harus bertindak otonom dari negara, kapan harus bekerjasama dengan pemerintah (negara) untuk melaksanakan program-programnya, dan kapan harus mengkritik kebijakan pemerintah (negara).<sup>248</sup>

<sup>248</sup> *Ibid.*, hlm. 48.

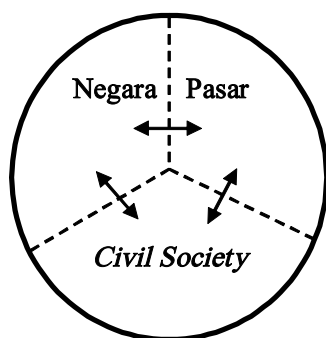
Khusus tentang Muhammadiyah yang menjadikan Islam sebagai motivasi sosial untuk melaksanakan suatu perubahan sosial, Amin, melalui observasi partisipatorinya mengidentifikasi beberapa nilai Islam yang menjadi etos dan spirit di kalangan Muhammadiyah yang juga merupakan atribut *civil society*, yaitu: **persamaan, keadilan, ketekunan, kejujuran, kewirausahaan, dan pengembangan masyarakat sebagai basis kegiatan**. Lebih dari itu, dalam pandangan yang sama dengan Mukti Ali, Amin mengidentifikasi beberapa nilai Islam lainnya yang diadvokasi Muhammadiyah yang juga merupakan atribut *civil society*, yakni: **keterbukaan, demokrasi, toleransi, pluralisme, dan bahkan relativisme dalam pemahaman keagamaan**.<sup>249</sup>

Setelah mengkaji pemikiran Amin dan para cendekiawan Muslim yang lain tentang *civil society*, Fattah Santosa, teman, sekaligus sebagai pengkaji Amin, kemudian menawarkan hubungan triadik antara **negara, civil society, dan pasar**. Menurut Fattah, pilar **pasar (market)** perlu disebut secara eksplisit karena sekarang ini dominasinya pada kehidupan manusia begitu terasa, berupa dehumanisasi; manusia hanya dipandang sebagai komponen skrup yang tidak berdaya dalam sebuah sistem mesin (baca: mekanistik), manusia dipandang semata sebagai objek, dan tidak dipandang sebagai subjek. Hubungan triadik yang ditawarkan oleh Fattah tersebut, antara negara, *civil society*, dan pasar, adalah hubungan yang bersifat *resiprokal*, saling memerlukan.<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, hlm. 44-46.

<sup>250</sup> Santosa, *Respon*, hlm. 308-309.



Gambar 508

Namun menurut penulis, teori triadik antara *civil society*, *market* (*pasar*), dan *negara* (*state*) bukanlah ide yang orisinal dari Fatah. Sebab, sebelumnya, misalnya Robert Hefner, telah menjelaskan hubungan ketiganya. Menurut Hefner, “Ketiga pilar ini (***civil society, market and state***) secara ideal mesti tumbuh dalam sebuah kekuatan yang saling mengimbangi, saling mengontrol, saling memberikan keberdayaan, saling menopang, dan pada akhirnya memberikan sinergi untuk memajukan keadaban (*civility*)”.<sup>251</sup> Setelah menjelaskan tentang hubungan antara *civil society*, dalam hal ini Muhammadiyah dan negara, dalam artikelnya tahun 2001, baru pada tahun 2003, Amin menulis artikel tentang *civil society* dikaitkan dengan pendidikan. Menurut Amin, sudah saatnya Muhammadiyah (sebagai lembaga pendidikan) memformulasikan beberapa agenda baru dalam rangka pengembangan masyarakat sipil (*civil society*) di masa depan, dengan beberapa acuan berikut:<sup>252</sup>

<sup>251</sup> Robert Hefner, “Perkembangan *Civil Society* di Indonesia”, dalam Nico L. Kana et. Al, *Dinamika Politik Lokal di Indonesia* (Salatiga: Pustaka Percik, 2002), hlm. 244-250; Lihat juga, “Kata Pengantar: Mewacanakan Desa dalam Tiga Pilar Melacak Arena Relasi Negara-Pasar-Civil Society di Sebuah Desa di Jawa”, dalam Kutut Suwondo, *Civil Society: Di Aras Lokal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. xxv.

<sup>252</sup> M. Amin Abdullah, “Respons Kreatif Muhammadiyah dalam Menghadapi Dinamika Perkembangan Kontemporer”, dalam M. Thoyibi, Yahah Khisbiyah dan Abdullah Aly (eds.), *Sinergi Agama dan Budaya Lokal: Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal* (Yogyakarta: Muhammadiyah University Press, 2003), hlm. 17.

*Pertama*, pada tataran filosofis, sebuah lembaga pendidikan Islam harus berupaya untuk **membangun paradigma baru** pemikirannya sebagai landasan teologis dan filosofis di masa depan. Paradigma pemikiran keislaman yang ada selama ini lebih bercorak *bayānī* (tekstual normatif), sudah saatnya diperkaya dengan dua paradigma lainnya yakni paradigma *‘irfānī* (sufistik spiritual) dan *burhānī* (empirik kontekstual). Terjadinya fenomena kekeringan spiritual hingga berdampak pada munculnya berbagai bentuk kekerasan sosial sedikit banyaknya bisa diantisipasi dengan pola pendekatan *‘irfānī* (spiritualitas sains). Demikian pula untuk mengantisipasi pelbagai tantangan sosial yang ada, pola pendekatan *burhānī* dengan segala formulasi programnya yang kongkrit, bisa dijadikan acuan—tentang hubungan triadik antara *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burhānī* ini, lihat konsep Amin tentang “at-Ta’wil al-‘Ilmi”<sup>253</sup>—.

*Kedua*, secara etik kultural, upaya **humanisasi ajaran Islam**—bandingkan dengan pola trikotomik Ilmu Sosial Profetik (ISP)-nya Kuntowijoyo: **humanisasi**, liberasi, dan transendensi—dalam berbagai lini kehidupan umat dan bangsa menjadi sebuah keniscayaan. *Ketiga*, secara teoritis, dengan meminjam teori Kuntowijoyo, sudah sangat mendesak waktunya bagi lembaga pendidikan Islam untuk melakukan **objektifikasi Islam**—bandingkan dengan istilah “objektivasi” dalam Sosiologi Pengetahuan—. Nalar keislaman yang subjektif idealistik harus **diubah menjadi nalar keislaman yang objektif profetik**. Bila nalar subjektif idealistik ini lebih cenderung bersifat normatif, responsif, atau reaktif dan eksklusif bahkan melangit, maka **nalar objektif profetik** lebih bersifat **operatif, proaktif, inklusif, dan membumi**. Bila pola pikir subjektif-ideologis lebih bersifat “memelihara yang sudah ada semata (*al-muḥāfaẓah ‘alā al-qadīm*)”, atau mungkin agak lebih maju sedikit sekedar “mengambil yang baru” atau *the context of recovery*, maka pola pikir keislaman masa depan sebaiknya mencoba untuk “menemu-

---

<sup>253</sup> M. Amin Abdullah, “**At-Ta’wil al-‘Ilmi**: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ah*, No. 39, Tahun 2001.

kan sesuatu yang benar-benar baru (*al-ḥjād bi al-jadīd al-aṣlah*) atau *the context of discovery*—meminjam istilah Karl Popper—.

*Keempat*, secara aksiologis, pendidikan Islam (global) sebagai salah satu elemen *civil society* juga dituntut **untuk memperluas cakupannya, tidak hanya bersifat lokalitas, tetapi juga mengkaitkannya dengan isu-isu globalitas**—lihat kluster kelima dalam metafora “spider web”—. Agama, khususnya Islam, sangat memiliki potensi globalitas maupun lokalitas. Secara normatif-teologis, al-Qur’an sendiri menyatakan bahwa Islam adalah *rahmatan li al-‘ālamīn* (al-Anbiyā’: 107), merupakan pernyataan simbolik dari **dimensi globalitas Islam**, sementara di ayat lain al-Qur’an mengakui adanya pluralitas **lokalitas kesukuan** (*syu’ūba wa qaba’ila*) (etnisitas) maupun kebangsaan (nasionalisme) (al-Hujurāt: 13). Dengan demikian maka wajah Islam sebenarnya berdimensi universal sekaligus partikular. Berarti secara normatif-teologis pada hakikatnya tidak ada problem ketika Islam harus berdialektika dengan paradigma paradoksal di atas (kecenderungan **global sekaligus lokal**).<sup>254</sup>

Untuk **mendialogkan antara globalitas (keislaman) dan lokalitas (keislaman)**, tahun 2003, dalam artikelnya yang berjudul: “*New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics*”, Amin telah mencoba menggunakan perangkat keilmuan antropologi tentang *great tradition* dan *little tradition* untuk mengkaitkan keduanya.<sup>255</sup> Menurut Amin, tradisi program studi Islam yang sudah mapan dan berjalan rutin di IAIN dan PTAIS selama ini adalah lebih banyak terkonsentrasikan pada apa yang disebut-sebut oleh para ahli antropologi sebagai “great” atau “high tradition” (globalitas).<sup>256</sup> Yaitu formulasi tradisi Islam

---

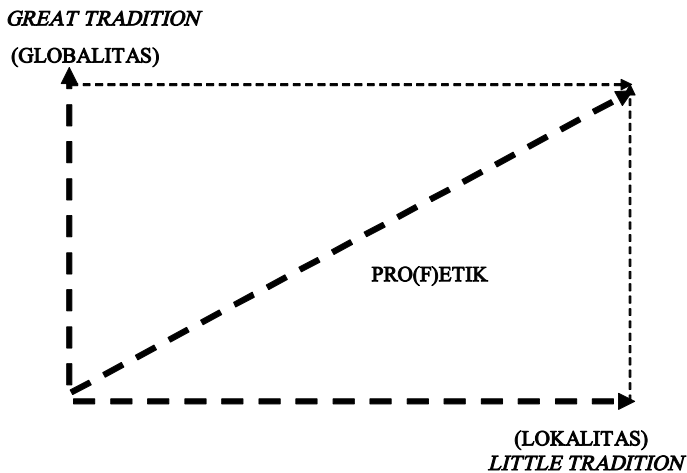
<sup>254</sup> Abdullah, “Respons Kreatif Muhammadiyah dalam Menghadapi Dinamika Perkembangan Kontemporer”, hlm. 22.

<sup>255</sup> M. Amin Abdullah, “New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics”, *al-Jami’ab*, No. 41, Tahun 2003, hlm. 9.

<sup>256</sup> Lihat juga misalnya, Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (London: The University of Chicago Press, 1973).

“literer”, “ideal” yang diandaikan bersifat universal.<sup>257</sup>

Hampir seluruh kajian *Islamic studies* di Timur Tengah masih bersandar kepada “teks-teks” keagamaan yang disusun dan dikarang oleh para *Fuqaha, Falasifah, Mutakallimūn, Mufasssirūn*, dan para tokoh Sufi pada suatu abad dan kondisi sosial tertentu, namun “formulasi” dan “konsepsi” tersebut diandaikan memiliki sifat yang universal. Tradisi kajian keagamaan yang semata-mata bersandar kepada teks inilah inilah yang disebut-sebut oleh para ahli antropologi sebagai “great” atau “high tradition”. Dalam bahasa teknis keagamaan Islam istilah ortodoksi barangkali tepat untuk padanan “high tradition” tersebut. Pola “high tradition” seperti ini pada akhirnya akan mengecilkan peran “little” atau “low tradition” (lokalitas). Kajian Islam jenis “low tradition” lebih menekankan aspek “ortopraksi” dalam kehidupan masyarakat Muslim yang senyatanya, bukan yang seharusnya.<sup>258</sup> Perhatikan model pertautan antara globalitas sebagai *great tradition* dan lokalitas sebagai *little tradition* berikut ini:



Gambar 509

<sup>257</sup> M. Amin Abdullah, “Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, *al-Jami’ah*, No. 58, Tahun 1995, hlm. 89.

<sup>258</sup> *Ibid.*, hlm. 90.



Tahun 2011, dalam artikelnya yang berjudul: “*Benarkah Ada Bid’ah dalam Kebudayaan?: Pertautan Dirāsah Islāmīyah dan Antropologi*”, Amin mencoba mempertajam keterpautan antara globalitas dan lokalitas tersebut dengan istilah diadik antara *general pattern* dan *particular pattern*. Seperti yang biasa Amin sampaikan dalam beberapa tulisannya, bahwa agama selalu mencakup dua entitas yang **tidak dapat dipisahkan (integrasi)** tetapi **dapat dibedakan (interkoneksi)**, yaitu normativitas (teks, ajaran, *belief*, dogma) dan juga historisitas (praktik dan pelaksanaan ajaran, teks, *belief*, dogma tersebut dalam kehidupan kongkrit di lapangan), seperti di lingkungan kehidupan komunitas (organisasi sosial keagamaan; organisasi profesi), masyarakat pedesaan (rural) atau perkotaan (urban), situasi konteks politik (rezim pemerintahan order lama, orde baru, dan orde reformasi), jaman yang berbeda (abad tengah, modern, postmodern), tingkat pendidikan yang berbeda (Pesantren, MI, Mts, Aliyah, atau SD, SMP, dan SMA dan lebih-lebih S 1, 2 dan 3 di perguruan tinggi dan otodidak), pelatihan atau training (*ḥalāqah*, tarbiyah, pengajian *majlis taklim*), pendidikan umum dan pendidikan agama, pesantren kilat dan begitu seterusnya. Bahkan sekarang ada yang merasa cukup lewat internet, situs-situs, *e-book* dan begitu seterusnya. Studi Agama dan Studi Islam kontemporer perlu memperhatikan dua entitas tersebut dengan cermat, sehingga para dosen, mahasiswa dan peminat studi agama dan studi Islam tidak terkejut-kejut dan tidak perlu kecewa, apalagi marah-marah meluapkan emosi, jika terjadi dan menjumpai ”perbedaan tafsir keagamaan” pada level historisitas—kluster ketiga dalam “spider web”—, meskipun idealnya memang tak perlu adanya perpecahan karena bersumber dari sumber ajaran normatif yang sama, yaitu teks-teks atau *naṣ-naṣ* al-Qur’an and as-Sunnah—kluster pertama dalam “spider web”—. Realitas seperti ini berlaku untuk semua penganut agama-agama besar dunia, baik yang Abrahamik (Yahudi, Kristen, Islam) maupun agama-agama non Abrahamik (Hindu, Budha, Konghucu, Sikh, Bahai dan lain-lain), serta tradisi-tradisi atau agama lokal yang

lain selain yang disebut di atas.<sup>259</sup>

Pada umumnya, hasil *field note research* di lapangan dari berbagai kawasan, para antropolog hampir menyepakati bahwa agama melibatkan 6 dimensi: 1) *perform certain activities* (ritual); 2) *believe certain things* (kepercayaan, dogma); 3) *invest authority in certain personalities* (leadership; kepemimpinan); 4) *hallow certain text* (kitab suci, *sacred book*); 5) *telling various stories* (sejarah dan institusi); dan 6) *legitimate morality* (moralitas). Ciri paling menonjol dari studi agama—yang membedakannya dari studi sosial dan budaya—, adalah keterkaitan keenam dimensi tersebut dengan keyakinan kuat dari para penganutnya tentang adanya apa yang disebut dengan “**non-falsifiable postulated alternate reality**” (Realitas tertinggi yang tidak dapat difalsifikasi)<sup>260</sup>—kluster pertama “spider web”—. Keenam dimensi keberagamaan tersebut jika dikontekskan dengan ilmu-ilmu keagamaan Islam, maka kurang lebih akan menjadi sebagai berikut—kluster ketiga “spider web”—: 1) Ibadah (**Fiqih**); 2) Aqidah (**Kalam**); 3) Nabi atau Rasul (**Hadis**); 4) al-Qur’an dan as-Sunnah (**Tafsir**); 5) *at-Tārikh* atau *as-Sīrah*; dan 6) *al-Akhlāq* (**Tasawuf**). Keenam dimensi tersebut—terutama trilogi keilmuan agama Islam (Ilmu Kalam, Ilmu Fiqih, dan Ilmu Tasawuf)—lalu dikaitkan dengan Kalamullah (yang bersifat *non-falsifiable alternate reality*) juga.

Sebutlah keenam dimensi tersebut—peneliti dan sarjana studi agama lain bisa menambah atau menguranginya—sebagai **general pattern** dari agama-agama dunia, tetapi begitu keenam dimensi keberagamaan manusia tersebut masuk ke wilayah praktik sehari-hari di lapangan, maka ia akan masuk ke wilayah **particular pattern**.<sup>261</sup> Wilayah

<sup>259</sup> M. Amin Abdullah, “Benarkan Ada Bid’ah Dalam Kebudayaan?: Pertautan *Dirāsah Islāmīyah* dan Antropologi”, *Keynote Speech*, disampaikan dalam *Dialog Kebudayaan*, LPM Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 15 Januari 2011, hlm. 2.

<sup>260</sup> James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London and New York: The Continuum International, Publishing Group, 2006), hlm. 236.

<sup>261</sup> Diolah kembali dari tulisan Richard C. Martin, “Islam and Religious Studies: An Introductory Essay”, dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches*, hlm. 7-8.

*particular pattern* dari agama-agama tersebut adalah ketika agama bergumul dan masuk dalam dalam konteks perubahan sosial, politik, ekonomi dan budaya, juga geografi, perbedaan iklim dan kondisi alam yang berbeda-beda. Semuanya akan jatuh ke wilayah diversitas atau kepelbagaian. Dalam pandangan studi agama, lebih-lebih dalam perspektif antropologi agama, agama-agama di dunia tidak ada yang sama. Kepelbagaian ada disitu. Dalam *local practices* dari keenam dimensi tersebut, yang ada hanyalah kepelbagaian dan keanekaragaman. Tetapi, dengan muncul dan tumbuhnya kesadaran akan pentingnya martabat kemanusiaan (*human dignity*), maka para tokoh agama-agama tersebut juga menggarisbawahi pentingnya *general pattern* (atau, dalam bahasa Islam: *Kalimatun Sawā'*)<sup>262</sup> yang ada di balik diversifikasi *particular pattern* tersebut.

Berdasarkan penjelasan di atas, nilai-nilai dalam *civil society* yang dapat diterapkan ke dalam *academic society* adalah sebagai berikut: **interkoneksi, humanisasi, objektifikasi, dan globalisasi**. Hubungan triadik yang terbentuk antara *negara, civil society, dan pasar*, dapat di-*break down* ke ranah yang lebih kecil—lembaga pendidikan—menjadi hubungan triadik antara institusi lembaga pendidikan yang bersangkutan, *civil society* dapat diganti dengan ***academic society***, dan pasar diganti dengan globalisasi (internasionalisasi pendidikan). Perhatikan tabel di bawah ini:

---

<sup>262</sup> Upaya baru telah digalakkan oleh para ulama dan *Muslim scholars* di seluruh dunia untuk menggarisbawahi kembali *General Pattern Kalimatun Sawā'* (*Common Word*) tersebut. Lebih lanjut, lihat Waleed El-Ansary and David K. Linnan (ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

Tabel 173

<i>Global Citizenship</i>	<i>State (Negara)</i>	<i>Civil Society (Masyarakat Sipil)</i>	<i>Market (Pasar)</i>
<i>Local Citizenship</i>	Institusi Pendidikan	<i>Academic Society</i>	Internasionalisasi Pendidikan
Etos	Pro-diskursif	Pro-aktif	Pro-(f)etik
	1. Integratif-Interkonektif 2. Dedikatif-Inovatif 3. Inklusif 4. <i>Continuous Improvement</i>	1. Integrasi 2. Humanisasi 3. Objektivikasi 4. Globalisasi	1. Iman 2. <i>Value</i> 4. <i>Method</i> 5. <i>Rationality</i>

## 2. Dari *Local Citizenship* ke *Global Citizenship*

Tahun 1994, dalam artikelnya yang berjudul “Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme”, Amin telah menjelaskan hubungan diadik antara lokal dan global. Menurut Amin,<sup>263</sup> “Rumusan *act locally and think globally* dapat dimaknai sebagai ‘berbuatlah secara lokal menurut agama-agama masing-masing, dan berpikirlah secara global menurut ukuran kemanusiaan universal, adalah cocok untuk kondisi pluralitas agama dan budaya’”. Tahun 2008, Amin kembali menggunakan istilah *act locally and think globally* sebagai berikut,<sup>264</sup> “Istilah ‘*act locally and think globally*’ dapat dimaknai sebagai ‘bertindak dan berbuatlah di lingkungan masyarakat sendiri menurut aturan-aturan dan norma-norma tradisi lokal serta berpikir, berhubungan dan berkomunikasi dengan kelompok lain menurut cita rasa dan standar aturan etika global’, sudah mulai muncul ke permukaan sejak dekade delapan puluhan, namun hingga sekarang, seperempat abad kemudian, belum juga kunjung ketemu formula yang jitu tentang hal tersebut. Pengalam-

<sup>263</sup> Abdullah, *Dialog Peradaban*, hlm. 45; *Falsafah Kalam*, hlm. 112.

<sup>264</sup> M. Amin Abdullah, “Mempertautkan *Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī* dan *Dirāsah Islāmīyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008, hlm. 1.

an kemanusiaan merasakan hal-hal yang sebaliknya. Bukannya kedamaian, *mutual trust*, *peaceful coexistence*, *at-ta'āyus as-silmi*, *tolerance*, *tasāmuh* antar sesama dan antar kelompok umat manusia, tetapi malah kekerasan, *violence*, *prejudice* (buruk sangka), *su'ū aḡ-ḡān* keagamaan, etnisitas, kelas, ras, kepentingan, baik di tingkat lokal, regional, nasional maupun internasional. Seolah-olah semua malah ingin membalik adagium '*act and think locally only*', tanpa harus dibarengi '*think globally*'." Menurut penulis, yang lebih tepat adalah adagium ***act and think locally-globally***.

Menurut Amin, global(isasi) yang dimaksudkannya adalah globalisasi dalam ***praxis***, globalisasi dalam praktik hidup sehari-hari, dan bukannya globalisasi dalam *theory*, bukan globalisasi yang masih dalam taraf teori, belum masuk dalam wilayah praktik.<sup>265</sup> Yaitu, dunia global seperti yang benar-benar dialami dan dirasakan sendiri oleh para pelakunya di lapangan, yang sehari-hari memang tinggal dan hidup di negara-negara sumber dari globalisasi itu sendiri, baik dari segi transportasi, komunikasi, ekonomi, ilmu pengetahuan, teknologi, budaya, dan begitu seterusnya. Bukan globalisasi yang diteoritisasikan dan dibayangkan oleh para intelektual Muslim yang tinggal dan hidup di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, dan tidak atau belum merasakan bagaimana tinggal dan hidup sehari-hari di negara-negara non-Muslim, pencetus dan penggerak roda globalisasi. Dalam skala yang lebih mikro, persoalan yang sama juga dihadapi dan dirasakan para pemikir Muslim pada tingkat lokal (nasional). Yaitu, pertemuan dan dialog antara "agama" (*ulūm ad-dīn; fiqh as-siyāsah* era klasik) berhadapan atau berjumpa dengan konsep "negara" (*nation-states; fiqh as-siyāsah al-mu'āṣarah*) yang cara dan tolak ukur berpikirnya sama sekali berbeda.<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", hlm. 4-5.

<sup>266</sup> *Ibid.*

Masih menurut Amin,<sup>267</sup> “Lewat lensa pandang seperti itu, ada hal lain yang hendak ditegaskan pula di sini, bahwa manusia Muslim yang hidup saat sekarang ini dimanapun mereka berada adalah warga dunia (*global citizenship*), untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warga lokal (*local citizenship*). Sudah barang tentu, dalam perjumpaan antara *local* dan *global citizenship* ini ada pergumulan dan pergulatan identitas yang tidak mudah. Ada dinamika dan dialektika antara keduanya, antara *being a true Muslim* atau *being a member of tribe or ethnicity* dan sekaligus sebagai *being member of nation state* dan *being a member of global citizenship*. Perjumpaan dan pergumulan identitas ini pasti akan berujung pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan dalam arus pusaran perubahan sosial yang global sifatnya. Selain itu, juga ingin menyadarkan manusia Muslim yang tinggal di negara-negara Muslim mayoritas, bahwa di sana ada *genre* baru kelompok masyarakat dan corak intelektual Muslim yang tumbuh berkembang di wilayah benua-benua non-Muslim. Bicara umat Islam sekarang, tidak lagi cukup, bahkan tidak lagi valid, hanya menyebut secara konvensional seperti Kairo, Teheran, Karachi, Jakarta, Kualalumpur, Istanbul atau Riyadh tetapi sekarang kita juga perlu belajar menerima kehadiran pemikiran Muslim dari London, Koln, Berlin, Paris, Melbourne, Washington DC, Michigan, Houston, New York, Chicago, dan lain-lain”.

Menurut Amin, umat Islam sekarang ini adalah warga dunia, *world citizenship*—Paul Kurtz, misalnya, menyebutnya dengan istilah “*world community*”<sup>268</sup>—. Umat Islam, begitu juga umat-umat yang lain di

---

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> Paul Kurtz, “Humanism and Religion: A Replay to the Critics of Humanist Manifesto II”, *Humanist*, 34 Januari 1974. *World Community*, yakni bahwa setiap orang di seluruh negara di dunia ini seharusnya tidak mengidentifikasikan dirinya sebagai yang pertama dan paling terkemuka karena bangsa, agama, pekerjaan atau ras. Sebaliknya, kita harus memahami diri kita sebagai bagian dari komunitas manusia atau bahkan sebagai bagian dari komunitas kehidupan dalam planet bumi ini. M. Amin Abdullah, “Humanisme Religius versus Humanisme Sekuler: Menuju Sebuah Humanisme

dunia, tidak punya pilihan lain. Mereka tidak dapat menyendiri, keluar dari pergaulan dunia kontemporer. Tidak dapat loncat keluar dari pergaulan politik, sosial, budaya, ekonomi, dan terutama ilmu pengetahuan. Bahasa komunikasi antar berbagai bangsa-bangsa dunia perlu diupayakan untuk saling dapat dipahami. Jika tidak maka mentalitas menyendiri (*ghetto minded*), dengan berbagai resiko yang akan dialami, akan selalu membayangkan kehidupan mereka. *Ghetto minded*, tindakan menutup diri, tidak bisa atau tidak bersedia atau **sulit berkomunikasi dengan orang dan golongan lain (*the others*) adalah merupakan cikal bakal tindakan penuh emosi, kemarahan, kebencian, dan berujung kepada kekerasan.**<sup>269</sup>

Masih menurut Amin,<sup>270</sup> “Peran Perguruan Tinggi Agama Islam dalam mengantarkan bangsa Indonesia sebagai warga dunia (*world citizenship*) adalah sangat besar. Sedari dini, generasi muda dan mahasiswa perlu dilatih berpikir dan berkomunikasi dengan menggunakan dua bahasa (*bi-lingual communication*) sekaligus, yaitu bahasa yang dipahami oleh kalangan dalam umatnya sendiri dan umat di luar komunitasnya. Hal ini berlaku tidak saja untuk hubungan antar umat beragama, tetapi lebih-lebih lagi juga berlaku untuk lingkungan internal umat Islam sendiri”.

Untuk mendidik generasi baru yang sadar bahwa dia adalah anggota dan warga dunia adalah pekerjaan pendidikan Dasar, Menengah, Atas, dan Tinggi. Pengenalan *world-view* keislaman yang bercorak klasik, modern, dan postmodern adalah merupakan *pre requisite* atau keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar. Sikap dan mentalitas keber-

---

Spiritual”, dalam *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 198.

<sup>269</sup> M. Amin Abdullah, “Masa Depan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI): Perspektif Pengembangan Keilmuan”, dalam *Seminar Nasional: “Reformulasi Peran Perguruan Tinggi Agama Islam di Era Teknologi dan Komunikasi: Tantangan dan Harapan*, 25 April 2011, di Hotel Pramesti Kartasura, hlm. 12-14.

<sup>270</sup> *Ibid.*

agama yang ada sekarang juga harus berani diubah dan digeser. Dari pola keberagaman yang bercorak *taqlīdī* ke arah corak keberagaman yang *ijtihādī*. Puncaknya adalah keberagaman yang bercorak *naqđī* (kritis-transformatif), yaitu sikap dan mentalitas keberagaman yang selalu menginginkan dan mengarah kepada upaya perbaikan dan penyempurnaan terus menerus (*continuous improvement*). Dengan cara dan upaya yang berlapis-lapis dan berkesinambungan inilah, maka pendidikan karakter yang dirindukan kembali adanya oleh seluruh warga Indonesia dan warga dunia, sedikit demi sedikit dapat di *recovery*, dapat ditemukan kembali untuk *recovery character building* diperlukan adanya hubungan interkoneksi pro(f)etik antara nilai-nilai etika berikut ini, yaitu: *faith, value, method, dan rationality*.<sup>271</sup>

Menurut Amin, manusia Muslim yang hidup saat sekarang ini di manapun mereka berada adalah warga dunia (*world citizenship*), untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warga lokal (*local citizenship*).<sup>272</sup> Dalam mengkoneksikan perjumpaan antara lokal dan *global citizenship* ini—di tempat lain, Amin menyebutnya dengan istilah “*global civil society*”<sup>273</sup>—, Amin meminjam Epistemologi Islam sebagai contoh komunitas lokal dan globalisasi sebagai komunitas internasional. Keduanya, menurut Amin, harus saling “take” and “give”. Sudah barang tentu, dalam mengkoneksikan perjumpaan antara *local citizenship* dan *global citizenship* ini—Amin juga menggunakan istilah “part” dalam konteks *local citizenship*, dan istilah “whole” dalam konteks *global citizenship*—<sup>274</sup>, terutama dalam pergumulan epistemologisnya tidaklah mudah. Dalam mengkoneksikan keduanya, Amin kemudian meminjam empat

---

<sup>271</sup> *Ibid.*

<sup>272</sup> M. Amin Abdullah, “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem”, *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik*, UII, Yogyakarta, 12 April 2012, hlm. 6.

<sup>273</sup> M. Amin Abdullah, “The Textual-Theological and Critical-Philosophical Approach To Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant”, *Jurnal Diskursus: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara*, Vol. 4, No. 2, Juni 2005, hlm. 150-153.

<sup>274</sup> *Ibid.*, hlm. 151.



pisau analisis dari empat pemikiran Muslim Kontemporer yang telah disebutkan di atas, yaitu: Khaled Abou Fadl,<sup>275</sup> Abdullah Saeed,<sup>276</sup> Jasser Auda,<sup>277</sup> dan Fethulleh Gulen.

Menurut penelitian penulis, setidaknya ada lima (5) tulisan M. Amin Abdullah yang isinya membandingkan dua pemikir atau lebih dengan pemikirannya masing-masing, yaitu: perbandingan antara Gazali dan Kant dalam karya disertasinya yang ditulis tahun 1990;<sup>278</sup> artikel perbandingan antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur yang ditulis tahun 2002;<sup>279</sup> artikel yang membandingkan antara Ibrahim M. Abū Rabi' (w. 2011), Abdul-Karim Soroush, Abdullah Saeed, dan Jasser Auda,<sup>280</sup> artikel yang membahas perbandingan antara Abdullah Saeed dan Jasser Auda yang ditulis tahun 2012,<sup>281</sup> dan artikel yang mengkaji

---

<sup>275</sup> Khaled Abou Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

<sup>276</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006); dan *Islamic Thought: An Introduction* (London: Routledge, 2006).

<sup>277</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIT, 2008).

<sup>278</sup> M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992).

<sup>279</sup> M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqih dan Dampaknya pada Fiqih Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002).

<sup>280</sup> M. Amin Abdullah, "Metode Kontemporer Dalam Tafsir al-Qur'an: Kesalingterkaitan *Asbāb an-Nuzūl al-Qadīm* dan *al-Jadīd* dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer", makalah disampaikan dalam *Seminar Nasional: "In Search for Contemporary Methods of the Qur'anic Interpretation"*, diselenggarakan oleh CSS MORA UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan BMJ Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 25 Februari 2012.

<sup>281</sup> M. Amin Abdullah, "Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Profetik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem", *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik*, UII, Yogyakarta, **12 April 2012**. Sebagian besar isi tulisan ini kemudian disampaikan lagi oleh Amin dalam seminar nasional: "Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, **29 September 2012** dan telah dimuat dalam jurnal *Ayy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012. Tulisan ini kemudian disampaikan lagi dalam acara Pertemuan Teolog Nusantara, yang diselenggarakan oleh Jaringan Masyarakat

tentang Saeed, Auda, dan Gulen yang ditulis tahun 2013.<sup>282</sup> Namun, dari kelima karya tulis di atas, menurut penulis, hanya karya disertasinya Amin yang disajikan dengan model “anyaman” keilmuan. Sedangkan artikel-artikelnya yang lain masih bercorak “tumpukan ide”.

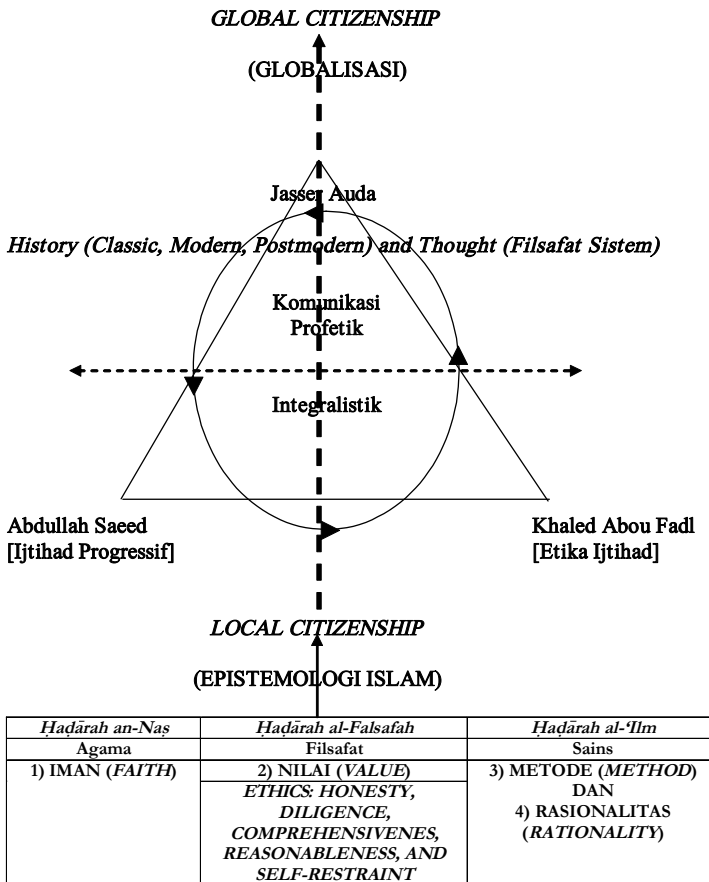


M. Amin Abdullah dan anggota-anggota AIPI, 3 September 2013 di UGM

---

Sipil Peduli Syari'ah, Banda Aceh, di hotel Rasamala, Banda Aceh, tanggal **23 April 2013**. Kemudian, di beberapa tempat dan utamanya bagian akhir ditambah bahasan tentang pandangan hidup keislaman di era global yang diwakili oleh pemikiran Muhammad Fethullah Gulen yang gerakan pendidikannya memiliki banyak sekolah di berbagai negara di dunia. Dengan penyesuaian judul dan tambahan ilustrasi gambar pada lampiran disampaikan kembali dalam *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam*, Universitas Muhammadiyah Malang, **18 Mei 2013**. Rencananya, artikel ini akan disampaikan lagi sebagai naskah kuliah inaugurasi AIPI-nya pada **3 September 2013**.

<sup>282</sup> M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam”, disampaikan pada *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam*, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013.



Gambar 510

### 3. Eti(ka) Ke(m)anusiaan Un(i)versal “kami”: Kompas Pro(f)etik

Untuk membangun mentalitas keilmuan (dan keagamaan) dalam pendidikan Islam global sebagai *filter* dan *guiding principle* dalam menyaring polusi globalisasi, salah satunya, Amin kemudian menawarkan model empat nilai pro(f)etik yang diadopsinya dari Khaled Abu Fadl, yaitu: *iman*, *value*, *method*, dan *rationality*. Menurut Amin—kata

“etik” terselip dalam istilah pro(f)etik—berproses dan prosedur berpikir dalam ber”etika” berbeda dari proses dan prosedur berpikir dalam ber”akhlak”. Menurut Amin, yang belum tentu benar dan dapat diperdebatkan bahwasannya mentalitas akhlak lebih mendahulukan “duty” (kewajiban) dan ketaatan kepada orang tua atau pimpinan masyarakat (kyai, dosen, orang-orang yang dituakan, dan sebagainya) tetapi kurang menyentuh aspek “right” (hak-hak).<sup>283</sup> Selain istilah “right” memang menekankan “hak-hak individu, sosial, ekonomi maupun kultural, dalam “right” juga termuat pemikiran kritis-liberatif. Cara bertindak dari kedua pola mentalitas ini sungguh berbeda, ini yang pertama. Sementara yang kedua, pada kata-kata “etik” lebih terfokus pada kehidupan dan kepentingan publik, dan bukannya kehidupan pribadi seperti yang biasa ditekankan pada kata-kata “akhlak”.<sup>284</sup> Meminjam bahasa Jasser Auda, ‘akhlak’ lebih mengutamakan nalar *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan; pelestarian), sedangkan ‘etik’ lebih menekankan nalar *development* (pembangunan; pengembangan) dan *right* (hak-hak).<sup>285</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, ‘etika’ sebenarnya lebih menekankan pada sisi “right” dan “public”, sedangkan ‘akhlak’ lebih menekankan pada aspek “duty” dan “individu”. Meminjam istilah Giddens (“Structuration Theory”),<sup>286</sup> etika berada di wilayah “public”, sedangkan akhlak di wilayah “agent”; meminjam istilah Wilber (“Everything Theory”),<sup>287</sup> etika berada di wilayah “collective and plural”

---

<sup>283</sup> M. Amin Abdullah, “Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisciplinary”, disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara*, Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember 2004, hlm. 16.

<sup>284</sup> *Ibid.*

<sup>285</sup> Auda, *Maqasid asy-Syari’ah*, hlm. 21.

<sup>286</sup> Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (New York: Blackwell Publisher, 1998); *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (New York: Blackwell Publisher, 1998).

<sup>287</sup> Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998).

atau “We” atau ekterior, sedangkan akhlak berada di wilayah “individual and single” atau “I” atau interior; dan meminjam bahasa Mahzar (“Integralism Theory”),<sup>288</sup> etika berada di wilayah “kolektivita”, sedangkan akhlak berada di zona “individualita”. Dalam perspektif dialog peradaban (bukan ‘benturan peradaban’), akhlak berada di wilayah lokal-partikular (Akhlak Lokal) sedangkan etika pada wilayah global-universal (Etika Global). Dalam konteks pengembangan pendidikan Islam global, **akhlak-tasawuf** harus dimekarkan ke wilayah **etika-spiritualitas** (*tasawuf + philosophic ethics*).

Sebenarnya sudah sejak tahun 90-an, tepatnya tahun 1992, dalam artikelnya yang berjudul: “*Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya*”, Amin menggagas perlunya dimensi etika universal dalam ilmu pengetahuan.<sup>289</sup> Menurut Amin, **dalam era globalisasi seperti sekarang ini, puncak keprihatinan manusia universal akhirnya terpusat pada persoalan-persoalan etika.** Gerard Radnitzky, misalnya, sebagaimana yang dikutip oleh Amin, mengatakan: “*The theory of human science without reference to ethics would lack of the main part of its fundament, be like a vessel without a compass*”<sup>290</sup> (Teori ilmu kemanusiaan tanpa kerangka etika akan mengurangi bagian utama dasarnya, seperti perahu tanpa kompas).

Dalam kajian filsafat ilmu kontemporer, upaya menyatukan secara organik antara **ilmu** dan **etika**—kedua pilar ini oleh Amin disebut masuk dalam pilar *ḥaḍārat al-‘ilm* dan *ḥaḍārat al-falsafah*—memang sedang dilakukan oleh para pakar. Sebagai struktur bangunan ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu empiris, filsafat maupun teologi mempunyai

---

<sup>288</sup> Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983).

<sup>289</sup> M. Amin Abdullah, “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama”, *Ulum al-Qur’an*, No. 3. Tahun 1992, hlm. 95.

<sup>290</sup> Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (Berlin: Mouton Publisher, 1983), hlm. 2.

kelemahan yang sama. Mereka minus pemihakan etis terhadap problema riil kemanusiaan, seperti pemihakan terhadap kelestarian alam. Pemihakan dianggap bukan wilayah ilmu pengetahuan. Kritik ideologi yang berkembang muncul karena menipisnya pemihakan terhadap problem lingkungan dan kemanusiaan universal.<sup>291</sup>

Artikel Amin tahun 1996 yang berjudul: “*Ekonomi dan Ekologi: Perspektif Islam di Indonesia*”, telah mencantumkan istilah “profetik”, namun dalam penulisannya masih belum “mengkurungkan” huruf “f”-nya (pro[f]etik). Menurut Amin, “Sudah tiba waktunya untuk mengkaji plus minus etika modernisasi kapitalis-hedonistik dan etika tradisional sufistik-**profetik**. Dalam kerangka *sustainable development*, dari sudut pandang ajaran agama Islam, tidak bisa tidak perlu dibarengi dengan muatan ajaran agama yang bersifat **profetik**. Tanpa dibarengi muatan **spiritualitas keberagamaan** seperti itu, agaknya *sustainable development* akan segera terdominasi dan terkooptasi oleh kekuatan hukum alam dan hukum ekonomi yang mempunyai logika kepentingannya sendiri. Disinilah pentingnya mengkaitkan antara historis-empiris yang dimuati oleh arus yang berkekuatan **transendental-profetik-sufistik**.<sup>292</sup>

Embrio tentang pentingnya nilai-nilai profetik—sentris dan eko-sentris—yang telah dicetuskan Amin tahun 90-an tersebut kemudian dikembangkannya pada tahun 2010-an. Misalnya, dalam artikel yang ditulisnya tahun 2011 yang berjudul: “*Epistemologi Ilmu Profetik*”. Dalam artikel ini Amin memberikan saran yang layak dipertimbangkan ke depan dalam gugus paradigma keilmuan pro(f)etik, yaitu dengan cara menghindari *pitfall* dan jebakan-jebakan keangkuhan disiplin ilmu yang merasa “pasti” dalam wilayah sendiri-sendiri tanpa mengenal masukan

---

<sup>291</sup> Abdullah, *Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya*, hlm. 11.

<sup>292</sup> M. Amin Abdullah, “Ekonomi dan Ekologi: Perspektif Islam di Indonesia”, dalam J.B. Banawiratma, S.J, dkk (eds.), *Iman, Ekonomi dan Ekologi: Refleksi Lintas Ilmu dan Lintas Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 80-81.

dari disiplin di luar dirinya, lebih-lebih masukan dari disiplin ilmu ke-agamaan.<sup>293</sup>

Amin kemudian menggunakan Pendekatan Sistem-nya Auda untuk mengkoneksikan antara etika pro(f)etik dan ilmu-ilmu yang lain. Menurut Amin, Pendekatan Sistem yang dipinjamnya dari Jasser Auda, tidak hanya mampu menjelaskan sisi kognitif dari Ushul Fiqh dan Hukum Islam saja (era Tradisional, Modern, dan Postmodern), tetapi juga mampu mengimplikasikan sisi etika praktis dalam kehidupan sehari-hari. Sehingga menurut Amin, **(ilmu) hukum tanpa etika bagaikan jasad tanpa ruh. Begitu juga sebaliknya, etika tanpa (ilmu) hukum bagaikan ruh tanpa jasad.** Keduanya tidak dapat dipisahkan, tetapi bisa dibedakan. Begitu juga hubungan antara apa yang disebut sebagai “kepastian hukum” dan “rasa keadilan”. Di sini, Amin mencoba mengkoneksikan antara (ilmu) hukum dan etika.<sup>294</sup> Hal ini disampaikan Amin dalam artikelnya yang ditulis tahun 2012, yang berjudul: *“Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem”*, di UII, Yogyakarta.

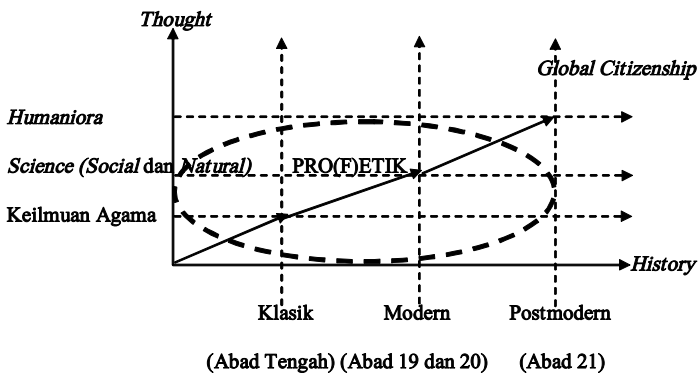
Menurut Amin, dalam artikelnya *“Etika hukum di Era Perubahan Sosial–Pradigma Profetik dalam Hukum Islam melalui Pendekatan Sistem”* di atas, menyatakan bahwa paradigma pro(f)etik kembali diminati oleh beberapa kalangan akademisi dan intelegensia untuk membantu masyarakat Muslim kontemporer keluar dari kesulitan-kesulitan yang dihadapinya sekarang ini, baik pada dataran lokal maupun global-internasional. Amin menegaskan bahwa paradigma **pro(f)etik**—cara penulisan kata **pro(f)etik** dengan huruf (f)-nya dikurung, inspirasinya sebenarnya berasal dari buku penulis tahun 2011 yang berjudul: “Sistem

---

<sup>293</sup> M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu “Sekuler”?”, disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A. Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 31.

<sup>294</sup> M. Amin Abdullah, “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem”, *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik*, UII, Yogyakarta, 12 April 2012, hlm. 40.

Ilmu Integralistik **Pro(f)etik**—tidak dapat lepas dari perjalanan sejarah pemikiran Islam dalam perjumpaannya dengan sejarah panjang perkembangan pemikiran umat manusia pada umumnya dan sekaligus dalam pergumulannya dengan konstruksi bangunan filsafat keilmuan *Islamic studies/Dirāsat Islāmiyyah* dari setiap era yang dilaluinya (tradisional, modern, dan post modern). **Kedua dimensi ini, yaitu waktu (*history*) dan pemikiran (*thought*) tidak dapat terpisah, tetapi menyatu.** Oleh karenanya, paradigma pro(f)etik hukum Islam kontemporer, misalnya, tidak dapat melepaskan diri dari pergumulannya dengan sains modern, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora kontemporer. Pendekatan *system* yang hendak diperkenalkan Amin tersebut diharapkan akan dapat membantu upaya untuk menyusun kembali paradigma baru hukum Islam yang **peka**—bandingkan dengan istilah **“Pe-Ka”** yang bermakna “Pe”ndidikan “Ka”rakter dalam buku ini—dan bermuatan nilai-nilai pro(f)etik kontemporer, khususnya oleh masyarakat Muslim kontemporer dalam perjumpaan mereka dengan komunitas dan budaya lokal di masing-masing negara (*local citizenship*) dan sekaligus dalam perjumpaannya dengan komunitas dan budaya global-internasional (*world citizenship*). Tanpa mempertimbangkan kedua sisi tersebut, bangunan ‘kompas’ **pro(f)etik** yang dicita-citakan akan kehilangan signifikansi dan *elan vitalnya*.



Gambar 511



Untuk menghilangkan gap keilmuan antara *classical, medieval*, dan *postmodern* epistemologi, Amin kemudian menawarkan perlunya dibangun *mentalitas keilmuan (post)modern (modern scientific mentality)* yang kuat dengan aksentuasi pada penguasaan metode keilmuan yang bersifat multidisipliner atau pluridisipliner, atau transdisipliner. Selain penguasaan metode **'ulūm ad-dīn** yang kuat, **penguasaan bahasa Arab** yang *excellence*, juga harus dibantu dengan metode **social sciences, critical philosophy** yang serius dan kuat, pemahaman **teori** yang kuat (seperti teori *double movement*, teori *spatial* dalam studi agama, hubungan *kainūnah-sairūrah-ṣairūrah* dalam filsafat sejarah, *al-ḥadd al-a'lā* dan *al-ḥadd al-adnā*), **approaches** atau pendekatan (seperti pendekatan normatif-historis, pendekatan sistem), pengayaan **perspektif** (perspektif ideologis, teologis, *naṣ*, antropologis), dan seterusnya.<sup>295</sup>

Tahun 2003, sembilan (9) tahun sebelumnya (2003-2012), Amin ternyata telah mencetuskan embrio pemikirannya tentang pentingnya “mentalitas keilmuan global” (dalam konteks pendidikan Islam global) seperti yang disebutkan di atas. Dalam *Kata Pengantar* buku *Dance of God (Tarian Tuhan)*, misalnya, Amin menyebutkan: “Dari sini dirasa perlu dan sudah saatnya untuk mementingkan *methodology (metode)*, kerangka konseptual (**rasio**), *fundamental theories, current, living* atau *actual issues* serta *comparative perspective* dalam menghadapi dan mencari solusi setiap persoalan sosial-keagamaan dalam hidup sehari-hari. Konsep-konsep keimanan (**iman**), *credo*, kalam ataupun akidah yang abstrak dan melangit sehingga sulit menyentuh persoalan hidup keseharian manusia yang kongkrit sudah saatnya untuk disentuh ke bumi sehingga akan lebih bermakna secara mendalam bagi kehidupan umat

---

<sup>295</sup> M. Amin Abdullah, “Metode Kontemporer Dalam Tafsir al-Qur’an: Kesalingterkaitan *Asbāb an-Nuzūl al-Qadīm* dan *al-Jadīd* dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer”, makalah disampaikan dalam *Seminar Nasional: “In Search for Contemporary Methods of the Qur’anic Interpretation”*, diselenggarakan oleh CSS MORA UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan BMJ Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 25 Februari 2012, hlm. 7-8.

manusia di alam dunia (**nilai**)”.<sup>296</sup>

Bahkan, tahun 1995, tujuh belas (17) tahun sebelumnya (1995-2012), Amin ternyata juga telah mencetuskan pentingnya “mentalitas keilmuan global” (pendidikan Islam global) tersebut dalam konteks hubungan dialektika antara *tajdīd* dan *taḥbīq*. Menurut Amin, “Dalam hubungan antara *tajdīd* dan *taḥbīq* (teks keagamaan), tampak bahwa yang menjadi inti persoalannya adalah wilayah ‘mentalitas’ atau ‘cara berpikir’.” Yang Amin maksud dengan mentalitas atau cara berpikir adalah kadar kemampuan seseorang (*actor*), kelompok atau masyarakat (*spectator*) untuk menangkap nilai-nilai, *value*, *qīmab*, esensi dan substansi keberagamaan Islam, untuk tidak hanya mengenal aspek historisitas-kelembagaannya saja.<sup>297</sup>

Untuk melakukan kerja akademik yang seperti itu (mentalitas keilmuan global), Khaled Abou el-Fadl, misalnya, yang kemudian dikutip oleh Amin, sebagaimana telah disebutkan pada bab-bab sebelumnya, menawarkan seperangkat basis metodologis dengan cara menemukan empat basis dalam satu keutuhan entitas berpikir, yaitu: **basis nilai, basis metode, basis rasio, dan basis iman**<sup>298</sup>—Fakultas Sains dan Teknologi (FST) UIN Sunan Kalijaga, misalnya, menggunakan istilah “Zikr” untuk menjelaskan kepribadian yang terintegratif dan terinterkoneksi, singkatan dari “**Z-I-K-R: (Z)ero based, (I)mani, (K)onsisten, dan (R)esult Oriented**”.<sup>299</sup> Untuk Fakultas Sosial dan Humaniora (FSH) UIN Sunan Kalijaga, misalnya, penulis menawarkan konsep “Pikir” untuk membentuk kepribadian yang terinterkoneksi,

---

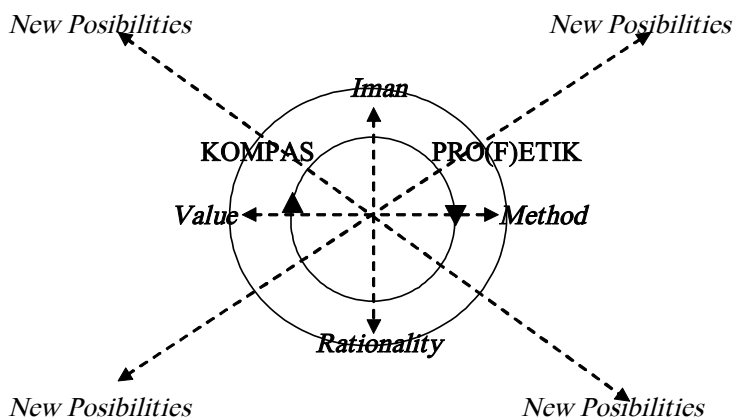
<sup>296</sup> M. Amin Abdullah, “Pengantar”, dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God (Tarian Tuhan)* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm. ix.

<sup>297</sup> M. Amin Abdullah, “Telaah Hermeneutis Terhadap Masyarakat Muslim Indonesia”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk (eds.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 542.

<sup>298</sup> Fadl, *Speaking*, hlm. 130.

<sup>299</sup> Panduan Akademik Fakultas Sains dan Teknologi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007, hlm. 3.

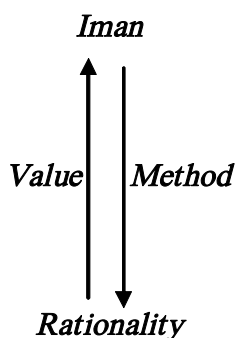
singkatan dari “**P-I-K-I-R: (P)rofetik, (I)nklusif, (K)ompak, (I)novatif, dan k(R)eatif**”—. Menurut Amin, dengan mengutip Abu Fadl, hukum (dalam hal ini hakim) perlu dibekali dengan *knowledge* dan *skill*. Selain berdasarkan iman-agama, seseorang, kelompok dan apalagi hakim agama, misalnya sangat perlu di tambah dengan bekal pengetahuan tentang nilai (*value*), metode (*method*), dan rasionalitas (*rationality*). Keempatnya ini disebut oleh Amin sebagai asumsi dasar keilmuan yang harus dibangun di era post-modern.<sup>300</sup> Pilar **iman** terkait dengan dimensi keyakinan (*Classical, Medieval dan Modern*); pilar **nilai** terkait dengan isu-isu *humanities*; pilar **metode** terkait dengan Filsafat Ilmu; dan pilar **rasionalitas** terkait dengan riset atau penelitian. Untuk lebih jelasnya, penulis membuat dua gambar berikut ini:



Gambar 512

Berdasarkan gambar di atas, hubungan keempat asumsi dasar tersebut berbentuk sirkularistik-hermeneutik. Menurut penulis, pilar *value* dan *method*-nya dapat menjadi penghubung interkoneksi antara *iman* dan *rationality*. Perhatikan juga gambar di bawah ini:

<sup>300</sup> Penjelasan kuliah Filsafat Ilmu dengan M. Amin Abdullah di UII pada tanggal 28 April 2012.



Gambar 513

Berdasarkan gambar di atas, disinilah letak paralelitas dan titik temu antara **paradigma keilmuan pro(f)etik** dan upaya **paradigma integrasi-interkoneksi (i-kon) keilmuan**—penulis meningkatkannya dengan istilah **pro i-kon**—, khususnya di beberapa Universitas Islam Negeri. Menurut Amin,<sup>301</sup> “Ada beberapa korelasi yang dapat dipertemukan antara integrasi-interkoneksi dan pro(f)etik—lihat artikel penulis tahun 2013 yang berjudul *Integrasi-Interkoneksi Pro(f)etik: Mempertautkan Pemikiran M. Amin Abdullah dan Kuntowijoyo*—(**iman, metode, nilai, dan rasio**), antara lain: mentalitas pro(f)etik dan integrasi-interkoneksi (**pro i-kon**) sama-sama berbasis pada iman—lihat kluster pertama “spider web”—. Iman dalam agama-agama merupakan jangkar kultural, batu pijak kehidupan individu-individu dalam kehidupan sehari-hari, selain sebagai manifestasi dari sisi transendensi dari agama. Mentalitas pro(f)etik, apalagi keilmuan integrasi-interkoneksi (pro i-kon), bukanlah proyek keilmuan yang eksklusif, karena selain berbasis iman, juga berbasis metodologi keilmuan yang kuat baik seperti yang terungkap pada tradisi keilmuan klasik maupun pada tradisi keilmuan modern—lihat kluster kedua “spider web”—. Metodologi keilmuan mengan-daikan asumsi-asumsi dasar yang dapat diterima dan dikritik secara universal dan terbuka. Terbuka karena dapat dipertanggungjawabkan

<sup>301</sup> Abdullah, *Epistemologi Ilmu Pro(f)etik*, hlm. 33.

secara terbuka dihadapan publik dunia lewat jurnal keilmuan dan komunikasi keilmuan lainnya. Perkembangan metode keilmuan ekonomi Islam, misalnya, yang dapat dikaji secara terbuka, diterima secara universal adalah *prototipe* idealnya”.<sup>302</sup> Selain itu, mentalitas pro(f)etik juga berdasar pada nilai-nilai. Nilai-nilai lokal dan universal didialogkan secara matang lewat kerangka dialog yang luas—dialog antara kluster ketiga dan keempat dalam “spider web”—. Nilai-nilai yang hidup dalam budaya lokal didialogkan dengan nilai-nilai humanitas dan spiritualitas baru. Dialog yang *intens* inilah yang menjadikan keilmuan pro(f)etik dapat menerima budaya lokal, tanpa mengesampingkan nilai-nilai universal seperti yang termuat dalam deklarasi Perserikatan Bangsa-bangsa tentang Hak Asasi Manusia, misalnya—lihat kluster kelima dalam “spider web”—. Untuk itu, basis rasionalitas juga menjadi pilar penting keempat dari dasar keilmuan pro(f)etik.<sup>303</sup> Berdasarkan penjelasan ini, menurut penulis, apabila “spider web” dibaca dengan kacamata empat pilar asumsi keilmuannya Abu Fadl, maka kluster 1 (al-Qur’an dan as-Sunnah) identik dengan **iman**, kluster 2 (*methods and approaches*) identik dengan **metode**, kluster 3 + 4 (*Islamic religious knowledge + sciences*) identik dengan **nilai**, dan kluster 5 (*humanities and global issues*) identik dengan **rasio**.

Masih menurut Amin, “Yang belum dicari rumusannya secara tajam, sederhana dan simpel adalah **pentingnya membangun etos dedikasi dan etos pengabdian (*khidmah; hizmet; services*)—bandingkan dengan konsep “civic service” *Gülen Movement*—kepada kemanusiaan universal, tanpa dihalang-halangi oleh sekat-sekat ilmu, lapisan, agama, ras, suku dan bangsa**. Sisi ini berkaitan erat dengan sisi tasawuf dan epistemologi *‘irfānī* (spiritualitas sains) dalam tradisi Islam klasik dan tradisi kenabian yang otentik. Dari **etos pengabdian** inilah akan dapat menumbuhkan jiwa *altruistic*

---

<sup>302</sup> *Ibid.*

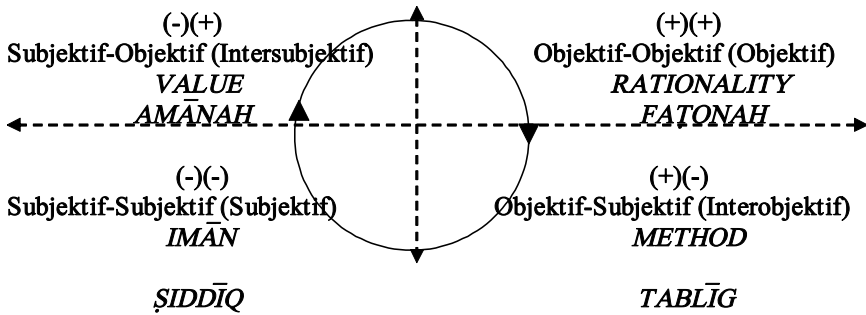
<sup>303</sup> *Ibid.*, hlm. 34.

dan volunteristik yang berujung pada pelayanan sosial tanpa pamrih bagi para ilmuwan di dalam pengabdian kepada masyarakat luas. **Pemahaman Tasawuf atau ‘Irfānī yang diperbarui—seperti model spiritualitas sains-nya Fethulleh Gulen—adalah bahan dasar campuran yang tak terpisahkan dari jiwa pro(f)etik yang berasaskan 4 pilar**, yaitu: dapat dipercaya (*ṣidq*), tegas dan berprinsip, cerdas (*faṭānah*), dalam arti mampu mengintegrasikan dan menginterkoneksi antara fakta dan nilai, antara ilmu-ilmu umum dan agama, tanggungjawab (*amānah*) dalam mengemban tugas yang ada dipundaknya, serta mampu berkomunikasi secara baik dengan menggunakan dua bahasa (*bilingual*), yaitu bahasa yang santun untuk komunitasnya sendiri dan sekaligus enak dan nyaman juga didengar oleh komunitas lain di luar komunitas internnya (*tablīg*)”.<sup>304</sup>

Menurut penulis, untuk mencari rumusan yang tajam, sederhana dan simpel, jika keempat elemen di atas dibaca dengan **metode kuadran**—bandingkan dengan Teori “AQAL” (“*all-quadrants all-level*”)—nya Ken Wilber—, maka ada empat kuadran yang tercipta, yaitu: kuadran **iman (subjektif)**, kuadran **value (inter-subjektif)**, kuadran **method (inter-objektif)**, dan kuadran **rationality (objektif)**. Berdasarkan keempat komponen ini, empat asumsi keilmuannya Khaled tersebut dapat diparalelisasikan dengan empat sifat *Prophet (Muhammad)*, yaitu: **iman** identik dengan *ṣiddiq*; **nilai** identik dengan *amānah*; **metode** identik dengan *tablīg*; dan **rasio** identik dengan *faṭānah*. Keempat sifat Nabi tersebut harus dimekarkan, misalnya dengan menggunakan kerangka teori-nya Abu Fadl, dari nalar akhlak-lokal (*prophet*)—*syu’ūba wa qabā’ila*—ke nalar etika-global (*pro[etik]*)—*rahmatan lil ‘ālamīn*—. Jika penulis misalkan tanda plus (+) sebagai nilai objektif, dan tanda minus (-) sebagai nilai subjektif, maka komposisi yang terbentuk adalah seperti berikut ini:

---

<sup>304</sup> *Ibid.*



Gambar 514

Berdasarkan gambar di atas, menurut penulis, pilar *iman* menempati kuadran subjektif; pilar *value* menempati kuadran inter-subjektif; pilar *rationality* menempati kuadran objektif; dan pilar *method* menempati kuadran inter-objektif. Keempat kuadran tersebut bergerak berputar seperti gerak siklik-hermeneutik. Keempat kuadran ini juga disebut sebagai kuadran pro(f)etik, yang identik dengan empat sifat Nabi Muhammad saw, yaitu: *šidq (imān)*, *amānah (value)*, *tabliḡ (method)*, dan *faṭānah (retionality)*. Konsep *iman* identik dengan sifat *šiddiq*, seperti keimanan Abū Bakr aṣ-Šiddīq ra.; konsep *value* identik dengan sifat *amānah* menyampaikan nilai-nilai kemanusiaan universal seperti sifat amanahnya ‘Uṣmān bin ‘Affan ra.; konsep *method* identik dengan sifat *tabliḡ*, seperti metode yang digunakan Umar bin Khattab ra dalam menyampaikan pesan-pesan dakwahnya; dan konsep *rationality* identik dengan sifat *faṭānah* atau kecerdasan rasio Imam ‘Ali bin Abī Ṭālib ra.

Dengan demikian, keilmuan pro(f)etik bukan hanya terhenti pada wilayah epistemologi saja, tetapi juga ke relung-relung wilayah etis-volunteristik. Keinginan dan semangat untuk memberi sekecil apapun, mentalitas melimpah keluar (*abundant mentality*) adalah bagian yang tak terpisahkan dari etika dan keilmuan pro(f)etik yang berlandaskan epistemologi yang bercorak integratif-interkonektif (i-kon) seperti disinggung di atas. Penelitian lebih lanjut dan berkesinambungan pasti

diperlukan untuk merumuskan secara utuh apa yang dimaksud dengan ilmu pro(f)etik.

Berdasarkan penjelasan di atas, Amin lebih memilih istilah *etika* daripada *akhlak*. Menurut Amin, ada dua alasan mendasar tentang pemilihan kata *etika* daripada terma *akhlak*. *Pertama*, bahwasannya mentalitas akhlak lebih mendahulukan “duty” (kewajiban) dan ketaatan kepada orang tua atau pimpinan masyarakat, tetapi kurang menyentuh aspek “right” (hak-hak) selain “right”, juga termuat pemikiran kritis-liberatif dalam kata etika. *Kedua*, pada kata *etika* lebih terfokus pada kehidupan dan kepentingan publik, dan bukannya kehidupan pribadi seperti bisa ditekankan pada kata *akhlak*.<sup>305</sup> Dengan mengutip John Dewey,<sup>306</sup> Amin berpendapat bahwa etika sebenarnya bukan hanya sekedar “larangan-larangan normatif”, tetapi lebih merupakan puncak akumulasi kemampuan operasionalisasi intelegensia seseorang. Etika merupakan ramuan yang terpadu antara norma-norma yang seharusnya (*ought*) yang dijadikan pedoman untuk berperilaku dan bertindak dan tuntutan kebutuhan praktis yang tidak bisa dihindarkan (*is*). Para ahli etika sepakat bahwa mempertautkan antara “idea” dan “realitas” yang biasa lebih dikenal dengan hubungan antara “ought” dan “is” tidaklah semudah yang dikira orang.<sup>307</sup> Untuk menyatukan antara “etika teologis” dan “etika antropologis” yang pernah ditulisnya pada tahun 1992<sup>308</sup>, sepuluh tahun kemudian, 2002, Amin menggunakan istilah “etika-tauhidik”.<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> Abdullah, *Epistemologi Ilmu Pro(f)etik*, hlm. 27; Abdul Karim Soroush, *Mengugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 86-90.

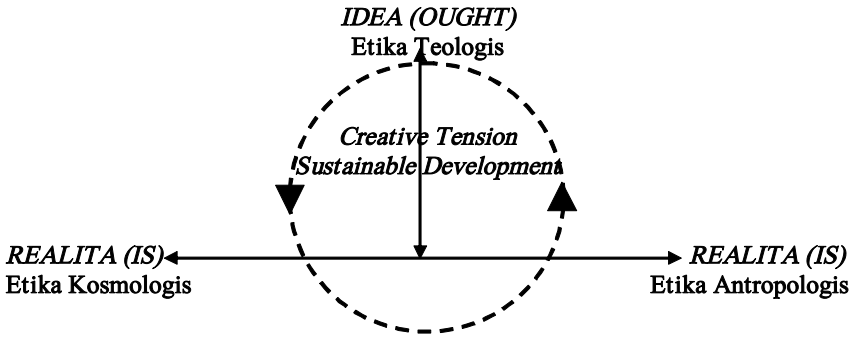
<sup>306</sup> John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: The Beacon Press, 1980), hlm. 34.

<sup>307</sup> M. Amin Abdullah, “Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis Dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan”, dalam *al-Jami’ah*, No. 49, 1992, hlm. 24.

<sup>308</sup> *Ibid.*

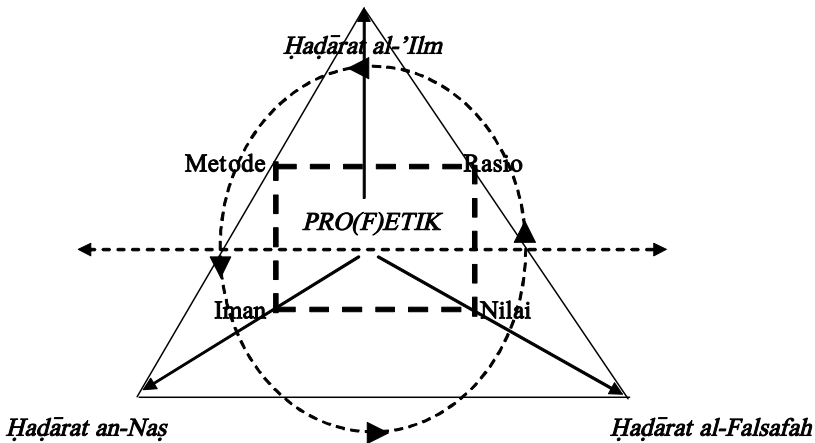
<sup>309</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, “**Etika Tauhidik** sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2002).





Gambar 515

Jika model kuadran pro(f)etik di atas dikoneksikan dengan tiga pilar *ḥaḍārah* dalam paradigma integrasi-Interkoneksi (*ḥaḍārah an-naṣ* [iman]), *ḥaḍārah al-falsafah* [nilai], dan *ḥaḍārah al-'ilm* [metode dan rasio]), maka dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 516

Menurut para ahli etika modern, pada hakikatnya, etika tidaklah melulu bersangkut paut dengan pengetahuan tentang “baik” dan “buruk”. Etika tidak hanya terbatas pada sisi “normatif”-nya saja. Etika

pada dasarnya menyangkut bidang kehidupan yang luas. Paling tidak, seperti yang dikemukakan oleh Alasdair Macintyre, seperti yang dikutip oleh Amin, etika juga menyangkut analisa-konseptual mengenai hubungan yang dinamis antara manusia sebagai subjek yang aktif dengan pemikiran-pemikirannya sendiri, dengan dorongan dan motivasi dasar tingkah lakunya, dengan cita-cita dan tujuan hidupnya serta dengan perbuatan-perbuatannya. Singkatnya, ada keterkaitan yang erat antara etika dan sistem atau pola berpikir yang dianut oleh pribadi, kelompok, atau masyarakat<sup>310</sup>—di sini nampak pengaruh etika rasional Kant terhadap Amin—.

Dalam studi etika kontemporer, sebagaimana dikutip oleh Amin,<sup>311</sup> para filosof membagi diskursus etika menjadi tiga (3) macam wilayah, yang masing-masing saling terkait antara yang satu dan yang lain. *Pertama*, etika mengandung arti seperangkat aturan-aturan tingkah laku atau *moral code*, seperti etika profesi, etika tingkah laku yang tidak etis dan sebagainya. Wilayah ini seringkali juga disebut ***normative ethics***. *Kedua*, etika merujuk pada pandangan hidup atau cara hidup tertentu, seperti etika Buddha, etika Muslim, etika Kristen, etika Jawa dan begitu seterusnya. Amin sering mengklasifikasikan wilayah ini sebagai wilayah ***applied ethics***. Sedang wilayah *ketiga*, yang tidak termasuk dalam wilayah pertama dan kedua, adalah apa yang disebut dengan ***metaethics***, yakni, penelitian dan penyelidikan mengenai *way of life* suatu kelompok tertentu dalam dataran *applied ethics*.<sup>312</sup>

Jadi, ada tiga jenis etika, yaitu: *normative ethics*, *applied ethics*, dan *metaethics*. Menurut Amin, diskusi tentang *ethics* yang selama ini hanya

<sup>310</sup> M. Amin Abdullah, “al-Gazali “Di Muka Cermin” Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama”, *al-Jami’ah*, I, 5, 1994, hlm. 49.

<sup>311</sup> M. Amin Abdullah, “Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara “Normativitas” dan “Historisitas””, dalam Moh. Mahfud MD dkk (eds.), *Spiritualitas al-Qur’an dalam Membangun Kearifan Umat* (Yogyakarta: UII Press, 1997), hlm. 246.

<sup>312</sup> Raziel Abelson dan Kai Nielsen, “History of Ethics”, dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, dalam (tpp.: Paul Co., 1976), hlm. 81.

menyentuh wilayah *normative ethics* dan *applied ethics*, agaknya cepat atau lambat harus dikembangkan dan berani memasuki wilayah *metaethics*—bandingkan dengan istilah “fundamental philosophy” atau “al-falsafah al-ūlā”—. Berdasarkan penjelasan ini, akhlak-tasawuf dapat ditempatkan sebagai *applied ethics*, sedangkan etika-spiritualitas sains sebagai *metaethics*. Dengan begitu, lanjut Amin, diskursus tentang *ethics* secara luas akan dapat berfungsi seperti “ventilasi” yang memungkinkan pergantian udara segar terhadap ruangan pandangan hidup keberagaman tertentu sehingga terasa *fresh* dan tidak sumpek. Era keterbukaan dan demokratisasi adalah era yang memberikan “ventilasi” yang cukup, terhadap berbagai pandangan hidup yang ada dalam masyarakat pluralistik. Adagium-adagium lama seperti *right or wrong is my country* yang terkesan eksklusif dan otoriter akan tergeser oleh budaya kritis-inklusif yang merebak belakangan lantaran pengaruh globalisasi budaya dan ilmu lewat jaringan-jaringan informasi yang tersedia. Tanpa kecuali, pemikiran-pemikiran keislaman *in the old fashion* juga akan terkena tiupan angin segar tersebut.<sup>313</sup>

Dalam menghadapi *pluralistic metaphysics*, menurut Amin, al-Qur’an secara arif-inklusif menyebutkan kata *lita’ārafū*,<sup>314</sup> yakni, untuk saling berkenalan, bertegur sapa dan saling berkomunikasi; bukan saling mengisolasi dan menutup diri, baik secara kelompok maupun secara individu. Kesadaran adanya *another self* adanya *another community* sangat digarisbawahi oleh al-Qur’an. Disiplin *metaethics*, agaknya, memang perlu diperkenalkan dan dibudayakan, sesuai dengan pesan-pesan al-Qur’an yang otentik.<sup>315</sup> Jadi, menurut Amin, salah satu yang dimaksud dengan *metaethics* dalam perspektif al-Qur’an adalah kata *lita’ārafū* di atas, yang bisa berderivasi menjadi kata *’arīf* dan *ta’arruf* (*’a-r-f*). Dalam arti-

---

<sup>313</sup> Abdullah, “Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara Normativitas dan Historisitas”, hlm. 247-248.

<sup>314</sup> Q.S. al-Ĥujurāt: 13.

<sup>315</sup> Abdullah, *Problematika Filsafat Islam Modern*, hlm. 249.

kelnya yang lain, yang ditulis tahun 1992, Amin menyebut *metaethics ta'arruf* tersebut dengan istilah “universalisme kemanusiaan” atau “kemanusiaan universal”.<sup>316</sup>

Dalam konteks Jabirian, misalnya, *metaethics ta'arruf* identik dengan prinsip *'irfānī—'irfānī* Jabiri identik dengan tasawuf (*normative ethics* atau *applied ethics*), sedangkan neo-*'irfānī*-nya Amin adalah *metaethics—*, yaitu prinsip memahami keberadaan orang, kelompok dan penganut agama lain (*verstehen, understanding others*) dengan cara menumbuhkan sikap **“e”mpati** dan **“s”impat**—penulis meningkatkannya dengan istilah **“es”** (*fresh* dan segar)—, *social skill* serta berpegang teguh pada prinsip-prinsip *universal reciprocity* (bila merasa sakit dicubit, maka janganlah mencubit orang lain)—bandingkan dengan konsep **asas resiprositas** Abdullah Ahmad an-Na'im, **etika global** Hans Küng, dan sebagainya—akan mengantarkan tradisi epistemologi *'irfānī* pada pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference, tolerant, dan pluralist*.<sup>317</sup>

Lanjut Amin, dengan demikian hubungan antar “subjek” dan “objek”—dalam tradisi Filsafat Ilmu—bukannya bersifat subjektif (seperti yang biasa terjadi dalam tradisi *bayānī*) dan bukan pula bersifat objektif (seperti yang biasa ditanamkan pada tradisi *burhānī*), tetapi lebih pada **intersubjektif** (*'irfānī [metaethics]*).<sup>318</sup> Posisi intersubjektif (*'irfānī*)

<sup>316</sup> M. Amin Abdullah, “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama”, Jurnal *Ulum al-Qur'an*, 1992, hlm. 95.

<sup>317</sup> M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler”, disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A Lt. 5, Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 14-15.

<sup>318</sup> Dialog umat beragama sesungguhnya merupakan keinginan dan kebutuhan untuk saling mengerti dan memahami sehingga dapat saling memberi dan menerima pengalaman keagamaan dalam tradisi masing-masing, yang pada gilirannya akan menghadirkan sikap **empati** dan **simpati** di antara mereka dan kita. Inilah pola pikir keagamaan sekaligus sikap sosial-keagamaan *'irfānī* (satu akar kata dengan *'arī*) yang berbeda dari pola pikir keagamaan *bayānī* yang semata-mata bersandar pada argumen teks. Berbeda pula dari pola pikir keagamaan *burhānī* yang semata-mata hanya bersandar pada kemampuan logika dan akal. M. Amin Abdullah, “Pengantar”, dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God: Tarian Tuhan* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm. viii.

sendiri sebenarnya adalah model dialogis antar umat beagama, yang sesungguhnya merupakan model pemahaman, penghayatan, dan pengalaman keberagamaan yang intersubjektif yang berdiri antara dua kutub pemahaman keagamaan ekstrim, yaitu: *fideist subjectivism*—dalam bahasa G.F. Hourani disebut dengan istilah “theistic subjectivism”<sup>319</sup>—dan *scientific objectivism*.<sup>320</sup> Keberagamaan yang bercorak *dialogue-intersubjectivism* pada era *postdogmatic* adalah pola keberagamaan dan keberimanan era *multireligious* dan *multicultural*. Di sinilah posisi Amin, membangun konsep triadiknya, yang dipinjamnya dari Barbour (*intersubjective-testability*), dengan membangun pilar ketiga, yaitu *intersubjektif*. Kebenaran apapun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial-keagamaan adalah bersifat intersubjektif. Apa yang dirasakan oleh penganut suatu kultur, ras, agama, kulit, bangsa tertentu—dengan sedikit tingkat perbedaan—juga dirasakan oleh manusia dalam kultur, ras, agama, kulit dan bangsa lain.<sup>321</sup>

Oleh karenanya menurut Amin, perlu adanya rekonstruksi dan pemahaman ulang arti istilah *ittihād*, *fanā'* dan juga *ḥulūl* yang biasa diambil dari khasanah pemikiran akhlak-tasawuf klasik (*‘irfān*) ke wilayah etik-spiritualitas sains. Konsep *niḥdah al-wujūd* bukannya (tidak hanya) berarti *manunggaling kawulo gusti*, tetapi bisa berarti *unity in multiplicity* atau *unity in difference (metaethics)*. Satu prinsip yang relevan untuk era multikulturalisme saat sekarang ini. Baik *niḥdah al-wujūd*, *ḥulūl* maupun *ittihād*, bukannya hanya menyatunya unsur ketuhanan dan kemanusiaan, tetapi lebih mengandung arti menyatunya *basic human need*, tanpa terlalu memandang perbedaan ras, kulit, etnis, dan agama. Itulah pemahaman baru tentang apa yang disebut-sebut sebagai *ittihād al-‘arīf wa al-ma’rūf*<sup>322</sup>—bandingkan

---

<sup>319</sup> George Fadlou Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: University Press, 1985), hlm. 148.

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> *Ibid.* Sebagai bahan perbandingan, lihat Jean-Francois Lyotard, *Phenomenology*, terj. Brian Beakly (Albany: State University New York Press, 1991); James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London: T&T Clark International, 2006).

dengan konsep Kalam ‘baru’-nya Hassan Hanafi tentang “dari teosentris ke antroposentris” —.

Menurut Amin, agama-agama dunia yang tidak memiliki pola pikir *‘irfānī* (dalam arti ‘spiritualitas sains baru’) akan sangat kesulitan menghadapi realitas pluralitas keberagamaan umat manusia baik internal maupun eksternal. Perdamaian dunia dan kehidupan bersama yang bersifat non-konflikual sulit dibangun. Hanya dengan pola pikir epistemologi *‘irfānī* (spiritualitas sains) inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap sah saja untuk tersekat-sekat dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal-tekstual keagamaannya. Dalam tradisi epistemologi *‘irfānī*, istilah *‘arīf* lebih diutamakan daripada istilah *‘alīm*, karena *‘alīm* lebih merujuk pada tradisi *bayānī*, sedangkan *‘arīf* lebih merujuk pada tradisi *‘irfānī*.<sup>323</sup> Yang diperlukan tidak hanya *‘alīm*, tetapi juga *‘arīf*—*‘alīm (bayānī)*, *faqīh (burbānī)*, dan *‘arīf (‘irfānī)*—.

Amin, dengan Pendekatan Sistem yang dipinjamnya dari Jasser Auda, kemudian mencoba me-*landing*-kan *metaethics ta’arruf* tersebut ke ranah yang lebih praksis, yaitu dalam hal ini terkait dengan masalah (ilmu) hukum. Menurut Amin, (ilmu) hukum tanpa etika, bagaikan jasad tanpa ruh. Begitu pula sebaliknya, etika tanpa (ilmu) hukum bagaikan ruh tanpa jasad. Keduanya tidak dapat dipisahkan. Begitu juga hubungan antara apa yang biasa disebut “kepastian hukum” (*lan*) dan “rasa keadilan” (*ethics*). “Kepastian hukum”—bandingkan dengan “legal-spesifik”-nya Fazlur Rahman—tanpa “rasa keadilan”—bandingkan dengan “ideal-moral”-nya Fazlur Rahman—juga ibarat jasad tanpa ruh, begitu juga sebaliknya. “Kepastian hukum” (agama), yang umumnya dipandu oleh teks-teks keagamaan, menentukan “kepastian hukum”

---

<sup>323</sup> Abdullah, *Epistemologi Ilmu Prof(f)etik*, hlm. 16.

yang akan diambil oleh para hakim agama di tingkat lapangan.<sup>324</sup>

Perlunya hubungan dialektik antara “kepastian hukum” yang **positivistik** dan “rasa keadilan” yang **humanistik**, yang dianjurkan oleh Amin di atas, agak sedikit berbeda dengan konsep Gerak Ganda (*Double Movement*) “legal spesifik” dan “ideal moral” yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Dialektika “ideal-moral” dan “legal-spesifik” yang pernah ditawarkan Rahman, lebih berada pada dimensi “teks keagamaan”—dalam metode *triangle* hermeneutika disebut dengan pilar *text*—, sedangkan pola dialektik “kepastian hukum” dan “rasa keadilan” Amin, lebih difokuskan pada “mentalitas keilmuan” (*scientific mentality*)<sup>325</sup>—dalam metode *triangle* hermeneutika disebut dengan pilar *actor* (*author*) dan *spectator* (*reader*)—. Menurut Amin, mengkaitkan keduanya, adalah sebuah keniscayaan dalam merekonstruksi hukum Islam era postmodernisme.

Selain berlandaskan pada *iman*-agama (kepastian hukum), seseorang atau sekelompok orang, apalagi seorang hakim agama, misal-

---

<sup>324</sup> M. Amin Abdullah, “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam melalui Pendekatan Sistem”, makalah disampaikan dalam “Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik sebagai Landasan Pengembangan Pendidikan Hukum di Fakultas UII-Seri III”, Yogyakarta, 12 April 2012, hlm. 38.

<sup>325</sup> Mentalitas keilmuan yang perlu dan harus dimiliki oleh pata mufassir baru, baik sebagai pelaku atau penafsir (*author*) maupun pengguna jasa tafsir kontemporer (*reader*), adalah seperangkat alat kerja keilmuan yang lebih bercorak intelektual-filosofis. Mentalitas keilmuan yang dimaksud antara lain meliputi *methods* (metode), *approaches* (pendekatan), *perspectives* (perspektif), *theory* (teori) dari berbagai disiplin ilmu terkait, selain pentingnya data-data empiris (*principle of evidentalisme*) yang dapat memvalidasi (meneguhkan atau menolak) keabsahan dan kesahihan klaim kebenaran atau pendapat keagamaan yang disebarluaskan kepada masyarakat luas. M. Amin Abdullah, “Metode Kontemporer dalam Tafsir al-Qur’an: Kesalingterkaitan *Asbāb an-Nuzūl al-Qadīm* dan *al-Jadīd* dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer”, makalah disampaikan dalam Seminar Nasional: “In Search for Contemporary Methods of the Qur’anic Interpretation”, diselenggarakan oleh CSS MORA UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan BMJ Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 25 Pebruari 2012, hlm. 2.

nya, kata Amin, perlu ditambah dengan bekal “mentalitas keilmuan” tentang nilai (*value*), metode (*methods*), dan rasionalitas (*rationality*). Keempat pilar inilah yang disebut Amin dengan istilah **pro(f)etik**. Dengan pangkal tolak berpikir keagamaan bahwa **pro(f)etik adalah pro etik**, maka keutamaan etik (spiritualitas sains)—yang lebih bercorak humanistik, dan bukan hanya mengejar target kepastian hukum yang bercorak positivistik—diharapkan dapat membantu upaya menghidupkan kembali semangat ijtihad progressif dalam teori maupun praktik hukum secara umum dan hukum Islam secara khusus, baik di tingkat lokal maupun global.<sup>326</sup> Menurut penulis, jika keempat pilar dalam nilai-nilai pro(f)etik tersebut di atas dikoneksikan dengan metafora “spider web”, maka terbentuklah hubungan seperti berikut ini:

Tabel 174

No	Pro (f)etik	Spider Web	Empat Sifat Nabi
1	<i>IMAN</i>	Kluster 1 (Qur'an dan Sunnah)	<i>ŠIDDĪQ</i>
2	<i>METHOD</i>	Kluster 2 ( <i>Methods and Approaches</i> )	<i>TABLĪG</i>
3	<i>VALUES</i>	Kluster 3 ( <i>‘Ulūm ad-Dīn</i> : 1.Kalam, 2.Tasawuf, 3.Falsafah, dan sebagainya; <i>al-Fikr al-Islāmī</i> : 1.Kalam + 2.Tasawuf + 3.Falsafah, dan sebagainya)	<i>AMĀNAH</i>
4		Kluster 4 ( <i>Dirāsah Islāmīyah</i> : kluster 3 dan 4 + <i>Social dan Natural Sciences</i> : Antropologi, Biologi, Sejarah, dan sebagainya)	
5	<i>RATIONALITY</i>	Kluster 5 ( <i>Global Issues and Humanities</i> : <i>Religious Pluralism, Jender Issues, Civil Society</i> , dan sebagainya)	<i>FAṬĀNAH</i>

<sup>326</sup> Abdullah, *Etika Hukum*, hlm. 42.



Bab IX: Glokalisasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon)

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis dapat membedakan (*distinction*) antara konsep etika **profetik (huruf “f” tidak dikurung)** yang pernah di gagas oleh Kuntowijoyo dan etika **pro(f)etik (huruf ‘f’ dikurung)** yang digagas oleh Amin Abdullah. Tentang perbedaan keduanya, perhatikan tabel di bawah ini:<sup>327</sup>

Etika Profetik		
Perbedaan	Kuntowijoyo	M. Amin Abdullah
1) Penulisan	Profetik (Akhlak)	Pro(f)etik ( <i>Ethics</i> )
	Etika Integralistik: ( <i>Qauliyah, Nafsiyyah, dan Kauniyyah</i> )	Etika Tauhidik: ( <i>Wihdah al-Ulūhiyyah, Wihdah an-Nās, dan Wihdah al-’Ālam</i> )
2) Integrasi	“Integralistik” “inter-connected”	“Interkonektif” “interconnected”
3) Inspirator Filosofis	Sir Muhammad Iqbal (Etika Profetik) dan Roger Garaudy (Filsafat Profetik) -Filsafat Sosial-	Khaled Abou Fadl (Etika Pro[f]etik), Gulen (Spritualisme Sains), Jabiri ( <i>’Irfānī</i> )  -Filsafat Ilmu-
4) Inspirator Epistemologis	Struktur (Jean Piaget dalam Buku “Structuralisme”)	Sistem (Jasser Auda dalam Buku <i>Maqāṣid asy-Syarī’ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach</i> )
5) Sumber	Surat Āli ‘Imrān (3) ayat 110	Surat al-Ḥujurāt (49) ayat 13 dan al-Mujādalah (58) ayat 11
6) Pilar	Triadik: Transendensi, Humanisasi, dan Liberasi (Etika Kemanusiaan Sosial)	Kuadran: <i>Iman, Values, Method, Rationality; Paradigm Shift, Altruism, Social Dimension, Epistemological Dimension</i> (Etika Kemanusiaan Universal)
7) Implikasi	Profetisasi Ilmu-ilmu Sosial	Pro(f)etisasi <i>‘Ulūm ad-Dīn, al- Fikr al-Islāmī, dan Dirāsah Islāmīyah</i>
8) Implementasi	Profetik (Imuisasi Islam): Buku <i>Maklumat Sastra Profetik</i>	Pro(f)etik (Integrasi-Interkoneksi) Buku <i>Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Pada 3 Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga</i>

<sup>327</sup> Lebih lanjut tentang hal ini, lihat buku (kecil) Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Pro(f)etik: Mempertanyakan Pemikiran M. Amin Abdullah dan Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

Berdasarkan tabel di atas, menurut penulis, setidaknya ada delapan (8) perbedaan mendasar antara konsep “profetik”-nya Kuntowijoyo dan konsep “pro(f)etik”-nya M. Amin Abdullah, yaitu:

*Pertama*, cara penulisan. Kunto menulis istilah “profetik” dengan tanpa huruf “f” dikurung. Implikasinya adalah, profetik ini berasal dari kata *prophet* yang artinya “nabi”, sedangkan *prophetic* artinya “ke-nabian”. Sehingga seakan-akan, “profetik” yang diharapkan Kunto adalah *prophet* yang bermakna “nabi” secara keseluruhan, sehingga yang ditiru adalah perilaku dan tindakan Nabi Muhammad saw secara keseluruhan. Kalau hal ini yang dimaksudkan oleh Kunto, maka menurut penulis adalah *impossible* (sebab sebagai *uswah*, Nabi Muhammad saw adalah *Insān Kāmil*). Sedangkan Amin menulis kata “pro(f)etik” dengan huruf “f” dikurung, sehingga kata “pro(f)etik” bisa dibaca sebagai “pro () etik” (‘pro’ atau berpihak pada nilai-nilai etika). Kunto sendiri menggunakan istilah pro-aktif.<sup>328</sup> Penulis sendiri berpendapat, sebaiknya menggunakan istilah **inter-etik** saja. Sebab, implikasi dari ‘pro etik’ adalah adanya keberpihakan (pro) pada konsep etika tertentu. Sedangkan ‘inter-etik’ menggambarkan adanya sikap **inter-standing** antar konsep-konsep etika, bukan *under-standing*.<sup>329</sup> Implikasi dari cara

---

<sup>328</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. viii.

<sup>329</sup> Istilah **inter-standing** ini penulis ambil dari gagasan Mark dan Esa, yang dikutip oleh Tedjoworo. Menurut Mark, bahwa *inter-standing* itu lebih penting daripada *under-standing*, apalagi *inter-standing* pengetahuan dan kebenaran itu selalu bersifat “in between”, di antara beragam realitas yang mengelilinginya. Konsep *under-standing* mengimplikasikan sebuah pemahaman, tetapi antara keduanya ada yang di-*under(standing)* dan yang satu di-*up(standing)*, alias berbentuk strukturalistik. Sedangkan konsep *inter-standing*, keduanya, yang memahami dan yang dipahami berposisi sejajar dan setara, alias sirkularistik. Unsur kebenaran yang **inter-aktif** di situ sangat ditekankan. Pengetahuan pun bukan perkara memandang realitas dari atas ke bawah, atau dari bawah ke atas, menekankan pembedaan dikotomik antara subek-objek dan sekaligus superioritas subjek atas objek, tetapi pengetahuan itu bercirikan “di antara”—Arkoen menyebutnya dengan istilah *’aql barzakhi*—. Realitas tidak ditempatkan “di bawah” rasio, intelek, atau subjek itu sendiri, tetapi rasio, intelek, dan subjek sendirilah yang ditempatkan “di tengah” realitas dengan bantuan kemampuan imajinasi. Dengan demikian dimulailah suatu

penulisan “pro(f)etik” adalah, bahwa yang ditiru dari Nabi Muhammad saw tidak keseluruhannya, yang tentunya *impossible* dan terlalu utopis, tetapi yang ditiru hanyalah empat nilai dasar etikanya (realis) yang menjadi *core values*, yaitu: *siddiq, amānah, tablig, dan faṭānah*.<sup>330</sup> Sehingga jika profetik bersifat *impossible*, maka pro(f)etik bersifat *new possibilities*, selain juga lebih *modest*.

*Kedua*, Kunto menggunakan istilah “ilmu integralistik”,<sup>331</sup> sedangkan Amin menggunakan istilah “integratif-interkonektif”<sup>332</sup> (i-kon). Menurut Kunto, ilmu integralistik adalah ilmu yang menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik) tidak akan mengucilkan Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia (*other worldly asceticism*). Diharapkan bahwa integralisme akan sekaligus menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrem dan agama-agama radikal dalam banyak sektor.<sup>333</sup> Sedangkan tentang istilah “(integratif)-interkonektif”, Amin menyatakan bahwa: “Berbeda sedikit dari paradigma “integrasi” keilmuan yang seolah-olah berharap tidak akan ada lagi ketegangan (*tension*) dimaksud, yakni dengan cara meleburkan dan melumatkan yang satu ke dalam

---

kesadaran baru tentang pengetahuan (*knowledge*), rasionalitas (*rationality*), dan kebenaran (*truth*) yang terletak harmonis di dalam kultur dan pola pikir tentang dunia yang baru pula. Baik metode deduksi maupun induksi masih menerapkan pola *under-standing* ini, sedangkan metode abduksi menerapkan pola *inter-standing*. Hubungan interkoneksi antara “agama” dan “ilmu” tidak boleh lagi berbentuk *under-standing*, tetapi harus *inter-standing*. Tedjoworo, *Imaji dan Imajinasi: Suatu Telaah Filsafat Postmodern* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001), hlm. 108-109.

<sup>330</sup> Abdullah, *Epistemologi Ilmu Pro(f)etik*, hlm. 33.

<sup>331</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 55. Ilmu integralistik adalah ilmu yang menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) antara wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu integralistik) tidak akan mengucilkan peran Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia (*other worldly asceticism*). Diharapkan bahwa integralisme akan sekaligus menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrim dan agama-agam radikal dalam banyak sektor.

<sup>332</sup> Lihat, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

<sup>333</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 55.

lainnya, baik dengan cara meleburkan sisi normativitas-sakralitas ke-beragamaan secara menyeluruh masuk ke wilayah “historisitas-profanitas”, atau sebaliknya membenamkan dan meniadakan seluruhnya sisi historisitas keberagamaan Islam ke wilayah normativitas-sakralitas tanpa *reserve*, maka penulis (dalam hal ini Amin) menawarkan paradigma “interkoneksi” yang lebih *modest* (mampu mengukur kemampuan diri sendiri), *humality* (rendah hati), dan *humanity* (manusiawi).<sup>334</sup> Berdasarkan penjelasan ini, Amin sebenarnya hanya ingin menawarkan model interkoneksi, bukan model integrasi, sebagaimana yang juga digunakan oleh Kunto. Dengan demikian istilah “interconnected”-nya Amin ini paralelisasinya adalah dengan istilah “inter-connected”-nya Kunto. Bedanya dari cara penulisan teknis dan metodis. Kalau “inter-connected”<sup>335</sup>-nya Amin berasal dari metode sirkularisme-hermeneutikal,<sup>336</sup> maka “inter-connected”-nya Kunto (cara penulisannya dengan memisahkan antara kata “inter” dan “connected”-nya dengan tanda “-

---

<sup>334</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. vii-ix.

<sup>335</sup> Menurut Minhaji, ia mendefinisikan integrasi, berasal dari kata kerja *to integrate*, yang berarti: “*to join to something else so as to form a whole*” atau “*to join in society as a whole, spend time with members of other groups and develop habits like theirs*”. Bisa juga berarti “*to bring (parts) together into a whole*” atau “*to remove barriers imposing segregation upon (racial group)*”. Dari kata kerja *to integrate* inilah lahir kata benda *integration* dan kata sifat *integrative* dan juga *integrated*. Sedangkan kata *interkoneksi* bisa dilihat dari dua akar kata: *inter* dan *connect*. *Inter* merupakan bentuk *prefix* yang berarti *between* atau *among (a group)*—menurut penulis, *inter* di sini dimaknai sebagai *among* (di antara banyak pihak: triadik), bukan *between* (di antara dua pihak: diadik), sebab interkoneksi menggunakan pilar tridik, yaitu *triple ḥadārah*— . Sedangkan *connect* adalah: *to join, unite, atau link*, dan dari sini kemudian muncul pemahaman “*to think of as related*”, “*to associate in the mind*”. Dari sini muncul kata benda berupa *connection*, dan kata sifat *connected* (mungkin lebih tepat ketimbang *connective*, karena *connective* pasti kata sifat, sedangkan *connected* bisa kata sifat dan bisa juga kata kerja). Atas dasar ini semua maka kemudian dikenal istilah *an integrated dan interconnected approach* (pendekatan integrasi-interkoneksi). Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 85-86.

<sup>336</sup> M. Amin Abdullah, “at-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ah*, No. 39, Tahun 2001, hlm. 20.

”), berasal dari metode strukturalisme-transendental.<sup>337</sup> Bedanya yang lain, *interconnected*-nya Amin anyamannya bersifat eksternal-intersubjektif, antara agama, ilmu, dan filsafat, sedangkan *inter-connected*-nya Kunto digunakan untuk merajut di dalam ruang internal-subjektif agama Islam saja.

*Ketiga*, inspirator filosofis. Menurut Kuntowijoyo sendiri, asal-usul Ilmu Sosial (Profetik)-nya berasal dari ide tulisan-tulisan Sir Muhammad Iqbal<sup>338</sup> dan Roger Garaudy.<sup>339</sup> Dari Iqbal, Kuntowijoyo belajar tentang **etika profetik**, sedangkan dari Garaudy, ia belajar

---

<sup>337</sup> Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. hlm. 14. Menurut Kunto, *inter-connectedness* menjelaskan tentang keterkaitan dalam Islam, misalnya seperti keterkaitan antara iman dan amal salih. Dengan kata lain, epistemologi dalam Islam adalah **epistemologi relasional**, satu unsur selalu ada hubungannya dengan yang lain. Keterkaitan ini sebagai *logical consequences* dari satu unsur. Misalnya seluruh rukun Islam lainnya (shalat, zakat, puasa, haji) adalah konsekuensi logis dari *syahādah*.

<sup>338</sup> Dalam *magnum opus*-nya yang berjudul *Reconstruction of Religion Thought in Islam*, Sir Muhammad Iqbal mengungkapkan kembali kata-kata seorang sufi, bahwa Nabi (*Prophet*) Muhammad saw telah sampai ke tempat paling tinggi (dalam peristiwa *Isrā' Mi'rāj*) yang menjadi dambaan ahli mistik (sufi), tetapi ia kembali ke dunia untuk menunaikan tugas-tugas kerasulannya. Pengalaman keagamaan yang luar biasa itu tidak mampu menggoda nabi untuk berhenti. Akan tetapi ia menjadikannya sebagai kekuatan psikologis untuk mengubah kemanusiaan. Dengan kata lain, pengalaman religius itu justru menjadi dasar keterlibatannya dalam sejarah, suatu aktivisme sejarah. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam* (ttp.: tnp., 1975).

<sup>339</sup> Dari Roger Garaudy, filosof Perancis yang jadi Muslim, Kuntowijoyo belajar tentang *filsafat profetik*, terutama dari sebuah bukunya yang berbahasa Perancis, yang kemudian diterjemahkan oleh H.M. Rasjidi menjadi *Janji-janji Islam*. Menurut Garaudy, sebagaimana dikutip oleh Kuntowijoyo, Filsafat Barat tidak memuaskan, sebab hanya terombang ambing antara dua kubu, idealis dan materialis, tanpa kesudahan. Filsafat Barat (filsafat kritis) itu lahir dari pertanyaan: “Bagaimana pengetahuan itu dimungkinkan?”. Dia menyarankan untuk mengubah pertanyaan itu menjadi: “Bagaimana wahyu itu dimungkinkan?”. Dikatakannya bahwa satu-satunya cara untuk menghindari kehancuran peradaban ialah dengan mengambil kembali warisan Islam. Filsafat Barat sudah “membunuh” Tuhan (despiritualisasi) dan manusia (dehumanisasi), karena itu dia menganjurkan supaya umat manusia memakai filsafat kenabian dari Islam. Kunto kemudian menggagas konsep “Teoantroposentrik”. Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1982).

tantang **filasafat profetik**.<sup>340</sup> Sedangkan tiga pemikir Muslim kontemporer yang menjadi inspirator Amin ketika menggagas nilai-nilai pro(f)etik-nya, antara lain adalah: Khaled Abou Fadl (*honesty, diligence, comprehensiveness, reasonableness, and self-restraint*:<sup>341</sup> *iman, metode, nilai, dan rasio*<sup>342</sup>), Jasser Auda (*cognitive, wholeness, openness, interrelatedness, and multi-dimensionality*)<sup>343</sup>, dan Fethulleh Gulen tentang *bizmet/ kbidmah/ services*,<sup>344</sup> serta tetradik karakter akademik: *paradigm shift, altruism, social dimension, and epistemological dimension*.<sup>345</sup>

*Keempat*, jika Kuntowijoyo menggunakan epistemologi “structure” (strukturalistik), maka Amin menggunakan epistemologi “system” (sistemik). Dengan mengutip Jean Piaget,<sup>346</sup> Kunto menyebutkan ciri-ciri dari struktur, yaitu: *wholeness* (keseluruhan); *transformation* (perubahan bentuk); dan *self-regulation* (mengatur diri sendiri).<sup>347</sup> Tiga ciri lain dari sebuah struktur adalah: *inter-connectedness* (keterkaitan); *innate structuring capacity* (struktur pembentuk); dan *binary opposition*.<sup>348</sup> Sedang-

---

<sup>340</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 97.

<sup>341</sup> M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca”, dalam Khaled Abu Fadl, *Atas Nama Tuhan*, terj. Cecep (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. xiii-xiv.

<sup>342</sup> Abu Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 376; Abdullah, *Epistemologi Ilmu Pro(f)etik*, hlm. 33.

<sup>343</sup> Auda, *Maqāsid asy-Syari’ah*, hlm. 70.

<sup>344</sup> Abdullah, *Epistemologi Ilmu Pro(f)etik*, hlm. 34. Menurut Amin, “Yang belum dicari rumusnya secara tajam, sederhana dan simpel adalah pentingnya membangun etos dedikasi dan etos pengabdian (*kbidmah, services*) kepada kemanusiaan universal, tanpa dihalang-halangi oleh sekata-sekat ilmu, lapisan sosial, agama, ras, suku, dan bangsa”.

<sup>345</sup> Aslandogan Yuksel A dan Muhammed Çetin, “The Educational Philosophy of Gülen in Thought and Practice”, dalam Robert A. Hunt dan Yuksel A. Aslandogan (ed.), *Muslim Citizens of the Globalized World: Contributions of the Gülen Movement* (Somerset, NJ: The Light, Inc & IID Press. 2006), hlm. 31.

<sup>346</sup> Jean Piaget, *Structuralism* (New York: Harper & Row Publisher, 1970), hlm. 2.

<sup>347</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 29.

<sup>348</sup> *Ibid.*, hlm. 32-34.

kan Amin, dengan mengutip Jasser Auda, mengambil enam pilar dalam epistemologi “systems” yang telah disebutkan di atas. Perhatikan beberapa perbedaan antara epistemologi “**structure**”-hierarkhis-nya Kunto dan “**system**”-sirkularis-nya Amin ini:

Tabel 175

No	Kuntowijoyo Integralisasi-Integralistik “Structure“-Mekanistik	Amin Abdullah Integrasi-Interkoneksi “System“-Sirkularistik
	1	<i>Innate Structuring Capacity</i>
2	<i>Transformation</i>	<i>Cognitive</i>
3	<i>Wholeness</i>	<i>Wholeness</i>
4	<i>Self-regulation</i>	<i>Openness</i>
5	<i>Inter-Connectedness</i>	<i>Inter-relatedness</i>
6	<i>Binary Opposition</i>	<i>Multidimensionality</i>

Berdasarkan tabel di atas, ada persamaan (*similarities*) dan perbedaan (*differences*) antara epistemologi “structure” dan “system”. Persamaannya adalah, baik struktur maupun sistem sama-sama menggunakan konsep *wholeness* atau *keseluruhan*, dan *inter-relatedness* atau *inter-connectednes* atau *saling keterkaitan*. Sedangkan perbedaannya antara lain adalah, struktur menggunakan logika oposisi biner (oposisi konflik dan oposisi ekuilibrium),<sup>349</sup> sedangkan sistem menggunakan logika multi-dimensionalitas; struktur bersifat tertutup (*self-regulation*), sedangkan sistem bersifat terbuka (*openness*); struktur berbentuk hierarkhis, sedangkan sistem berbentuk sirkularis, dan sebagainya.

*Kelima* dan *Keenam* adalah Sumber dan Pilar. Kunto menggunakan sumber “teologis” dasar etika profetiknya dari ayat al-Qur’an berikut ini:

---

<sup>349</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 34. Kunto membagi dua jenis oposisi, yaitu oposisi konflik, seperti mukmin vs kafir, *ma'rūf vs munkar*, dan sebagainya, dan oposisi ekuilibrium, seperti laki-laki dan perempuan, kaya dan miskin, dan sebagainya.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ  
الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, **menyuruh kepada yang ma'ruf (humanisasi), dan mencegah dari yang munkar (liberasi), dan beriman kepada Allah (transendensi)**. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.<sup>350</sup>

Menurut Kunto, ada empat hal yang tersirat dalam objektifikasi ayat ini, yaitu:<sup>351</sup> (1) konsep tentang umat terbaik, (2) aktivisme sejarah, (3) pentingnya kesadaran, dan (4) etika profetik. Terkait dengan etika profetik, dengan teknik objektifikasi, Kunto menterjemahkan kalimat *ta'murūna bi al-ma'rūf* sebagai pilar humanisasi, *tanhauna 'an al-munkar* sebagai pilar liberasi, dan *tu'minūna billāhi* sebagai pilar transendensi. Sedangkan Amin mencoba merevitalisasi makna empat sifat Nabi Muhammad saw menjadi berikut, yaitu: sifat *ṣiddiq* sebagai basis *iman*, sifat *amānah* sebagai basis *value*, sifat *tablīg* sebagai basis *method*, dan sifat *faṭānah* sebagai basis *rationality*. Sedangkan ayat al-Qur'an sebagai basis ontologis pro(f)etik yang dipakai Amin adalah sebagai berikut.<sup>352</sup>

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ  
لَكُمْ ۗ وَإِذَا قِيلَ أَنْشُرُوا فَأَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ  
دَرَجَاتٍ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١٠﴾

<sup>350</sup> Q.S. Āli 'Imrān (3): 110.

<sup>351</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 93.

<sup>352</sup> Abdullah, *Epistemologi Ilmu Profetik*, hlm. 35.



Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: “Berlapang-lapanglah dalam majlis”, maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu”, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antarmu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.<sup>353</sup>

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya, profetik-nya Kunto berada di zona objektifikasi, sedangkan pro(f)etik-nya Amin berada di zona intersubjektifikasi. Zona objektifikasi adalah zona “antara” di antara zona ideologi dan ilmu. Sebagaimana diketahui, karena terinspirasi oleh *Hukum Tiga Tingkatan* yang diantaranya dipakai oleh Auguste Comte (1798-1857) untuk mendefinisikan bahwa evolusi pemikiran manusia itu mengalami tiga tingkat, yaitu teologis, metafisis, dan positif, Kunto kemudian menawarkan tiga tingkat kesadaran keberagaman umat Islam di Indonesia yang juga melalui tiga tahap, yang disebutnya dengan mitos, ideologi, dan ilmu. Menurut Kunto, tahap mitos dapat dihubungkan dengan petani, ideologi dengan kaum terpelajar, dan ilmu dengan kelompok professional.<sup>354</sup> Berdasarkan tiga tahap ini, metode objektifikasi dapat ditempatkan di antara zona ideologi dan zona ilmu.

Berbeda dari Kunto, dalam konteks ilmu sejarah, yang meminjam *Hukum Tiga Tingkatan*-nya Comte, Amin, dalam konteks studi Agama, meminjam teori empat fase atau tahapan studi agama terhadap fenomena agama-nya Keith Ward,<sup>355</sup> yaitu tahap *local*, *canonical*, *critical*, dan *global*.<sup>356</sup> Berdasarkan empat fase ini, Amin kemudian memetakan posisi *‘Ulūm ad-Dīn (Islamic Religious Knowledge)*, *al-Fīkēr al-Islāmī (Islamic*

---

<sup>353</sup> Q.S. al-Mujādalah (58): 11.

<sup>354</sup> Kuntowijoyo, *Periodisasi Sejarah*, hlm. 3.

<sup>355</sup> Keith Ward, *The Case for Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 2004), hlm. 11.

<sup>356</sup> M. Amin Abdullah, “Mempertautkan *‘Ulūm ad-Dīn*, *al-Fīkēr al-Islāmī* dan *Dirāsah Islāmīyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008, hlm. 7-19.

*Thought*), dan *Dirāsah Islāmīyah (Islamic Studies)* menurut ciri khasnya masing-masing. Amin kemudian menempatkan posisi *‘Ulūmuddīn* di antara irisan tahap *local* dan *canonical*; posisi *al-Fīkr al-Islāmī* di antara irisan tahap *canonical* dan *critical*, posisi *Dirāsah Islāmīyah* di antara irisan tahap *critical* dan *global*, dan menempatkan posisi *Dirāsah ad-Dīniyyah* di tahap *global*.

Berdasarkan penjelasan di atas, tiga tahapan sejarah-nya Kunto, yaitu mitos, ideologi, dan ilmu dapat dikorelasikan dengan empat tahapan *local*, *canonical*, *critical*, dan *global*. Tahap mitos paralel dengan tahap *local*, tahap ideologi paralel dengan tahap *canonical*, **tahap ilmu paralel dengan tahap *critical***, dan akhirnya ke tahap *global*. Dengan demikian posisi objektifikasi-nya Kunto berada di zona “antara”, antara zona ideologi (*canonical*) dan ilmu (*critical*), sedangkan posisi intersubjektifikasinya Amin berada di zona “in between” di antara zona ilmu (*critical*) dan zona *global*. Untuk lebih jelasnya perhatikan tabel di bawah ini, sebagai bentuk “hairs plaiting” antara Amin dan Kunto:

Tabel 176

Kunto (Auguste Comte)	Mitos	Ideologi	Ilmu		
	Objektifikasi				
Amin (Keith Ward)	Local	Canonical	Critical	Global	
	Intersubjektifikasi				
	‘Ulumudin	Al-Fīkr al-Islāmī	Dirāsah Islāmīyah	Dirāsah Diniyah	
	Lokal (Act Locally)	→		Global (Think Globally)	→

*Ketujuh*, Implikasi. Konsep Ilmu Sosial Profetik (Transendensi, Humanisasi, dan Liberasi) yang digagas oleh Kunto di atas banyak mengilhami lahirnya kajian ilmu-ilmu sosial yang bersifat profetik, seperti Sosiologi Profetik, Pendidikan Profetik, Hukum Profetik, Psikologi Profetik, Sastra Profetik, dan sebagainya. Sedangkan konsep “pro(f)etik” yang digagas oleh Amin adalah sebagai titik sentral yang menyatukan tiga model keilmuan, yaitu: Keilmuan Agama Islam (Kalam, Fikih, Tasawuf, dan sebagainya)—kluster ketiga “spider web”—, Ilmu-ilmu Sosial (Antropologi, Sosiologi, Sejarah, dan sebagainya)—kluster keempat “spider web”<sup>357</sup>—, dan *Humanities* (Kesetaraan Jender, HAM, Pluralisme Agama, dan sebagainya)—kluster kelima “spider web”—. Jadi, jangkauan pro(f)etik lebih luas dibandingkan dengan (ilmu sosial) profetik. Sebab, etika pro(f)etik sebarannya hingga menggagas sebuah kompas **Eti(ka) Ke(m)anusiaan Un(i)versal “kami”** dalam era *global citizenship*.

*Kedelapan*, Implementasi. Dalam buku terakhirnya yang berjudul *Maklumat Sastra Profetik*, Kunto telah membuat *guide* singkat bagaimana pendekatan profetik tersebut diaplikasikan dalam **dunia sastra**. Tiga

---

<sup>357</sup> Sebagaimana yang terlihat dalam **jaring laba-laba**, diharapkan dengan paradigma integratif-interkonektif akan terjadi perkembangan dalam ilmu keislaman, dimana tidak lagi terfokus pada lingkaran ke-1 dan ke-3 tetapi juga melangkah pada lingkaran ke-4 dan ke-5. Selama ini pengajaran di perguruan tinggi agama masih berkutat pada lingkaran 1 dan ke-3 dan masih baru akan memasuki lingkaran ke-4 serta belum menyentuh pada lingkaran ke-5. Jaring laba-laba ini menampakkan adanya pergerakan zaman dan kompleksitas persoalan masyarakat yang akan bisa diselesaikan dengan perkembangan ilmu-ilmu keislaman. Lingkaran 1 dan 3 disebut sebagai **‘Ulūmuddīn** yang merupakan representasi dari **“tradisi lokal” keislaman yang berbasis pada “bahasa” dan “teks-teks” atau naṣ-naṣ keagamaan. Lingkaran ke-3 (3a + 3b + 3c) disebut sebagai al-Fikr al-Islāmī** sebagai representasi pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada **“rasio-intelek”**. Sedangkan lingkaran ke-5 (1 + 3 + 4 + 5) disebut **Dirāsāt Islāmīyah atau Islamic Studies** sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh **“pengalaman” (experiences)** umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.

kaidah yang ditawarkan oleh Kunto adalah: epistemologi strukturalisme transendental, sastra sebagai ibadah, dan keterkaitan antar kesadaran.<sup>358</sup> Tahun 2013, terkait dengan implementasi pendekatan integrasi-interkoneksi pro(f)etik, lahirlah buku yang berjudul *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Buku ini menawarkan empat tahapan *guide* dalam **dunia ilmu** (penelitian ilmiah), yaitu: *triple ḥaḍārah*, *spider web*, *spheres and models*, dan 8 kacamata point.<sup>359</sup> Apabila dibaca dengan pro(f)etiknya Khaled Abu Fadl, *spider web* dapat digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara **iman** (al-Qur'an dan al-Hadis) dan **nilai** (lokal—*'ulūmuddīn*—kanonikal—*al-fīkr al-islāmī*—kritikal—*dirāsab islāmīyah*—global), prinsip **metode**-nya dapat diwakili oleh *spheres and models*, dan prinsip **rasio**-nya diwakili oleh model 8 kacamata point.<sup>360</sup> Sedangkan *trilogi ḥaḍārah*-nya dapat dikembangkan menjadi tetralogi *ḥaḍārah*, dengan menambahkan pilar *ḥaḍārat at-taṣawwuf*—dari triadik ke tetradik—. Untuk me-*landing*-kan pendekatan integrasi-interkoneksi pro(f)etik ini ke wilayah Pendidikan (Tinggi Agama) Islam, dapat menggunakan empat *sibgab*-nya Fethulleh Gulen, yaitu: *paradigm shift*, *altruism*, *social dimension*, dan *epistemological dimension*.

Setelah menggagas **etos baru keilmuan (pro[f]etik)**, yang terdiri dari tiga model, yaitu: 1) *iman, value, method, rationality* (model Khaledian); 2) *paradigm shift, altruism, social dimension, epistemological dimension* (model Gulenian); dan 3) *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, *ḥaḍārat al-'ilm*, *ḥaḍārat at-taṣawwuf* (model Ḥaḍārian), Amin juga menggagas sebuah **etos baru keagamaan** yang terhimpun dalam tiga (3)

---

<sup>358</sup> Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik: Sebuah Karya Terakhir Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Grafindo, 2006), hlm. 2-7.

<sup>359</sup> Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2013).

<sup>360</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, “Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Pandang”, *Religia: Jurnal Studi-Studi Agama*, Vol. IV, No. 1, Januari 2005.

etika kerja, yaitu:<sup>361</sup> *pertama*, kemampuan untuk menahan diri (*an ethics of restrain*); *kedua*, meneguhkan perilaku baik (*an ethics of virtue*), dan *ketiga*, mendedikasikan diri untuk kemaslahatan dan kesejahteraan bersama (*an ethics of altruism*). Menurut penulis, ketiga etos keagamaan inilah yang sebenarnya diajarkan dalam internalisasi nilai filosofis bulan Ramadhan, yaitu: amalan **puasa** sebagai “*an ethics of restrain*”, **amalan di dalam bulan Ramadhan**, seperti shalat tarawih, dan lain-lain untuk membentuk “*an ethics of virtue*”, dan amalan **zakat fitrah** untuk membentuk “*an ethics of altruism*”.

Ibarat sebuah kapal, pro(f)etik dengan demikian dapat dijadikan sebagai kompas akademik, bukan kompas politik, ke mana pendidikan Islam harus diarahkan, kembali ke wilayah lokal (*act locally*) atau meneruskan perjalanan ke zona global (*think globally*), atau membawa kedua-duanya (*act and think locally-globally*). Nilai-nilai pro(f)etik ini ternyata juga dikembangkan dalam paradigma integrasi-interkoneksi, terutama dengan empat pilarnya: iman, nilai, metode, dan rasio. Integrasi-interkoneksi sendiri sebenarnya telah “dimekarkan” oleh Amin terutama paska tahun 2010, ia merajutnya dengan para pemikir Muslim kontemporer, seperti Saeed, Auda, Gulen, dll. Khusus tentang Auda, misalnya, Amin banyak terpengaruh oleh Pendekatan Sistem-nya. Sebab, istilah (integrasi) ‘interkoneksi’ sendiri sebenarnya hanyalah salah satu pilar saja dalam cara berpikir sistemik (*systemic thinking*). Kini dimulailah babak baru perkembangan **(I)ntegrasi-inter(Kon)eksi** (I-Kon) dengan menambahkan (+) model Pendekatan **(S)istem**. Sehingga kini tidak hanya “**I-Kon**”, tetapi telah menjadi “**I-Kon’S**”: **(I)ntegratif-inter(Kon)ektif-(S)istemik**.

---

<sup>361</sup> M. Amin Abdullah, “Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis”, dalam *Kegiatan Peng(k)ajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 28 Juli 2012, hlm. 19.



2000





## **DARI INTERKONEKSI KE SISTEMISASI ILMU PENGETAHUAN: I**NTTEGRATIF-I**NTERKONEK**TIF-S**ISTEMIK** (I-KON'S)****

### **A. Post-Integrasi: Menakar Nalar Interkoneksitas Ilmu**

Untuk menakar nalar interkoneksitas ilmu, termasuk paradigma integrasi-interkoneksi, penulis menggunakan 'teori model' yang diajukan orang untuk reintegrasi sains dan agama, sebagaimana yang pernah disampaikan oleh Armahedi Mahzar dalam artikelnya tahun 2005 yang berjudul "*Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi*".<sup>1</sup> Menurut Mahzar, "Telah banyak model yang diajukan orang untuk menggagas reintegrasi antara *religion* dan *science*— Mahzar sendiri telah menawarkan sebuah bentuk integrasi ilmu yang ia sebut dengan **Integralisme Islam**—."<sup>2</sup> Model-model itu dapat diklasifikasikan dengan

---

<sup>1</sup> Armahedi Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 92-111.

<sup>2</sup> Lihat, Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004). Beberapa dasar integralisme menurut Mahzar adalah sebagai berikut: 1) dalam pandangan integralisme, realitas atau wujud adalah suatu kesatuan dari segala sesuatu yang ada; 2) dasar dari kesatuan



menghitung jumlah konsep dasar yang menjadi komponen utama model itu. Jika hanya satu, model itu disebut model *monadik*. Jika ada dua, tiga, empat, atau lima komponen, model-model itu masing-masingnya bisa disebut sebagai model *diadik*, *triadik*, *tetradik*, dan *pentadik*.<sup>3</sup>

*Pertama, model monadik.* Model struktur pertama yang *monadik*,<sup>4</sup> telah populer di kalangan fundamentalis, religius, ataupun sekuler. Kalangan religius menyatakan bahwa agama adalah keseluruhan yang mengandung semua cabang kebudayaan. Model ini menjadi populer ketika Muhammad Natsir,<sup>5</sup> misalnya, pada tahun 50-an me-

---

realitas itu adalah dua buah asas perjenjangan yang horisontal (manusia-alam-Tuhan) dan vertikal (fisik dan non fisik-fisik-metafisik).

<sup>3</sup> Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 94.

<sup>4</sup> Terma *monadik* berasal dari kata *mono*, di mana terma *mono* sendiri berasal dari bahasa Yunani, *monos*, yang berarti "tunggal" atau "satu". Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Little Field Adam co, 1976), hlm. 241-243.

<sup>5</sup> Menurut pandangan Islam, Islam bukan hanya semata-mata agama saja, melainkan mencakup aspek-aspek lainnya dalam kehidupan. Hal ini menunjukkan bahwa Islam menolak pemisahan antara agama dan aspek-aspek kehidupan lainnya. Dasar inilah yang dijadikan alasan Mohammad Natsir menolak pemisahan pendidikan agama dengan pendidikan umum. Dalam salah satu ceramah tahun 1953, Mohammad Natsir bahkan pernah mengemukakan dua kemungkinan reaksi terhadap dunia Barat, yaitu model (asimilasi) Turki yang menyesuaikan diri dengan Barat, dan model Yaman yang mengisolasi (isolasi) diri dari Barat. Sebagai jalan tengah, Mohammad Natsir menganggap Mesir sebagai contoh yang baik. Mesir, menurut Natsir, bermaksud mempertahankan Islam dari infiltrasi Barat dengan cara mengambil senjata dari Barat: "*Mesir hendak mempertahankan akidah Islam dari infiltrasi aliran pemikiran Barat, dengan cara mengambil senjata Barat tersebut. Kalau dilihat hasilnya sampai sekarang, infiltrasi itu tidak dapat ditahan begitu saja. Yang ada di Barat itu terutama adalah teknik dan efisiensi. Akan tetapi basil atau akibat dari memakai itu, disadari atau tidak, ialah intisari dari apa yang hendak dipertahankan jadi hancur. Ia menceburkan diri dalam air untuk berenang, tetapi terbawa hanyut dalam air itu*". Contoh asimilasi adalah Turki dengan melaksanakan cita-cita sekularis. Islam di sana hanya terbatas pada ruangan dan masjid, sedangkan masyarakat sendiri sudah dipengaruhi oleh Barat. Hal ini menurut Natsir sama sekali tidak ideal. Sedangkan contoh lainnya adalah mengasingkan diri dari kebudayaan Barat dan *uzlah*, seperti Yaman, dan hal ini ditolak olehnya karena tidak cocok dengan Islam, dan menutup kemungkinan munculnya al-Farabi dan Ibn Sinā kedua. Natsir berkata, "*Uzlah dalam Islam bukanlah prinsip, akan tetapi hanya taktik. Jika uzlah dianggap sebagai prinsip, maka akan menimbulkan mindervaardigheidscomplex, yaitu hilangnya sumber tenaga yang besar, sehingga ia tidak terlibat api dalam Islam,*

ngutip orientalis Gibbs, bahwa Islam bukanlah sebuah agama, melainkan sebuah peradaban yang lengkap dan menyeluruh. Sedangkan yang sekuler menganggap agama sebagai salah satu cabang kebudayaan. Dalam fundamentalisme religius, agama dianggap sebagai satu-satunya kebenaran dan sains hanyalah satu satunya cabang kebudayaan, sedangkan dalam fundamentalisme sekuler, kebudayaanlah yang merupakan ekspresi manusia dalam mewujudkan kehidupan yang berdasarkan sains sebagai satu-satunya kebenaran.<sup>6</sup>

Dengan model struktur *monadik totalistik* seperti di atas, tidak mungkin terjadi koeksistensi antara Islam dan sains, atau antara agama dan ilmu, karena keduanya menegasikan eksistensi atau kebenaran yang lainnya<sup>7</sup>—Konflik atau Independensi—. Maka hubungan antara kedua sudut pandang ini, tidak bisa tidak adalah *konflik* seperti yang dipetakan oleh Ian G. Barbour dalam bukunya *When Science Meet Religion*,<sup>8</sup> atau John F. Haught dalam bukunya *Science and Religion*,<sup>9</sup> mengenai hubungan

---

*tetapi hanya melihat abu yang menjadi panas dalam dunia yang dilibatnya*". Mohammad Natsir, *Capita Selecta II* (Jakarta: tnp., 1961), hlm. 111-117.

<sup>6</sup> Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 94.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 95.

<sup>8</sup> Dalam wacana internasional mengenai hubungan agama dan sains, nama Ian G. Barbour, meski sudah sering disebut, tidak bisa dilewatkan. Ia mungkin merupakan nama yang paling berpengaruh, karena dialah yang menjadi *pioneer* bidang ini, ketika mulai berkarya di tahun 1960-an. Salah satu yang populer dari Barbour adalah tipologinya yang menggambarkan empat pandangan mengenai hubungan agama dan sains. Tipologi ini telah diajukannya sejak ia menulis pada tahun 1960-an, dan tetap dipertahankan hingga kini dalam buku terbarunya. Keempat pandangan itu adalah: *konflik*, *independensi*, *dialog*, dan *integrasi*. Ian G. Barbour, *When Science Meet Religion: Enemies, Strangers or Patners?* (San Fransisco: Harper Collins, 2000), hlm. 1-15. Ian G. Barbour adalah seorang profesor fisika yang juga profesor teologi—mengajukan teologi proses sebagai jalan untuk mendobrak kebekuan pemikiran keagamaan dalam berinteraksi dengan sains. Dengan mengambil ilham dari filsafat proses Whitehead, Barbour berupaya mengintegrasikan konsep-konsep sains dengan konsep-konsep agama. Dengan cara inilah, manusia diharapkan dapat lebih mengenal Tuhan, alam semesta, dan hakikat dirinya sendiri, juga hubungan antara ketiganya.

<sup>9</sup> Pandangan yang mirip tetapi tidak sama dengan Barbour diajukan oleh John F. Haught (1995), yang membagi pendekatan agama dan ilmu menjadi 4, yaitu: *konflik*,

antara agama dan sains. Tampaknya pendekatan *monadik totalistik* seperti ini sulit digunakan sebagai landasan integrasi agama dan sains di lembaga-lembaga pendidikan tinggi agama (PTA), terutama yang berbau Islam(i).<sup>10</sup> Paradigma struktur *monadik* ini disebut oleh Amin dengan istilah model *single entity* atau model pararel dan linear.<sup>11</sup> Barang-

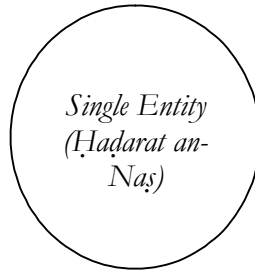
---

*kontras, kontak, dan konfirmasi.* Keempat pandangan ini bisa dilihat sebagai semacam tipologi seperti yang dibuat Barbour, tetapi Haught juga melihatnya sebagai semacam perjalanan. *Konflik* terjadi akibat pengaburan batas-batas agama dan sains, keduanya dianggap bersaing dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sama, sehingga orang harus memilih salah satunya. Karenanya, langkah pertama adalah menarik garis pemisah untuk menunjukkan kontras keduanya. Ini mirip dengan *independensi* Barbour. Langkah berikutnya, setelah perbedaan kedua bidang ini jelas, baru bisa dilakukan *kontak*. Langkah ini didorong oleh dorongan psikologis yang kuat bahwa bagaimanapun bidang-bidang ilmu yang berbeda perlu dibuat koheren. Di sini implikasi-teologis teori ilmiah ditarik ke wilayah teologis, bukan untuk “membuktikan” doktrin keagamaan, melainkan sekedar “menafsirkan” temuan ilmiah dalam kerangka makna keagamaan demi memahami teologi dengan lebih baik. Dasarnya adalah keyakinan bahwa apa yang dikatakan sains mengenai alam punya relevansi dengan pemahaman keagamaan. Batang tubuh sains sendiri tidak berubah sama sekali, tidak ada data empiris yang disentuh. Berdasarkan penjelasan di atas, maka Haught menyajikan tipologinya sebagai semacam perjalanan. Titik berangkatnya adalah posisi yang mencampuradukkan agama dan sains (*conflation*), di mana agama dianggap berbicara tentang alam dalam tingkatan yang sama dengan teori-teori ilmiah, dan sains dianggap juga berbicara mengenai hal-hal yang dialami. Pencampuradukkan inilah, yang mengasumsikan adanya tumpang tindih wilayah agama dan sains, yang menimbulkan pertentangan keduanya (*conflict*). Sains berkompetisi dengan agama. Untuk mengatasi ini, langkah pertamanya adalah melakukan pemisahan agar tampak kontras atau perbedaan keduanya (*contrast*, yang dekat dengan *independensi* Barbour). Pemisahan ini terutama dilakukan dengan menegaskan perbedaan metodologi keduanya. Jika pembedaan ini sudah jernih, langkah berikutnya adalah mengupayakan agar keduanya dapat berdialog dengan cara menemukan titik-titik persentuhan (*conversation*). Setelah tahap ini, akhirnya kita bisa lagi menemukan kesamaan keduanya, agama dan sains memiliki tujuan yang sama, yaitu mencapai pemahaman yang benar mengenai alam, dan karenanya bisa saling belajar satu dari lainnya. Yang cukup penting di sini adalah penggambaran Haught bahwa meskipun agama dan sains sama-sama berupaya menemukan penjelasan bagi peristiwa-peristiwa alam, tetapi ada tingkat-tingkat penjelasan yang berbeda. John F. Haught, *Science and Religion: from Conflict to Conservation* (New York: Paulist Press, 1995), hlm. 35-40.

<sup>10</sup> Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 94.

<sup>11</sup> Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga”, dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 264.

kali dalam bahasa agama (al-Qur'an), model monadik totalistik ini yang dimaksud dengan istilah *kāffah*.<sup>12</sup> Perhatikan gambar di bawah ini:



**Gambar 517**

Dalam perspektif filsafat ketuhanan, model monadik ini disebut dengan istilah “Tuhan Yang Hakiki”, Tuhan Yang Esa (*Aḥad*), dan sebagainya. Ketika “Tuhan Yang Hakiki” (*God*) yang objektif tersebut dipahami oleh subjektifitas manusia, maka muncullah gradasi diadiknya, yaitu “tuhan yang dikonsepsi” (*Dance of God*). Apabila model monadik masih menempatkan subjek saja atau objek saja, maka model diadik telah mengkoneksikan hubungan antara subjek dan objek. Model monadik *aṣālah al-wujūd* kemudian ber-gradasi menjadi model diadik *tasykīk al-wujūd*. Menurut Amin, “Ada yang perlu dimengerti saat kita memahami Tuhan (“I” Besar), yaitu bahwa manusia harus mengerti dan memahami keterbatasan konsepsinya tentang Tuhan, karena tak ada yang bisa mengenal Tuhan kecuali Dia sendiri. Dari sini kita memiliki dua macam pengertian tentang Tuhan, yaitu Tuhan dalam konsepsi manusia dan Tuhan Yang Hakiki yang berada jauh di luar konsepsi manusia. Tuhan dalam konsepsi (tuhan konsepsi) manusia adalah Tuhan yang dibicarakan, didiskusikan, diperdebatkan lewat *text* maupun lewat *reason*, sedangkan Tuhan Yang Hakiki (Tuhan Hakiki) adalah Tuhan yang tidak bisa dibicarakan baik oleh saya, anda, maupun dia. Karena

---

<sup>12</sup> Q.S. al-Baqarah (2): 208.

itulah kita tidak bisa berbicara tentang Dia yang Mutlak-Absolut”.<sup>13</sup> Berdasarkan petikan ini penulis menyatakan bahwa ada dua jenis pemahaman tentang Tuhan, menurut Amin, yaitu: “Tuhan” Hakiki (Tuhan dengan “T” besar) dan “tuhan” konsepsi (tuhan dengan “t” kecil). Sekali lagi, bukan ‘Tuhan’ itu ada dua, tetapi konsep pemahaman tentang ‘tuhan’ yang ada dua. “Tuhan Yang Hakiki”-nya kaum agamawan dan ilmuwan sebenarnya sama saja, sedangkan tuhan yang dikonsepsikan keduanya menjadi berbeda. Secara metafisik, nalar inilah yang memunculkan model diadik, baik yang berbentuk oposisi biner maupun integrasi biner, di mana yang pertama disebut oleh Kunto dengan istilah oposisi konflik dan yang kedua dengan istilah oposisi ekuilibrium.<sup>14</sup> Hubungan oposisi antara agama dan ilmu harusnya dianyam dengan nalar ekuilibrium, bukan konflik.

*Kedua, model diadik.* Mengingat kelemahan model monadik itu (agama saja atau ilmu saja), diajukan model kedua, yaitu model diadik. Menurut Mahzar, ada beberapa varian dari model *diadik* ini, yaitu:<sup>15</sup> *Pertama*, yang mengatakan bahwa agama dan sains adalah dua kebenaran yang setara. Sains membicarakan alamiah, sedangkan agama membicarakan nilai ilahiyah. Pandangan ini berakar pada pemisahan antara **fakta “fact”** dan **nilai “value”**, seperti yang diajukan pertama kalinya oleh Immanuel Kant—fenomena dan noumena—<sup>16</sup>pada abad

<sup>13</sup> M. Amin Abdullah, “Pengantar”, dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God: Tarian Tuhan* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm v-vi.

<sup>14</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 34. Kunto membagi dua jenis oposisi, yaitu oposisi konflik, seperti mukmin vs kafir, *ma’rif vs munkar*, dan sebagainya, dan oposisi ekuilibrium, seperti laki-laki dan perempuan, kaya dan miskin, dan sebagainya.

<sup>15</sup> Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 95.

<sup>16</sup> Dalam *magnum opus*nya, *Critique of Pure Reason*, bahwa akal manusia tidak mungkin memahami obyek di luar-*some-thing-in-itself*-secara persis. Yang berlangsung adalah akal melihat objek berdasarkan skema (*software*), yang bekerja membuat kategori-kategori, maka dunia ini akan hadir tanpa nama, tanpa struktur dan tanpa identitas. Berdasarkan pengamatan terhadap fenomena ini barangkali lalu muncul konsep *antropic-principle*, yaitu pandangan *antropologis-kosmologis*, bahwa manusia merupakan penghuni

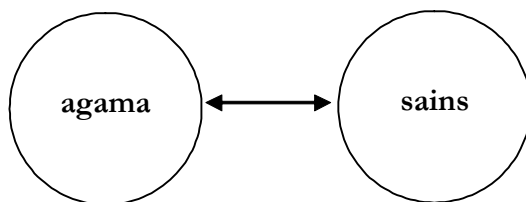
ke-19. Meminjam bahasa Khaled Abu Fadl, ada pemisahan antara **rasio** dan **nilai** (Khaled sendiri mencoba memadukan antara empat jenis asumsi ilmu pengetahuan, yaitu: iman, nilai, metode, dan rasio<sup>17</sup>). Barangkali ujaran Einstein yang mengatakan: “*Science without religion is limb, religion without science is blind*” pada tahun 60-an, adalah rumusan yang jelas atas model *diadik* ini. Secara geometris, kita dapat mendiangramkan model ini sebagai dua buah lingkaran yang tidak berpotongan. Model ini dapat disebut sebagai model *diadik* kontemporer. Misalnya dalam tipologi Barbour, model ini identik dengan relasi *independensi*. Sedangkan dalam tipologi Haught, ini bisa disebut sebagai hubungan *kontras*. Pandangan inilah yang dianut oleh negara Indonesia, yang mengajarkan agama sebagai mata pelajaran terpisah di sekolah dan perguruan tinggi.<sup>18</sup> Tahun 1996 dalam artikelnya yang berjudul “Antara Sains dan Ortodoksi Islam”, Jurnal *Religi*, Vol. V, No. 1, Januari 2006, hlm. 62-79, Sudarman juga telah menggunakan “teori model” yang pernah dijelaskan oleh Mahzar di atas.

---

sentral dalam alam semesta. Meskipun Kant mengkritik logika empirisme, namun Kant sendiri sesungguhnya sangat mengagumi kehebatan penalaran matematis. Makanya dalam seluruh bangunan filsafatnya, Kant sangat dipengaruhi oleh formula bahasa matematika. Contoh yang paling mencolok adalah filsafat etikanya yang terkenal dengan konsep *categorical imperative*. Di sini Kant berteori, bahwa *untuk mengetahui perbutan baik dan buruk sesungguhnya manusia tidak harus merujuk pada Kitab Suci, tetapi cukup dengan menggunakan akal kritis dan akal praktis*. Menurutnya, teori baik buruk itu bersifat rasional dan universal, sehingga dengan demikian yang bisa mempertemukan dan mengikat persahabatan antar manusia adalah rasionalitas dan *universalitas etis* (bandingkan dengan konsep *etika global* Hans Küng, dan konsep *resiprositas* ‘Abdullāh Aḥmed an-Naʿīm), bukannya doktrin keagamaan yang didesakkan dari luar. Karya tentang Kant lihat misalnya, M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Turki: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992); Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 99-100.

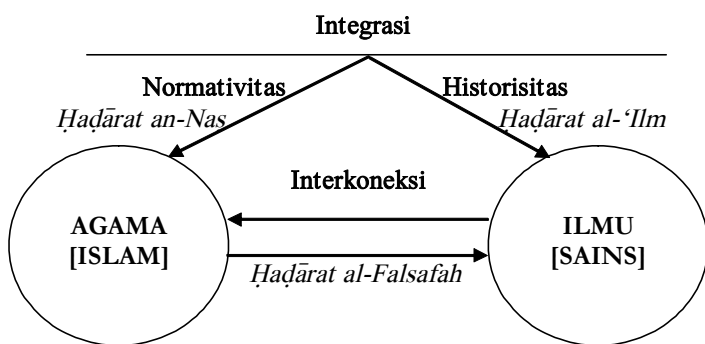
<sup>17</sup> Khaled Abu Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoritarianisme ke Fiqih Otoritas*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 345.

<sup>18</sup> Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 96.



Gambar 518

Dengan demikian maka menurut penulis, hubungan antara agama (Islam) dan ilmu (sains) dalam model *diadik* ini sebaiknya dipolakan menjadi *integrasi biner* atau oposisi ekuilibrium, bukan *oposisi biner* (*konflik*, *independensi*, dan *dialog*) atau oposisi konflik. Meminjam bahasa agama (al-Qur'an), hubungan integrasi biner (oposisi ekuilibrium) disebut dengan istilah *ṣaujiyyah* (selalu positif),<sup>19</sup> dan hubungan oposisi biner (oposisi konflik) disebut dengan istilah *isnainiyyah* (kadang-kadang positif dan kadang-kadang negatif).<sup>20</sup> Berdasarkan penjelasan di atas, model hubungan oposisi ekuilibrium antara agama dan ilmu dapat penulis gambarkan dengan menggunakan model bandul atau pendulum, di mana dalam model pendulum ini, dua bola bandulnya **tidak bisa dipisahkan (integrasi), tetapi bisa dibedakan (interkoneksi).**

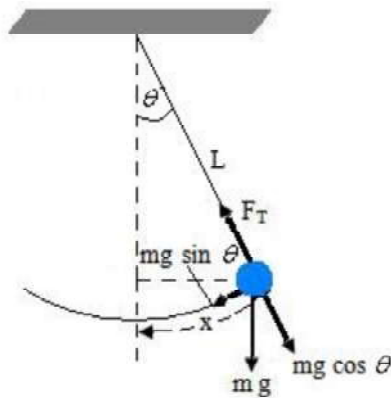


Gambar 519

<sup>19</sup> Q.S. ar-Rūm (30): 21.

<sup>20</sup> Q.S. al-Mā'idah (5): 106.

Istilah diadik *bandul* atau *pendulum* (seperti gambar di atas) sendiri berasal dari perbendaharaan ilmu Matematika dan ilmu Fisika. Secara umum ada dua jenis pendulum (bandul), yaitu pendulum kompleks dan pendulum sederhana. Pendulum sederhana misalnya, terdiri dari seutas tali ringan, dan sebuah bola kecil (bola pendulum) bermassa  $m$  yang digantung pada ujung tali, sebagaimana tampak pada gambar di bawah ini.<sup>21</sup>



Gambar 520

Gambar di atas memperlihatkan pendulum sederhana yang terdiri dari tali (tali biologis) dengan panjang  $L$  dan bola pendulum bermassa  $m$  (massa sosiologis).<sup>22</sup> Gambar bandul di atas hampir sama dengan prinsip permainan anak-anak, *ayunan*. Pada dasarnya percobaan dengan bandul atau ayunan ini tidak terlepas dari getaran, di mana pengertian getaran itu sendiri adalah *gerak bolak balik secara periodik melalui titik kesetimbangan (titik kesemestaan)*. Getaran dapat bersifat sederhana dan dapat bersifat kompleks. Getaran yang dibahas tentang bandul adalah getaran harmonik sederhana, yaitu suatu getaran di mana resultan gaya

<sup>21</sup> Douglas C. Giancoli, *Fisika Jilid I* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2001), hlm. 23.

<sup>22</sup> Halliday dan Resnick, *Fisika Jilid I* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1991), hlm. 72.



yang bekerja pada titik sembarang selalu mengarah ke titik kesetimbangan dan besar resultan gaya sebanding dengan jarak titik sembarang ke titik kesetimbangan tersebut.

Bandul atau ayunan sebenarnya ada dua jenis, yaitu: **bandul mekanis** dan **bandul fisis**. Bandul mekanis adalah disebut juga bandul sederhana, merupakan sebuah bandul ideal yang terdiri dari sebuah partikel yang digantung pada seutas tali panjang yang ringan. Bila bandul ditarik ke samping dari posisi seimbang kemudian dilepas, maka bandul akan berayun karena pengaruh gravitasi atau bandul bergetar dengan ragam getaran selaras. Perioda yang mengalami gerak selaras sederhana, termasuk bandul, tidak bergantung pada amplitudo. Galileo dikatakan sebagai yang pertama mencatat kenyataan ini, sementara ia melihat ayunan lampu dalam katedral di Pissa. Penemuan ini mengarah pada bandul jam yang pertama mirip dengan lonceng. Bandul juga berguna dalam bidang geologi dan sering kali diperlukan untuk mengukur percepatan gravitasi pada lapis tertentu dengan sangat teliti. Bandul fisis merupakan sembarang benda tegar yang digantung yang dapat berayun/bergetar/berisolasi dalam bidang vertikal terhadap sumbu tertentu. Bandul fisis sebenarnya memiliki bentuk yang lebih kompleks, yaitu sebagai benda tegar. Terkait dengan model diadik pendulum ini, Inu Kencana Syafi'i, misalnya, telah menulis buku yang berjudul: "*Teori Keseimbangan*". Buku ini menjelaskan tentang teori keseimbangan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk agama, dengan menggunakan model diadik "**pendulum**" sebagai metaforanya.<sup>23</sup> Menggunakan bahasa Ernest Gellner, gerak pendulum harus konsisten dan berimbang. Tentang hal ini lihat misalnya karyanya yang berjudul

---

<sup>23</sup> Inu Kencana Syafi'i, *Teori Keseimbangan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2011). Buku ini membahas keseimbangan di segala bidang, dengan metafora **pendulum**, seperti pemerintahan, politik, administrasi, ekonomi, hukum, negara, kepemimpinan, kehidupan, biologi, fisika, matematika, kesehatan, seni, filsafat, dan agama. Menurut Inu, bagaikan permainan ayunan yang dimainkan anak-anak seluruh dunia ataupun pendulum dalam percobaan fisika, maka posisi yang terlalu ekstrim pada salah satu kutub keseimbangan akan melahirkan ketidaksetimbangan, hlm. 3-4.

“A Pendulum Swing Theory of Islam”, dalam *Sociology of Religion*, ed. Roland Robertson, Australia: Penguin Book, 1969, hlm. 127-38.

Tahun 1996, dalam artikelnya yang berjudul: “*Arkoen dan Kritik Nalar Islam*”, Amin juga membuat metafora diadik tersebut dengan **model seperti (pendulum) “bandul jam”** ketika menjelaskan hubungan dialektis diadik antara normativitas dan historisitas. Lebih lanjut Amin mengatakan: “Kedua wilayah keberagamaan antara (diadik) normativitas dan historisitas itu harus hidup, ibarat “bandul jam” yang selalu bergerak ke kiri dan ke kanan. Jam akan mati dengan sendirinya, jika sang bandul hanya “terhenti” pada satu sisi saja, baik sisi normativitas maupun sisi historisitas.”<sup>24</sup> Hubungan diadik ini oleh Amin juga disebut dengan istilah ‘teo-antroposentrik integralistik’.<sup>25</sup> Hubungan diadik ini dalam bahasa agama (al-Qur’an) dapat di-*break down* dengan metode objektifikasi dari kalimat “*Muhammad Rasūlullāh*”,<sup>26</sup> tanpa meninggalkan makna internalitasnya, di mana kata ‘Muhammad’-nya dapat diobjektifikasi menjadi pilar ‘antroposentrik’, kata ‘Allah’-nya sebagai pilar ‘teosentrik’, dan kata ‘Rasūlullāh’-nya sendiri sebagai pilar ‘integralistik’. Jadi di sini konsep “*syahādatain*” tidak digeser, tetapi hanya “dimekarkan” maknanya, tidak hanya bermakna internalisasi tetapi juga dapat berkembang ke arah objektifikasi. Konsep “*syahādatain*” tersebut tidak dapat dipisahkan (integrasi), tetapi dapat dibedakan (interkoneksi). Tanpa bermaksud melebih-lebihkan atau bahkan mendewa-dewakan, penulis dapat mengatakan bahwa “integrasi-interkoneksi’ adalah ‘*syahādatain*’-nya relasi antara agama dan ilmu. Implikasinya, tidak di-

---

<sup>24</sup> M. Amin Abdullah, “Arkoen dan Kritik Nalar Islam”, dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mubammad Arkoen* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 19-20.

<sup>25</sup> M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah **Teoantroposentrik-Integralistik**”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

<sup>26</sup> Q.S. al-Fath (48): 29.

anggap “sah” mengintegrasikan antara agama dan ilmu, tanpa terlebih dahulu menggunakan paradigma integrasi-interkoneksi.

Varian kedua dari model struktur *diadik* di atas juga mungkin dapat dinyatakan oleh gambar sebuah lingkaran yang terbagi oleh sebuah garis lengkung menjadi dua bagian yang sama luasnya,<sup>27</sup> seperti pada simbol dari Tao dalam tradisi Cina, yaitu simbol **Yin-Yang**.<sup>28</sup> Berbeda dengan model independensi, dalam model kedua, agama dan sains adalah sebuah kesatuan yang tak terpisahkan. Barangkali, ini dapat dipahami dengan menyimak pandangan Fritjof Capra dalam bukunya yang berjudul: *The Tao of Physics*<sup>29</sup>—bandingkan dengan buku *The Tao*

---

<sup>27</sup> Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 96.

<sup>28</sup> Gagasan tentang pola-pola *siklik* atau *sirkular* dalam gerakan *Tao* diberi sebuah struktur tertentu dengan memperkenalkan oposisi kutub *yin* dan *yang*. Mereka adalah dua kutub yang menetapkan batas-batas bagi *siklus* perubahan: “Setelah *yang* mencapai klimaknya, ia mundur untuk *yin*; setelah *yin* mencapai klimaknya, ia mundur untuk *yang*”. Dalam pandangan Cina, seluruh manifestasi *Tao* dibangkitkan melalui saling mempengaruhi yang dinamis di antara kedua kutub kekuatan ini. Gagasan ini sudah sangat tua dan banyak generasi mengerjakan simbolisme pasangan arketipe *yin* dan *yang* hingga ia menjadi konsep fundamental dari pemikiran Cina. Dalam pemikiran Islam, *yin* dan *yang* identik dengan pasangan *jamāliyyah* dan *jalāliyyah*. Pengertian asli dari kata *yin* dan *yang* adalah sisi yang teduh dan terik dari suatu gunung, sebuah makna yang memberi sebuah gagasan yang bagus tentang relativitas dari kedua konsep ini: “*Yang* membiarkan kini gelap, kini cahaya tampak, adalah *Tao*”. Sejak masa yang sangat awal, kedua kutub arketip dari alam ini direpresentasikan tidak hanya dengan terang dan gelap, namun juga laki-laki dan perempuan, maskulinitas dan feminitas, *rajūliyyah* dan *nisā’iyyah*, atas dan bawah. *Yang* atau *Jalāliyyah*, adalah daya kreatif, laki-laki, yang kuat, diasosiasikan dengan langit, sementara *Yin* atau *Jamāliyyah*, adalah unsur keibuan dan perempuan, reseptif, gelap, direpresentasikan dengan bumi. Bagus Takwin, *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar ke Pemikiran-pemikiran Timur* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), hlm. 73-99.

<sup>29</sup> Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (New York: Bantam Book, 1976), hlm. 76-80. Fritjof Capra memperoleh gelar Ph.D dalam bidang Fisika Teoritik dari University of Vienna. Aktivasnya kini memberikan kuliah dan menulis secara ekstensif tentang berbagai implikasi filosofis sains modern dan menulis sejumlah buku, antara lain adalah: *The Tao of Physics*, *The Turning Point*, *Uncommon Wisdom*, *The Web of Life*, dan *The Hidden Connection*. Pada intinya, gagasan Capra yang dianggap menggoncangkan dunia akademik adalah visi barunya yang ditawarkannya dalam memandang materi fisik. Ia tidak lagi percaya bahwa materi bersifat *diskret atomistik* berdasarkan pola pikir *oposisi biner*, melainkan *kontinuum holistik* alias *integrated*. Budi Widianarko (ed.), *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan*

of Islam-nya Sachiko Murata<sup>30</sup>—. Ia menyatakan, **“Sains tidak membutuhkan mistisisme, dan mistisisme tidak membutuhkan sains. Akan tetapi, manusia membutuhkan keduanya”**. Model struktur ini adalah model *diadik komplementer* (integrasi biner atau oposisi ekuilibrium). Dalam artikelnya tahun 2009 yang berjudul *“Perempuan dalam Dunia Akademik dan Praksis”*, dengan mengutip Murata, dalam konteks kebijakan jender yang berbentuk diadik komplementer, Amin menawarkan model “kebijakan responsif jender plus”.<sup>31</sup>



**Gambar 521**

Menurut Amin, “Murata, misalnya, menemukan padanan kosmologi Cina di atas dengan kosmologi Islam yang bertumpu pada

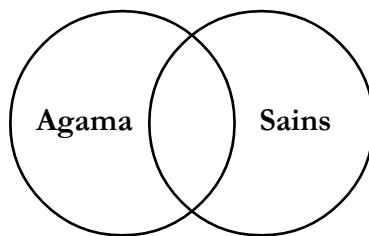
---

*Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. 8. Inilah isyarat sebuah hadis nabi yang berbunyi: “*Uḥlubū al-‘ilma walau bi aṣ-ṣīn* (Carilah ilmu sampai ke negeri Cina)”.

<sup>30</sup> Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought* (New York: State University New York Press, 1992). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996).

<sup>31</sup> M. Amin Abdullah, “Perempuan dalam Dunia Akademik dan Praksis: Pengalaman “Universitas Islam” UIN Sunan Kalijaga”. disampaikan dalam Konferensi Nasional: “Arah Baru Pengembangan Kepemimpinan Perempuan dalam Pendidikan Islam”, Kerjasama LAPIS (Learning Assistance Program for Islamic Schools) dan PGMI (Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah), Hotel Singgasana Surabaya, 26 Mei 2009, hlm. 20.

**konsep komplementaritas** atau polaritas prinsip-prinsip aktif dan reseptif. Murata selanjutnya secara sistematis dan jelas menguraikan makna Kesatuan, dan **Makna Dualitas** yang berasal dari Kesatuan. Dalam hal ini, dengan menggunakan *Asmā' al-Ḥusnā* Murata membagi nama-nama Tuhan menjadi dua: yaitu nama-nama Tuhan yang aktif, *Yin*, kualitas Maskulin, *Jalāl*, yang berkaitan dengan kemaha Kuasaan dan Keagungan, dan nama-nama yang reseptif, *Yang*, kualitas Feminin, *Jamāl*, yang berkaitan dengan kemaha Indahnya Tuhan. Jika *ecofeminisme* melakukan pilihan terhadap simbolisasi Tuhan yang “feminin”, tidak demikian dengan Murata. Baginya, Tuhan, seperti terlihat dalam nama-nama-Nya adalah keseimbangan antara yang aktif, *Jalāl*, Agung, Maskulin dengan yang reseptif, *Jamāl*, Indah, feminine”.<sup>32</sup> Dalam perspektif ini, Capra, sebagaimana yang dikutip oleh Mahzar, melihat bahwa agama lebih identik dengan dimensi ‘feminin (*jamāl*)’, yang disimbolkan oleh “Timur”, sedangkan ilmu lebih identik dengan dimensi ‘maskulin (*jalāl*)’, yang disimbolkan oleh “Barat”.<sup>33</sup> Menurut penulis, saat ini, wajah keberagamaan kita sepertinya justru menampilkan jenis kelamin ‘*jalāl*’-nya saja, padahal seharusnya cara keberagamaan kita harus memadukan sifat *jamāl* (*rahmah*) dan *jalāl* (*kā*), “*wa mā arsalnāka (jalāl) illa rahmatan (jamāl) li al-‘ālamīn*”.<sup>34</sup>



<sup>32</sup> *Ibid*, hlm. 22.

<sup>33</sup> Armahedi Mahzar, “Dari Tao Fisika ke Tao Kehidupan: Evolusi Pemikiran Fritjof Capra”, dalam Fritjof Capra, *The Tao of Physics: Menyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur*, terj. Afiya Ilhamal Hafizh (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. iii.

<sup>34</sup> Q.S. al-Anbiyā’ (21): 107.

<sup>35</sup> Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 97.

Varian ketiga mungkin dapat dilukiskan secara diagram dengan dua buah lingkaran sama besar yang saling berpotongan. Jika kedua lingkaran itu mencerminkan agama dan sains, akan terdapat sebuah kesamaan.<sup>35</sup> Kesamaan itulah yang merupakan bahan bagi dialog antara agama dan sains. Misalnya, Maurice Bucaille dalam bukunya *The Bible, The Qur'an, and Science*,<sup>36</sup> telah menemukan sebuah fakta ilmiah di dalam kitab suci al-Qur'an. Atau para ilmuwan yang menemukan sebuah bagian pada otak yang disebut sebagai "*the God spot*" dalam teori-teori ESQ. Model ini dapat disebut dengan model *diadik dialogis*.<sup>37</sup> Bedakan dengan model *integrasi-dialogis*-nya Barbour.<sup>38</sup> Terkait dengan varian-varian model *diadik* ini, Amin menyebutnya dengan istilah *linear*, *pararel*, dan *sirkular*, atau *single entity*, *isolated entities*, dan *interconnected entities*.<sup>39</sup>

Dalam konteks studi (agama) Islam, dua pilar integrasi *diadik* ini oleh Fazlur Rahman disebut dengan istilah "normative Islam" dan "historical Islam"<sup>40</sup> dan oleh Mohammed Arkoen disebut dengan istilah pendekatan "taqīdiyyah-ṭā'ifiyyah" dan "tārikhiyyah-'ilmiyyah".<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> M. Rasjidi-lah yang pertama kali memperkenalkan pemikiran Bucaille ke Indonesia. Ceritanya, "Pada suatu hari saya (Rasjidi) mengunjungi Masjid Paris yang megah, dan secara tidak sengaja, saya dapatkan tempat yang menjual gambar-gambar Masjid. Di tempat itu saya ketemukan buku yang berjudul *La Bible, le Coran et la Science (Bible, Qur'an dan Sains Modern)*. Segera saya membeli satu naskah, dan terus pulang ke Hotel. Buku itu saya baca sampai tamat. Buku tersebut menarik perhatian saya. Seorang tabib ahli bedah berkebangsaan Perancis, yaitu Dr. Maurice Bucaille telah mengadakan studi perbandingan mengenai Bibel (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru), bahwa di dalam Bibel terjadi kesalahan ilmiah dan sejarah. Mengenai al-Qur'an ia berpendapat, bahwa mengherankan jika wahyu yang diturunkan 14 abad yang lalu, memuat soal-soal ilmiah yang baru diketahui manusia pada abad XX. Atas dasar itu, Dr. Maurice Bucaille berkesimpulan bahwa al-Qur'an adalah wahyu ilahi yang murni dan Nabi Muhammad saw adalah nabi terakhir". Maurice Bucaille, *Bibel, Qur'an, dan Sains Modern*, terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. v.

<sup>37</sup> Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 97.

<sup>38</sup> Lihat, Ian. G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (San Fransisco: Harper Publisher, 2000).

<sup>39</sup> Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik*, hlm. 264-265.

<sup>40</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 158.

Hidayat Nataatmadja, misalnya, menyebutnya dengan kalimat: “asas objektifitas yang berpijak pada subjektifitas sebagai pengalaman agama, subjektifitas yang bersumber di dunia spiritual”<sup>42</sup>; Harun Nasution dengan istilah “akal” dan “wahyu”;<sup>43</sup> Kuntowijoyo dengan istilah “teo-antroposentrisme”;<sup>44</sup> Amin dengan istilah “normativitas” dan “historisitas” (1996)—namun menurut penulis, mustinya judulnya tidak *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, tetapi seharusnya *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*—,<sup>45</sup> sebelum akhirnya berevolusi ke model triadik *ḥadārah* (2006); Musa Asy’arie dengan istilah “rasional-transendental”<sup>46</sup>—bedakan dengan Kuntowijoyo yang menggunakan istilah “strukturalisme-transendental”<sup>47</sup>—; Minhaji dengan istilah “normative Islam” dan “empirical Islam”,<sup>48</sup> dan sebagainya. Dalam konteks *Religious studies*, sebagaimana telah disebutkan di atas, konsep diadik antara “normativitas” dan “historisitas”—Agama Hindu, misalnya, menyebutnya dengan istilah “sruti” (normativitas) dan “smerti” (historisitas)—yang pernah digagas oleh Amin pada tahun 90-an, juga dapat dimasukkan ke dalam kluster ini. Dalam tradisi Kalam, Tasawuf, dan Filsafat Islam, misalnya, juga dikenal adanya konsep diadik ini.

---

<sup>41</sup> Pendekatan *taqlīdiyyah-ā’ijyyah* lebih bersifat apriori, sarat dengan *truth-claim* sehingga bercorak eksklusif dan lebih menekankan finalitas dan kemutlakan suatu ajaran agama, sedangkan pendekatan *tāriḥbiyyah-ilmīyyah* lebih bersifat aposteriori, empirik, *oped ended*, dialogis dan toleran tanpa meninggalkan ajaran normativitas agama yang dipeluknya sendiri. M. Arkoen, *al-Fīkr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hashim Salih (London: Dār as-Sāqī, 1990), hlm. 32.

<sup>42</sup> Hidayat Nataatmadja, “Trias Paradigmatika: Sumber Kerancuan Yang Tersembunyi”, dalam *Dialog Manusia, Falsafah, Budaya, dan Pembangunan* (Surabaya, YP2LPM, 1984), hlm. 10.

<sup>43</sup> Lihat, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986).

<sup>44</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 54.

<sup>45</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

<sup>46</sup> Musa Asy’arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. ix.

<sup>47</sup> Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 9-29.

<sup>48</sup> Lihat, Akh. Minhaji, *Strategies for Social Research* (Yogyakarta: Suka Press, 2005).

Menurut Amin, dalam artikelnya yang berjudul: “*Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi*”,<sup>49</sup> dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *Uṣūl al-Fiqh*, dikenal juga istilah diadik antara *aṣ-ṣawābit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “tetap”, tidak berubah) *wa al-mutaḡayyirāt* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “berubah-ubah”, tidak tetap). Di tempat lain, Amin juga menyebutnya dengan istilah diadik antara *uṣūl ad-dīn* (struktur fundamental keberagamaan manusia pada umumnya) dan *uṣūl al-maṣāḡib* (dasar-dasar pemikiran sekte, mazhab, kelompok, organisasi keagamaan dalam masyarakat).<sup>50</sup> Dengan mengutip Mohsen, Amin juga menggunakan istilah *univokalitas* dan *gradasi wujud (maqāsid syarī’ah dan interpreted syarī’ah)*.<sup>51</sup> Ada juga yang menyebutnya sebagai *aṣ-ṣābit wa al-mutaḡammil*.<sup>52</sup> Sedangkan dalam pendekatan

---

<sup>49</sup> M. Amin Abdullah, “*Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi*”, dalam artikel yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari’ah dan Hukum*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012, hlm. 1-2.

<sup>50</sup> M. Amin Abdullah, “*Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam*”, disampaikan pada *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam*, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013, hlm. 6.

<sup>51</sup> M. Amin Abdullah, “*Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam*”, *Kanṣ Philosophia*, Vol. 2, Number 2, December 2012, hlm. 340.

<sup>52</sup> Adonis, *aṣ-Ṣābit wa al-Mutaḡammil: Baḡṣ fi al-Ibdā’ wa al-Itbā’ ‘inda al-‘Arab* (tṡp.: tṡp., t.t.). Kata *ittibā’a* artinya *imitatif*, sedangkan kata *ibdā’* artinya *kreatif*. Buku ini pada mulanya merupakan disertasi Adonis yang diajukan pada program Sastra Timur di St. Yosef University Beirut, untuk memperoleh gelar Doktor dalam sastra Arab. Di sini, yang mapan atau “*aṣ-ṣābit*” dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam didefinisikan oleh penulis sebagai pemikiran yang berdasar pada teks. Sementara “yang berubah” atau *al-mutaḡammil* didefinisikan oleh Adonis dalam dua pengertian: *pertama*, sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks bisa beradaptasi dengan realitas dan perubahan; dan *kedua*, sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada ‘*aql*, bukan *naql*. Akan tetapi berdasarkan pada pengamatan dan penelitian. Buku Adonis ini telah diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran*



*Falsafah (Philosophy)*, sejak Aristotle hingga sekarang, juga dikenal apa yang disebut “form” and “matter”.<sup>53</sup> Belakangan di lingkungan khazanah keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan penomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir diadik yang biasa disebut *general pattern* dan *particular pattern*.<sup>54</sup> Logika berpikir diadik filosofis ini, jika dipetakan secara lebih antropologis, sebenarnya mencakup tiga lapis entitas, yaitu: (1) *Ideo-fact*, yang mencakup *value*, nilai-nilai, *belief*, *thought*, ide dan *worldview* secara lebih umum; (2) *Socio-fact*, yaitu ketika ide, nilai dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk *behaviour* (perilaku), *attitude* (sikap) dan pola-pola hubungan sosial yang kompleks; (3) *Arti-fact*. Representasi dan simbolisasi hubungan antara keduanya dalam dunia fisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, sinagog, klenteng), benda-benda seni, alat-alat musik, objek-objek ritual, makam dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *Ideo-fact* dan *Socio-fact*. Menurut penulis, konsep Mukti Ali tentang “saintifik-

---

*Arab-Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2007). Lihat juga, Zacky Khairul Umam, *Adonis: Gairah Membunuh Tuban Cendekiawan Arab-Islam* (Depok: Kepik, 2011).

<sup>53</sup> Menurut penelitian Josep van Ess, disini lah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimun* dan *Fuqaha* di satu sisi dan *Falasifah* di sisi lain. “Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of matter and form. Definition as used by the *mutakallimun* usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things (*tamyiz*). One was not primarily concerned with the problem how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was mean”. Lebih lanjut Josep van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), tanpa halaman. Jasser Auda menambahkan bahwa “... the jurists’ method of *tamyiz* between concepts, whether essence-or description-based always resulted in defining every concept in relation to a ‘binary opposite.’ The popular Arabic saying goes: ‘Things are distinguished based on their opposites’ (*bizdiddiha tatamayyaz al-ashya*)”. Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 212.

<sup>54</sup> Richard C. Martin menyebut ‘*general pattern*’ sebagai ‘*common pattern*’ atau *the universals of human religiousness*. Lebih lanjut Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 8.

Bab X: Dari Interkoneksi ke Sistemisasi Ilmu Pengetahuan

cum-doktriner”<sup>55</sup> dapat diletakkan di zona “antara”, yaitu antara wilayah diadik dan triadik. Lihat tabel berikut:

Tabel 177

Model Diadik			
ISLAMIC STUDIES			
Fazlur Rahman	<i>Normative Islam</i>	”Jembatan”	<i>Historical Islam</i>
Mukti Ali	<i>Doctriner</i>	”Cum”	<i>Scientific</i>
Amin Abdullah	Normativitas ”Ḥaḍārah an-Naṣ”	”Ḥaḍārah al-Falsafah”	Historisitas ”Ḥaḍārah al-’Ilm”
Akh. Minhaji	<i>Normative Islam</i>	”Integralistik”	<i>Empirical Islam</i>
1. KALAM:	<i>Qadīm</i>	”Barzakh”	<i>Ḥadīṣ</i>
2. TASAWUF:			
Al-Ḥallāj	<i>’Ālam Lāhūt</i>		<i>’Ālam Nāsūt</i>
Ibn ’Arabi	<i>Tanzīh</i>		<i>Tasybīh</i>
Al-Jili	<i>Al-Ḥaqq</i>		<i>Al-Khalq</i>
3. FILSAFAT ISLAM:			
<i>Ḥikmah al-Masysyā’iyah</i>	<i>Wujūd al-Awwal</i>		<i>’Aql al-Awwal wa as-Ṣānī...</i>
<i>Ḥikmah al-Isyrāqīyyah</i>	<i>Ḥudūrī</i>		<i>Ḥuṣūfī</i>
<i>Ḥikmah al-Muta’āliyah</i>	<i>Aṣālāh al-Wujūd</i>		<i>Tasykīk al-Wujūd</i>
<i>Ḥikmah al-Wahdatīyyah</i>	<i>Wiḥdah al-Wujūd</i>		<i>Wiḥdah asy-Syuhūd</i>
4. USHUL FIQH:	<i>Aṣ-Ṣawābit Qat’ī</i>		<i>Al-Mutagayyirāt Zannī</i>
5. FIQIH:	<i>Ta’abbudī</i>		<i>Ta’aqqulī</i>
Fiqh Pewarisan	<i>Ḥaḡḡun</i>		<i>Naṣībun</i>
Fiqh Perkawinan	<i>Libāsun</i>		<i>Ṣaubun</i>
Fiqh Penasaban	<i>Nasabun</i>		<i>Hasabun</i>
6. SYAR’IAH:	<i>Maqāṣid asy-Syarī’ah</i>		<i>Interpreted Syarī’ah</i>
7. TAFSIR:	<i>Muhkamāt</i>		<i>Mutasyābihāt</i>
8. LOGIKA:	<i>Naqli (Astika)</i>		<i>’Aqli (Nastika)</i>
9. TAUHID:	<i>Ahadiyyah</i>		<i>Wahidiyyah</i>
10. SKI:	<i>Great Tradition</i>		<i>Little Tradition</i>
11. AL-QUR’AN:	<i>Kalām (Parole)</i>		<i>Lisān (Langue)</i>
12. AL-HADIS:	<i>Ḥadīṣ</i>		<i>Sunnah</i>
13. AKHLAK:	<i>Khālīq</i>		<i>Makhlūq</i>
14. BAHASA:	<i>Sinkronik</i>		<i>Diakronik</i>
RELIGIOUS STUDIES			
	<i>Religion</i>	”Phenomenology”	<i>Religiosity</i>
PHILOSOPHY OF SCIENCE			
FILSAFAT ILMU	<i>Form</i>	”Meaning and Process”	<i>Matter</i>
	Tetap (Univokalitas)		Gradasi
	SUBJEK-TIF		OBJEK-TIF

<sup>55</sup> Lihat misalnya, Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

*Ketiga, model triadik.* Model ketiga adalah model *triadik* sebagai suatu pengembangan atau “pemekaran” terhadap model *diadik* independen. Jika model *diadik* menghubungkan antara *religion* dan *science*, maka model *triadik* menggunakan tambahan pilar *philosophy* sebagai jembatan keduanya (***religion, philosophy, and science***). Dalam model *triadik* ada unsur ketiga yang menjembatani antara *agama* dan *sains*. **Jembatan itu adalah filsafat.**<sup>56</sup> Model ini diajukan oleh kaum teosofis yang bersemboyan: “*There is no religion higher than truth*”. Kebenaran atau *Truth* adalah kesamaan antara *agama, filsafat, dan sains*. Tampaknya model ini merupakan perluasan saja dari model *diadik* komplementer, dengan memasukkan **filsafat**—Amin menyebutnya dengan istilah *ḥaḍārat al-falsafah*—sebagai komponen ketiga, yang diletakkan di antara *agama* dan *sains*. Model *triadik* komplementer ini mungkin dapat dimodifikasi dengan menggantikan filsafat dengan *humaniora* atau ilmu-ilmu kebudayaan. Dengan demikian, kebudayaanlah yang menjembatani antara *agama* dan *sains*. Jadi dalam model ini, ilmu-ilmu kealaman dan ilmu-ilmu keagamaan dijembatani oleh *humaniora* dan ilmu-ilmu kebudayaan. Lihat gambar ini<sup>57</sup> (modifikasi garis putus-putus dari penulis):



**Gambar 522**

Dalam bahasa *agama* (al-Qur’an), hubungan *triadik* juga dijelaskan oleh matrik hubungan segitiga antara *Islam, Iman* dan *Ihsān*.<sup>58</sup> Menurut Musa, terkait dengan hubungan *triadik* antara *Islām, Imān,*

<sup>56</sup> Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 98.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Q.S. al-Mā’idah (5): 93.

dan *Ihsān* dikatakannya sebagai berikut,<sup>59</sup> “Epistemologi tauhid menjadikan ilmu sosial, kebudayaan dan iptek (*Islām*) tidak terpisahkan dengan filsafat (*Imān*) dan tasawuf (*Ihsān*). Iptek dipakai untuk menghadapi dan memecahkan persoalan teknik operasional yang sifatnya kongkrit dan berdimensi material. Filsafat, sebab basisnya, akan memberikan wawasan dan landasan nilai-nilai dalam operasionalisasi iptek. Sedangkan tasawuf akan mengantarkan seseorang masuk ke dalam dimensi transendental, sebagai bagian dari perwujudan iman dan pengabdian diri kepada Tuhannya. Karena itu, ilmu pengetahuan Islam merupakan kesatuan antara filsafat (*Imān*), ilmu dan teknologi (*Islām*), dan tasawuf (*Ihsān*) sebagai manifestasi kesatuan religiusitas untuk meneguhkan kemanusiaan dan menegakkan moralitas serta spiritualitas”. Oleh Amin, hubungan triadik ini dapat ’mewakili’ konsep trilogi keilmuan agama Islam, yaitu: Fiqih, Kalam, dan Tasawuf.<sup>60</sup> Oleh Armahedi Mahzar, ketiganya disebut dengan istilah *’Aqīdah (Ilmu Taubid)*, *Syari’ah (Fiqih)*, dan *Ṭarīqah (Tasawuf)*. Menurut Mahzar, “Akidah merupakan pengokoh semua aspek pengetahuan yang dimiliki oleh suatu masyarakat. Dengan perkataan lain **akidah** adalah penyatu subsistem **ideasional** suatu sistem budaya masyarakat. Sedangkan **syari’ah** merupakan penyatu dan penganut subsistem **institusional**, dan **tarekat** merupakan penyatu dan penguat sistem **valuasional**. Jadi

---

<sup>59</sup> Musa Asy’arie, “Epistemologi dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003. 39.

<sup>60</sup> M. Amin Abdullah, *Tasawuf: Dimensi Batin Agama Islam*, disampaikan dalam Forum Pengajian Bulanan Dosen dan Karyawan IKIP Muhammadiyah, Yogyakarta, 30 Agustus 1991. Dimuat dalam *al-Qalam*, IKIP Muhammadiyah, Yogyakarta, Desember 1991, hlm. 8; *Studi Agama*, hlm. 153. Menurut Amin, “Sudah merupakan hukum sejarah keilmuan (*the history of science*), jika satu cabang ilmu telah berkembang menjadi satu disiplin tersendiri dengan tokoh-tokoh pendukung dan pencetusnya yang solid (*arkān Imān*: rukun **iman** menjadi bidang cakupan **teologi/kalam** dan filsafat: *arkān Islām* menjadi bidang garap **fiqih**-nya fuqaha dengan lembaga-lembaga seperti mufti, peradilan agama, dan sebagainya; dan *Ihsān* menjadi bidang garap **tasawuf**, yang kemudian dalam perkembangan selanjutnya menjadi kelompok-kelompok tarekat”.

peranan yang sama dari ketiga komponen integral itu ialah sebagai pengokoh dan penyatu semua subsistem-subsistem budaya masyarakat. Oleh karena akidah, syari'at, dan tarekat merupakan suatu kesatuan terpadu yang disebut sebagai *Dīn al-Islām*, maka dapat dikatakan bahwa Islam merupakan penyatu dan penguat seluruh sistem budaya masyarakat Muslim".<sup>61</sup> Hubungan triadik ini juga dapat dikaitkan dengan hubungan triadik spiritual antara *god*, *prophet*, dan *the holy man*.<sup>62</sup> Hubungan triadik dalam bahasa agama juga disebut dengan istilah *'ilm al-yaqīn*, *'ain al-yaqīn*, dan *ḥaqq al-yaqīn (an-na'īm)*.<sup>63</sup> Terkait dengan hubungan triadik ini, Moten menolak model ilmu naturalistik tanpa meninggalkan penelitian empiris secara keseluruhan. Nilai ilmiah dari penemuan-penemuan empiris harus ditetapkan dalam kaitan dengan tiga lapisan skema pengetahuan manusia yang mencakup **pengetahuan empiris** (*'ain al-yaqīn/imān*), **pengetahuan rasional** (*'ilm al-yaqīn/ Islām*), dan **pengetahuan absolut** (*ḥaqq al-yaqīn/iḥsān*).<sup>64</sup>

Dalam perspektif al-Qur'an, pengetahuan (*'ilm*) dapat dicapai melalui wahyu atau kebenaran absolut (*ḥaqq al-yaqīn*), rasionalisme, atau *inference* yang didasarkan pada perimbangan dan penilaian bukti (*'ilm al-yaqīn*) serta melalui empirisisme dan persepsi, yakni dengan observasi, eksperimen, laporan sejarah, deskripsi pengalaman hidup (*'ain al-yaqīn*), dan sebagainya. Cara mengetahui yang Islami selaras dengan kebebasan penuh untuk mengalami dan eksperimen serta penelitian rasional dan intelektual dalam lingkaran pengetahuan yang diwahyukan. Dengan kata lain, model *triadik* ini menghubungkan antara Agama, yang identik dengan kata *al-kitāb*; Filsafat, yang identik dengan kata *al-ḥikmah*; dan

---

<sup>61</sup> Armahedi Mahzar, "Islam dan Transformasi Sosial-Budaya: Dari Sudut Pandangan Integratif", dalam Amrullah Achmad (peny.), *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial-Budaya* (Yogyakarta: PLP2M, 1985), hlm. 57-58.

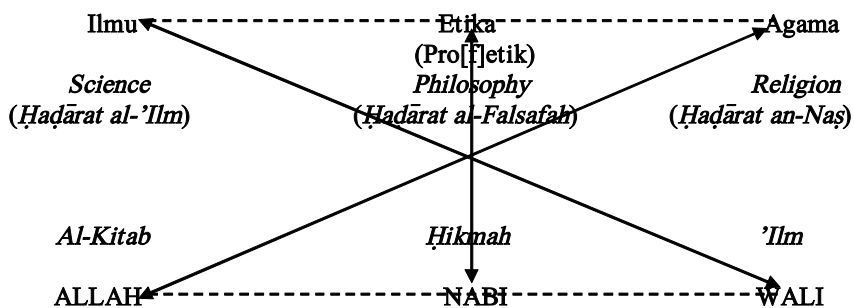
<sup>62</sup> Q.S. at-Taubah (9): 40.

<sup>63</sup> Q.S. at-Takāşur (102): 5-8.

<sup>64</sup> Abd. ar-Rasyid Moten. "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science", dalam *American Journal of Islamic Social Science*, (7:2), 1990, hlm. 165.

Sains, yang identik dengan kata *al-'ilm*,<sup>65</sup> di mana filsafat di sini seperti sebuah jembatan (*wasīlah*) yang menghubungkan antara agama dan sains.<sup>66</sup> Jadi, dalam Islam, *'ilm* (*science*) mempunyai landasan *al-ḥikmah* (*philosophy*), sedangkan *al-ḥikmah* harus berlandaskan pada *al-kitāb* (*religion*) sebagai kumpulan wahyu sabda Ilahi pada para rasul-rasul-Nya. Pada konteks keilmuan Barat saat ini, terlihat ada suatu dikotomi yang kemudian berujung pada prinsip ilmu bebas nilai. Hal ini bertentangan dengan paradigma keilmuan dalam Islam. Karena dalam Islam terdapat kesatuan antara **ilmu, etika, dan agama**.

Urutan penyebutan *al-'ilm*, *al-hudā*, dan *al-kitāb* menyarankan adanya hubungan sirkulasi antara **ilmu, etika, religi**, atau antara *science*, *philosophic ethics*, dan *religion*. Dengan demikian tidak ada penggunaan ilmu yang menyimpang dari etika dan agama, karena semua itu sesungguhnya adalah sebagai upaya untuk mensyukuri nikmat Allah swt. Berdasarkan penjelasan di atas, perhatikan gambar berikut ini:



Gambar 523

Dalam perspektif *'irfānī* atau “jangkar” tasawuf dalam tafsir sufi, misalnya, hubungan triadik “spiritual” juga dijelaskan oleh al-Qur’an, yaitu hubungan trikotomik antara Allah, Nabi, dan Wali, yang

<sup>65</sup> Q.S. an-Nisā’ (4): 113.

<sup>66</sup> Q.S. Luqmān (31): 20.

ada keterkaitannya dengan model “Spider Web” atau *al-'Ankabūt*. Perhatikan ayat berikut ini:

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي  
الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ  
وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ  
اللَّهِ هِيَ الْعَلْيَا ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾

Jikalau kamu tidak menolongnya (Muhammad), maka sesungguhnya Allah telah menolongnya (yaitu) ketika orang-orang kafir (musyrikin Mekah) mengeluarkannya (dari Mekah) sedang dia salah seorang dari dua orang ketika keduanya berada dalam gua, di waktu dia (**Nabi Muhammad**) berkata kepada temannya (**Abu Bakar**): “Janganlah kamu berduka cita, sesungguhnya Allah beserta kita.” Maka Allah menurunkan keterangan-Nya kepada (Muhammad) dan membantunya dengan tentara yang kamu tidak melihatnya, dan al-Quran menjadikan orang-orang kafir itulah yang rendah. Dan kalimat Allah itulah yang tinggi. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.<sup>67</sup>

Ayat di atas menjelaskan tentang cerita ketika Nabi Muhammad saw dan sahabatnya, Abu Bakar, yang sedang bersembunyi di dalam sebuah gua di bukit *Ṣūr*, karena dikejar-kejar oleh orang-orang kafir Mekkah. Atas ijin Allah, mereka dilindungi oleh sebuah sarang **Labalaba (al-'Ankabūt)** yang berada di depan gua, sehingga orang-orang kafir mengira bahwa di dalam gua tersebut tidak mungkin ada manusia, sebab, jika ada seseorang yang bisa masuk ke dalam gua, tentunya sarang **Labalaba (“Spider Web”)** tersebut akan rusak, namun nyatanya tidak. Untuk lebih jelasnya, cerita ini telah diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam *Tafsīr al-Alūsī* berikut ini.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Q.S. at-Taubah (9): 40.

<sup>68</sup> Al-Alūsī, *Tafsīr al-Alūsī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), II; 23.

وروى البيهقي وغيره . «أنه لما دخلا الغار أمر الله تعالى العنكبوت فنسجت على فم الغار وبعث حمامتين وحشيتين فباصتا فيه وأقبل فتیان قريش من كل بطن رجلاً بعصيهم وسيوفهم حتى إذا كانوا قدر أربعين ذراعاً تعجل بعضهم فنظر في الغار ليرى أحداً فرأى حمامتين فرجع إلى أصحابه فقال : ليس في الغار أحد ولو كان قد دخله أحد ما بقيت هاتان الحمامتان»



Gambar 524

Ayat di atas menjelaskan tentang hubungan triadik antara Allah, Muhammad sebagai Nabi, yang ditunjuk dengan kalimat *iz̤ taqūlu*, dan Abu Bakar sebagai Wali, yang ditunjuk dengan kalimat *liṣāhibibi*. Kalam “Allah” identik dengan *naṣ* al-Qur’an, kenabian Muhammad identik dengan nilai-nilai etik (pro[f]etik), dan kewalian Abu Bakar identik dengan ilmu. Sehingga hubungan kesejajaran yang terbentuk dalam



trikotomik “spiritual” antara Allah, Nabi, Wali dan triadik *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-‘ilm*, nampak dalam tabel berikut ini:

Tabel 178

Spiritualitas ”Timur”	Keilmuan UIN	Filosofis ”Barat”
Allah	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Religion</i>
Nabi	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Philosophy</i>
Wali	<i>Ḥaḍārat al-‘Ilm</i>	<i>Science</i>
<i>Al-‘Ankabūt</i>	<i>Spider Web</i>	<i>Scientific (Ḥaḍārat al-‘Ilm)- cum (Ḥaḍārat al- Falsafah/Pro(f)etik)-Doctriner (Ḥaḍārat an-Naṣ)</i>

Dalam konteks *social sciences*, trikotomik Ilmu Sosial Profetik (ISP) Kuntowijoyo, yaitu: **humanisasi**, **liberasi**, dan **transendensi**,<sup>69</sup> dan tentang trilogi epistemologi antara *qauliyah*, *kaunyah*, dan *nafsiyah*<sup>70</sup> dapat dimasukkan ke dalam kluster triadik ini. Bedanya dengan Amin, pilar *kaunyah* dan *nafsiyah* disebut oleh Amin dengan istilah *ḥaḍārat al-‘ilm*, dan pilar *qauliyah* dengan *ḥaḍārat an-naṣ*. Amin menambahkan satu pilar lagi, yaitu *ḥaḍārat al-falsafah*, yang diidentikkan dengan ’Iman’ oleh Musa Asy’arie. Senada dengan Kuntowijoyo, Musa Asy’arie juga telah menjelaskan tentang tiga jenis ayat-ayat Tuhan, yaitu: kitab suci, alam, dan manusia (sejarah).<sup>71</sup> Sedangkan dalam bahasa studi Agama, menurut

<sup>69</sup> Lihat, misalnya, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991); “Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra”, dalam Majalah Sastra *HORIZON*, Tahun XXXIX, No. 5/2005, Mei 2005; *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007).

<sup>70</sup> Kuntowijoyo, “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 32.

<sup>71</sup> Tuhan adalah sumber segala yang ada, yang terwujud dalam ayat-ayat-Nya, yaitu kitab suci, alam, dan manusia atau sejarah. Ketiganya adalah penjelmaan diri Tuhan, menjadi objek pengetahuan sekaligus merupakan jalan menuju kepada-Nya. Ayat-ayat Tuhan tersebut menjadi objek studi dalam rangka mencari kebenaran yang pada akhirnya menuju pada kebenaran hakiki. Studi tersebut diwujudkan dalam kesatuan sistem

Burhanuddin Daya, dengan mengutip Joachim Wach, ada tiga jenis ekspresi nilai-nilai yang bersifat universal dalam keberagaman semua agama, yaitu tentang dunia (*cosmos*), manusia (*anthropos*), dan nilai peribadatan atau *cultus*, atau hubungan antara *theos*, *cosmos*, dan *anthropos* (teo-kosmo-antroposentrik-integralistik). Ketiga prinsip ini masing-masing berkembang menjadi *religious cosmology*, *religious anthropology*, dan *religious worship (theology)*.<sup>72</sup> Dalam konteks *humanities*, konsep triadik antara **keislaman**, **keindonesiaan**, dan **kemodernan** yang pernah digagas oleh Nurcholish Madjid juga dapat dikelompokkan dalam kluster ini.<sup>73</sup> Dalam konteks *natural sciences*, misalnya, Barbour menawarkan hubungan triadik antara **subjectivism**, **intersubjective testability**, dan **objectivism**,<sup>74</sup> atau antara **religion**, **philosophy**, and **science**. Nataatmadja menawarkan “Trias Paradigmatika”, yaitu: **paradigma agama**, **paradigma ilmu pengetahuan**, dan **paradigma ideologi**.<sup>75</sup> Sedangkan dalam konteks *Islamic studies*, Amin menawarkan pola trikotomik **ḥaḍārah**, yaitu: **ḥaḍārat an-naṣ**, **ḥaḍārat al-falsafah**, dan **ḥaḍārat al-’ilm**;<sup>76</sup> Arkoen menawarkan hubungan triadik antara

---

pendidikan yang menyatukan ilmu-ilmu dalam kesatuan wawasan filsafat tauhid. Musa Asy’arie, “Konsep Qur’anik Tentang Strategi Kebudayaan”, dalam Abdul Basir Solissa dkk (eds.), *al-Qur’an dan Pembinaan Budaya: Dialog dan Transformasi* (Yogyakarta: LESFI, 1993), hlm. 7.

<sup>72</sup> Burhanuddin Daya, “al-Qur’an dan Pembinaan Budaya: Perspektif Agamis”, dalam Abdul Basir Solissa dkk (eds.), *al-Qur’an dan Pembinaan Budaya: Dialog dan Transformasi* (Yogyakarta: LESFI, 1993), hlm. 56.

<sup>73</sup> Lihat misalnya, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987); *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992).

<sup>74</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 11.

<sup>75</sup> Hidayat Nataatmadja, “Trias Paradigmatika: Sumber Kerancuan Yang Tersembunyi”, dalam *Dialog Manusia, Falsafah, Budaya, dan Pembangunan* (Surabaya, YP2LPM, 1984), hlm. 3-4.

<sup>76</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

*humanisme literer, humanisme religius, dan humanisme filosofis*;<sup>77</sup> Syaḥrūr menawarkan pola triadik antara *kainūnah, sairūrah, dan ṣairūrah*;<sup>78</sup> Jābirī menawarkan pola triadik antara *bayānī, ‘irfānī, dan burhānī*,<sup>79</sup> dan lain sebagainya.

Dengan menggabungkan antara model *triple* ISP (Ilmu Sosial Profetik)-nya Kuntowijoyo tentang *humanisasi, liberasi, transendensi*, dan model *triple bayānī, ‘irfānī, dan burhānī*-nya Jabiri—bandingkan dengan konsep “at-Ta’wil al-‘Ilmi”-nya Amin<sup>80</sup>—, Mahmud Arif kemudian membuat semacam model struktur **hierakis piramidal**, yang bermatra ayat *kauniyyah* dan ayat *qauliyah*, yang disebutnya dengan istilah **Pendidikan Islam Transformatif**.<sup>81</sup> Arif lebih memilih menggunakan istilah ‘transformatif’, sebagaimana yang pernah dipopulerkan oleh Muslim Abdurrahman dalam bukunya *Islam Transformatif* (1995). Padahal menurut penulis, dalam konteks paradigma integrasi-interkoneksi (i-kon), semestinya yang lebih “pas” menggunakan istilah ‘Pendidikan Islam Progressif’, sebagaimana istilah ‘Hukum Islam Progressif’. Berikut ini adalah skema Epistemologi Pendidikan Islam Transformatif yang dibuat oleh Arif:

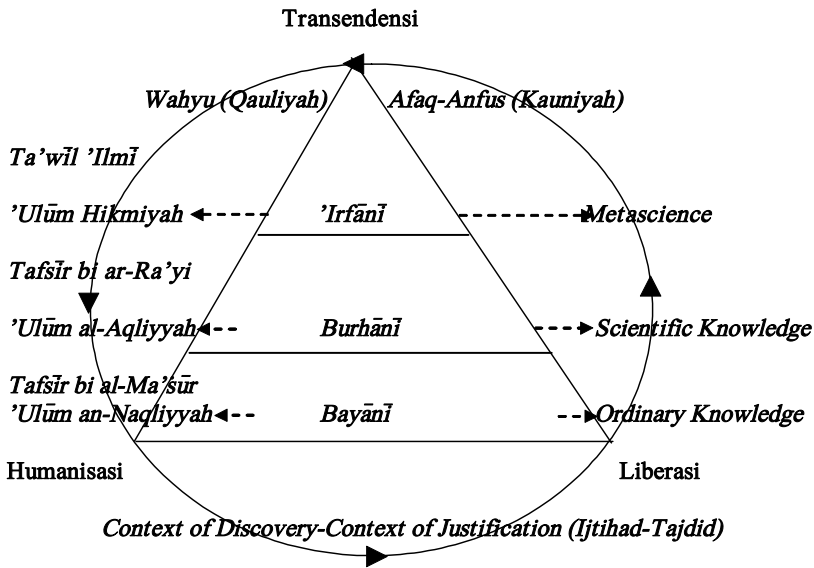
<sup>77</sup> Lihat, Mohammed Arkoen, *al-Fikr al-Islāmī: Qirā’ah Mu’āṣirah* (Beirut: Markāz al-Qaumi, 1987).

<sup>78</sup> Lihat, Muhammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūlīn Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah: al-Waṣṣiyah - al-Iṣṣ - al-Qawwāmah - at-Ta’addudīyyah - al-Libā* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000).

<sup>79</sup> Lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: Markāz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1989); *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdīyyah li an-Nuṣūm al-M’rifah fi aṣ-Ṣaqāfah al-‘Arabiyyah* (Beirut: Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1990); *al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabi: Muḥaddidatuhu wa Tajalliyatuhu* (Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaqāfī al-‘Arabi, 1991).

<sup>80</sup> M. Amin Abdullah, “At-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ab*, No. 39, Tahun 2001, hlm. 362 Sangat menarik untuk merespon tawaran yang pernah dilontarkan oleh M. Amin Abdullah, misalnya menyangkut konsep *at-ta’wil al-‘ilmī*, yakni perlunya mendialogkan ketiga model *bayānī, ‘irfānī, dan burhānī* dalam gerak sirkular-dinamis yang terus saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan antar paradigma tersebut.

<sup>81</sup> Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. vii-viii.



Gambar 525

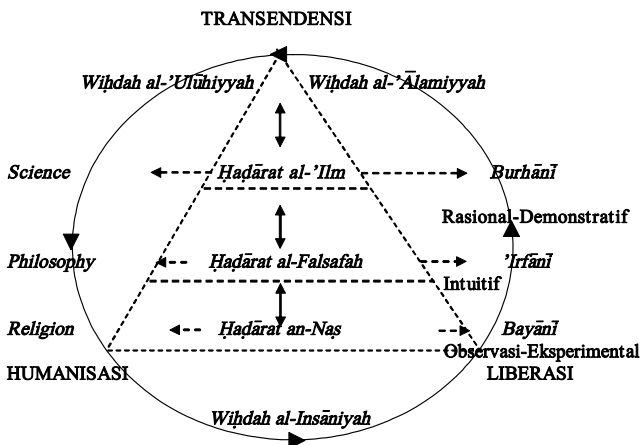
Berdasarkan gambar di atas, Arif menyusun matrik triadik antara *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* secara hierarkhis berjenjang, dan garis-garis pembatas ketiganya tertutup rapat, tanpa ada pori-pori basah (garis semipermeabilitas), sehingga mengesankan adanya ruang-ruang yang masih tersekat-sekat, tanpa ada hubungan trialektika-interkoneksi. Di samping itu, Arif juga hanya membagi dua jenis ayat, yaitu ayat *qauliyah* dan ayat *kauniyah* (memasukkan juga ayat *nafsīyyah*). Hal ini berbeda dengan Kuntowijoyo, misalnya, yang menempatkan ayat *nafsīyyah* (*anfus*) secara tersendiri, berbeda dengan ayat *kauniyah* (*āfāq*) dan ayat *qaulīyyah*.<sup>82</sup> Imam Khomeini, misalnya, sebagaimana dikutip oleh Alfatih,<sup>83</sup> telah

<sup>82</sup> Kuntowijoyo, "Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-11mu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 65.

<sup>83</sup> M. Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu Dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kaḥī Karya al-Kulainī* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), hlm. 121.

membagi tiga jenis ilmu, yaitu: *āyat muḥkamāt* (*gaib*, spiritual/akal, akhirat), *farīdah 'ādilah* (jembatan dua alam, *khayāl, barzakh*), dan *sunnah qā'imah* (*syahādah, mulk*/fisik, dunia).

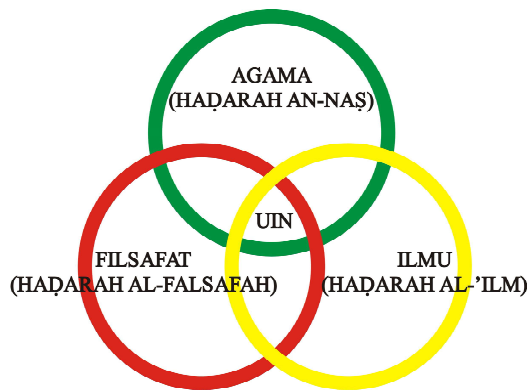
Apabila dibaca dengan kacamata *triple ḥaḍārah* (UIN Sunan Kalijaga) dalam paradigma integrasi-interkoneksi (i-kon)—dengan menggabungkan *triple ISP* (Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo): transendensi, humanisasi, dan liberasi; *triple bayānī, 'irfānī, dan burhānī* (Muhammad al-Jabiri); *triple religion, philosophy, and science* (Ian. G. Barbour); *triple “Etika Tauhidik”* (M. Amin Abdullah): *wiḥdah al-ulūhiyyah, wiḥdah al-'ālamīyah, dan wiḥdah al-insāniyah*; tiga metode “ilmiah” (Mulyadhi Kartanegara): metode observasi-eksperimental, metode rasional-demonstratif, dan metode intuitif<sup>84</sup>—, maka model **Pendidikan Islam Integrasi-Interkoneksi (I-kon) Progressif** dapat penulis gambarkan sebagai berikut:



Gambar 526

<sup>84</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 61; *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 137-138; *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Arasy, 2005), hlm. 34. Terhadap tiga metode itu, Mulyadhi juga menyebutnya dengan *bayānī, 'irfānī, dan burhānī*. Hanya saja, dalam hal ini, *bayānī* yang dimaksudkan oleh Mulyadhi lebih memaksudkan *bayānī* sebagai metode pemerolehan pengetahuan melalui pengamatan realitas fisik dengan menggunakan indera, maka al-Jābirī memaksudkannya sebagai pemerolehan pengetahuan yang bersifat “tekstual”.

Terinspirasi oleh Jabiri tentang trikotomik *bayānī*, *'irfānī wa burhānī*, Amin, sebagaimana telah tersebutkan di atas, menawarkan istilah baru, yaitu: *ḥaḍārat an-naṣ* (agama-*bayānī*), *ḥaḍārat al-falsafah* (filsafat-*'irfānī*), dan *ḥaḍārat al-'ilm* (sains-*burhānī*).<sup>85</sup> Lanjut Amin, “Bahwa dalam menyusun ulang kurikulum dalam napas reintegrasi epistemologi keilmuan, harus memperhatikan tiga prinsip-prinsip tersebut di atas. *Ḥaḍārat an-naṣ* atau agama, tidak bisa lagi berdiri sendiri, terlepas sama sekali dari *ḥaḍārat al-'ilm* (sains), dan juga tidak bisa terlepas dari *ḥaḍārat al-falsafah* (filsafat). *Ḥaḍārat al-'ilm* (sains), yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan sains dan teknologi, akan tidak punya karakter, yang berpihak pada kehidupan manusia dan lingkungan hidup, jika tidak dipandu oleh *ḥaḍārat al-falsafah* (filsafat) yang kukuh. Sementara itu, *ḥaḍārah an-naṣ* (agama) dalam kombinasinya dengan *ḥaḍārat al-'ilm* (sains), tanpa mengenal *humanities* kontemporer sedikitpun berbahaya, karena jika tidak hati-hati akan mudah terbawa arus ke arah gerakan *radicalism-fundamentalism*. Untuk itu diperlukan *ḥaḍārat al-falsafah* (filsafat). Begitu juga *ḥaḍārat al-falsafah* (filsafat) akan terasa kering jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan”.<sup>86</sup>

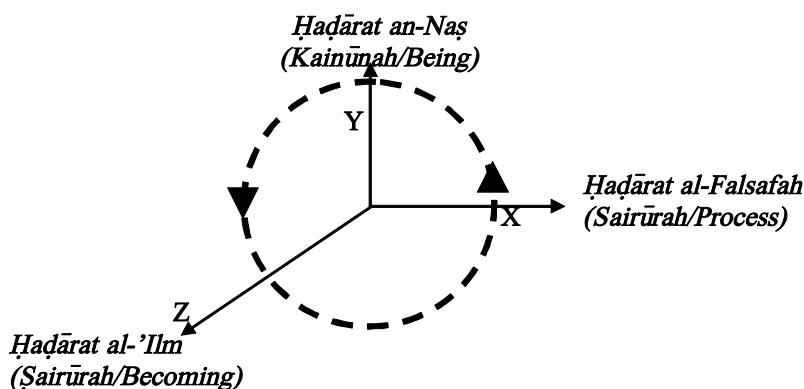


Gambar 527

<sup>85</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 23.

<sup>86</sup> *Ibid.*

Dalam perspektif “Transformasi Galilei”—meminjam istilah dalam Ilmu Fisika—, misalnya, hubungan triadik antara *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-’ilm* dapat digambarkan (dengan modifikasi dari penulis) sebagai berikut—Muḥammad Syaḥrūr, misalnya, dalam kitabnya *Naḥwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi*<sup>87</sup> juga menggunakan model gambar “Transformasi Galilei” ini ketika menjelaskan hubungan triadik antara *kainūnah* (*being*), *sairūrah* (*process*), dan *ṣairūrah* (*becoming*)—:

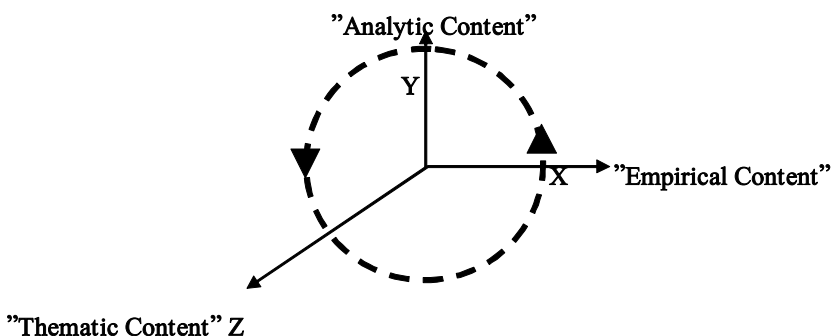


Gambar 528

Dalam konteks yang agak berbeda—”Philosophy of Science”—, Holton, misalnya, juga menawarkan model tiga dimensi (“**Three Dimensional Grid**”):<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar’ah (al-Waṣīyyah - al-Irṣ - al-Qanwāmah - al-Ta’addudīyyah - al-Libās)* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000), hlm. 27-36.

<sup>88</sup> John Losec, *A Historical Introduction To The Philosophy of Science* (New York: Oxford University Press, 1972), hlm. 267.



Gambar 529

Model-model triadik (di antaranya) dengan berbagai varian istilahnya di atas dapat ditabulasikan seperti di bawah ini:

Tabel 179

Al-Qur'an	Filsafat Barat (Barbour)	Filsafat Islam (Jabiri)	Integrasi-Interkoneksi (I-kon)
<i>Kitāb</i>	<i>Religion</i>	<i>Bayānī</i>	<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>
<i>Hikmah/Hudā</i>	<i>Philosophy</i>	<i>'Irfānī</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>
<i>'Ilm</i>	<i>Science</i>	<i>Burhānī</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>

Dalam konteks *Islamic Studies (Islamic Law)*, penulis juga menerapkan model triadik ketika membahas tentang “Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an”.<sup>89</sup> Kesimpulannya adalah, ada tiga macam sistem kekerabatan dalam al-Qur’an, yaitu: **biological kinship system** (*ba’ḍukum min ba’ḍin*)<sup>90</sup>, **sociological kinship system** (*ba’ḍahum ‘alā ba’ḍin*)<sup>91</sup>, dan **spiritual kinship system** (*ba’ḍuhum auliya’u*

<sup>89</sup> Waryani Fajar Riyanto, “Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011); *Pobon Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Mahameru Press, 2010), 1348.

<sup>90</sup> Q.S. al-Baqarah (2): 187.

<sup>91</sup> Q.S. an-Nisā’ (4): 34.



*ba'din*)<sup>92</sup>. Untuk mengetahui bagaimana menerapkan teori triadik tersebut dalam menyelesaikan permasalahan hukum keluarga, yaitu: perkawinan dan pewarisan, dapat dilihat dalam disertasi penulis di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga (belum diterbitkan) tahun 2011 yang berjudul: **“Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik”**. Satu tahun kemudian, 2012, disertasi ini dikaji dalam buku *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga*.<sup>93</sup>

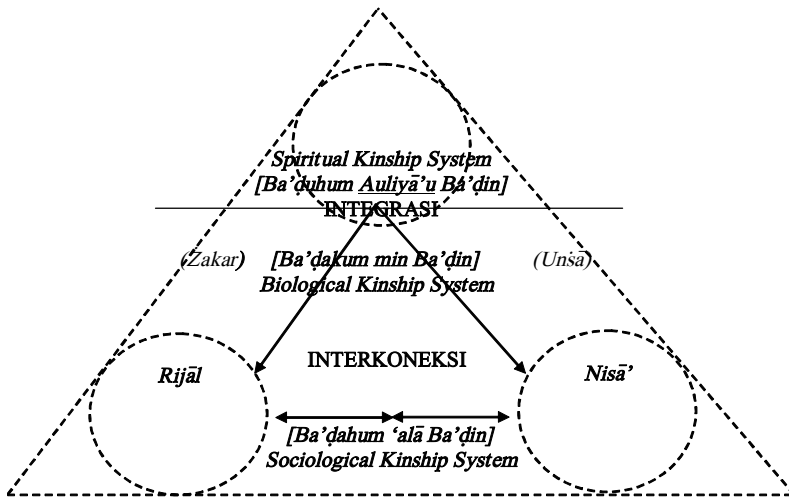
Sistem triadik yang penulis maksud adalah, bahwa hubungan antara laki-laki dalam perempuan dalam hukum keluarga bersifat **integrasi-biner (oposisi ekuilibrium)**, bukan oposisi biner (oposisi konflik). Hubungan integrasi biner ini ditandai dengan adanya hubungan komplementar antara keduanya. Keduanya diikat oleh persamaan hubungan spiritual yang disimbolisasikan dengan pusat tali pendulum; kedua tali pendulum adalah simbol aspek-aspek biologis yang tidak bisa dipertukartambahkan (*nature*), sedangkan hubungan gerak dua bola pendulum ke kanan dan ke kiri, bahkan juga bertemu di tengah-tengah, adalah simbol hubungan sosiologis yang bisa dipertukarkan (*culture*).



M. Amin Abdullah mendapatkan ucapan selamat dari Abdul Munir Mul Khan (Ketua Senat Universitas UIN Sunan Kalijaga saat ini) sebagai anggota AIPI, 3 September 2013 di UGM

<sup>92</sup> Q.S. at-Taubah (9): 71.

<sup>93</sup> Lihat, Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Lemlit, 2012).



Gambar 530

*Keempat, model tetradik.* Sebagai pengembangan terhadap model *diadik* dan *triadik* komplementer (agama/*ḥaḍārat an-naṣ/bayānī*, filsafat/*ḥaḍārat al-falsafah/ 'irfānī*, dan sains/*ḥaḍārat al-'ilm/burbānī*) di atas, telah dikembangkan sebuah model *tetradik*. Sebagai 'koreksi'—penulis lebih setuju dengan istilah 'pengembangan' atau 'pemekaran'—terhadap model *triadik* komplementer, telah dikembangkan sebuah model *tetradik*. Salah satu interpretasi dari model *diadik* komplementer misalnya, adalah identifikasi komplementasi agama/sains dengan komplementasi dalam/luar. Pemilahan dalam/luar, identik dengan pemilahan antara subjek dan objek dalam perspektif epistemologi. Pemilahan ini untuk sementara, menurut pemikir Amerika seperti Ken Wilber, misalnya, dalam bukunya *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*,<sup>94</sup> dianggap tidak mencukupi untuk memahami komplementasi fenomena budaya.<sup>95</sup> Model *tetradik* Wilber tersebut

<sup>94</sup> Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (Boston: Shambala Publications, 1998), hlm. 20-30.

<sup>95</sup> Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama", hlm. 98.

dapat dipandang sebagai sebuah model integrasi antara agama dan sains.

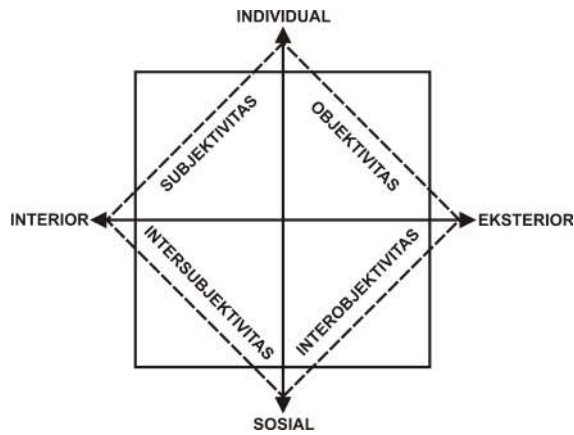
Wilber nampaknya memerlukan komplementasi baru untuk melengkapi komplementasi-komplementasi modernis yang disebut dahulu. Komplementasi baru itu adalah komplementasi postmodernis satu/banyak. Komplementasi itu disebut Ken Wilber sebagai komplementasi individu/sosial. Dengan adanya dua komplementasi, yang lama dan yang baru, maka realitas budaya dibagi menjadi empat *kuadran* (+), di mana satu lingkaran dibelah oleh dua buah sumbu komplementasi yang saling tegak lurus satu sama lainnya, yaitu sumbu *horisontal profan* dan sumbu *vertikal sakral*. Diagram empat kuadran Wilber ini, sumbu individual/sosialnya diletakkan secara horisontal, dengan individualitas di sebelah kiri dan sosialitas di sebelah kanan, dan sumbu interior/ekterior diletakkan pada arah vertikal dengan interioritas sebelah kiri dan ekterioritas di sebelah kanan.<sup>96</sup> Perhatikan gambar di bawah ini:



Gambar 531

---

<sup>96</sup> Wilber menyebut filsafatnya sebagai *Integralisme Universal*. Disebut *integral* karena memadukan semua aspek kemanusiaan (empat kuadran) dan semua tingkat kesadaran manusia (lingkaran-lingkaran). Disebutnya *universal* karena memadukan kearifan agama tradisional Timur dan pengetahuan sains Barat. *Ibid.*

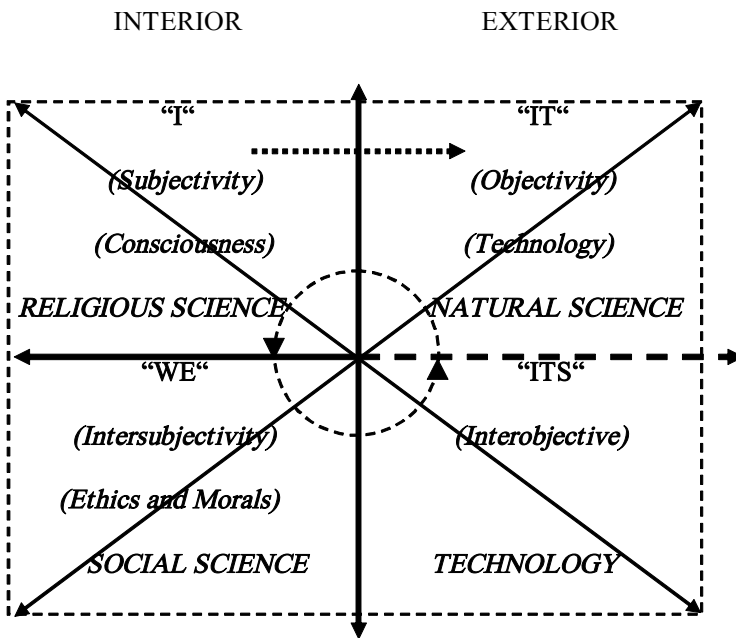


Gambar 532

Gambar di atas berasal dari nalar filosofis ‘the big three’-nya Ken Wilber yang membagi tiga (3) zona, yaitu: zona “I” (subjektivitas), zona “We” (intersubjektivitas), dan zona “It(s)” (zona objektivitas dan interobjektivitas). Khusus zona “It(s)” tersebut Wilber kemudian membaginya menjadi dua, yaitu zona ‘It’ (zona objektivitas) dan zona ‘Its’ (interobjektivitas).<sup>97</sup> Dengan demikian model tetradik ini dapat diparaleliskan dengan triple *ḥaḍārah*-nya Amin, yaitu: *ḥaḍārat an-naṣ* (zona ‘I’: subjektivitas), *ḥaḍārat al-falsafah* (zona ‘We’: intersubjektivitas), dan *ḥaḍārat al-‘ilm* (zona ‘It[s]’: objektivitas dan interobjektivitas). Penjelasan diagram tetradik ala Ken Wilber di atas adalah: kuadran *kiri atas* berkaitan dengan **subjektivitas**, yang menjadi topik bagi **psikologi** Barat dan **mistisisme** Timur, dan kuadran *kanan atas* berkaitan dengan **objektivitas** yang menjadi topik bagi **sains dan ilmu-ilmu kealaman**. Sedangkan kuadran *kiri bawah* berkaitan dengan **intersubjektivitas** yang menjadi topik bahasan **humaniora dan kebudayaan**. Sementara itu, kuadran *kanan bawah* menyangkut **interobjektivitas** yang mempelajari gabungan objek-objek

<sup>97</sup> Wilber, *The Marriage of Sense and Soul*, hlm. 53-54.

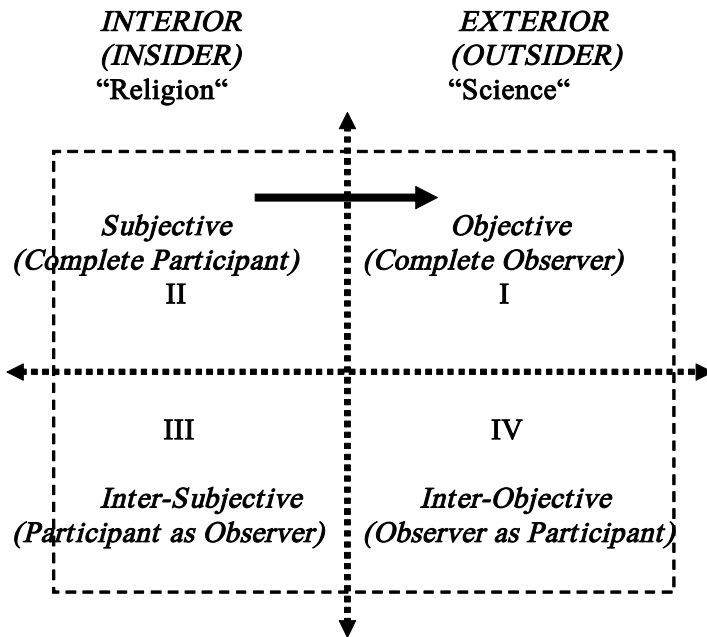
yang disebut Ken Wilber sebagai **masyarakat**. Dengan demikian, ada empat kuadran keilmuan, yaitu: **ilmu-ilmu kealaman atau sains (kanan atas)**, **ilmu-ilmu keagamaan atau agama (kiri atas)**, **ilmu-ilmu kebudayaan atau filsafat (kiri bawah)**, dan **ilmu-ilmu keteknikan atau teknologi (kanan bawah)**. Lihat juga gambar ini (gambar sirkular lingkaran, dan garis putus-putus adalah tambahan dari penulis):



Gambar 533

Berdasarkan gambar tetradik kuadran di atas, Fakultas-fakultas Agama di UIN (Fakultas Ushuluddin, Syari'ah, Tarbiyah, Adab, dan Dakwah) bisa diletakkan di kuadran 'subjektivitas', Fakultas-fakultas Ilmu Sosial dapat diletakkan di kuadran 'intersubjektivitas', Fakultas-fakultas Ilmu Alam di kuadran 'objektivitas', dan Fakultas Teknologi di kuadran 'interobjektivitas'. Wilber membagi dimensi integrasi

menjadi dua, yaitu dimensi *interior* (dalam) dan dimensi *exterior* (luar).<sup>98</sup> Dimensi *interior* dibagi menjadi dua zona, zona *subjective* dan zona *intersubjective*. Sedangkan dimensi *exterior* dibagi menjadi dua zona, yaitu: *objective* dan *interobjective*. Dalam bahasa Kim Knott, misalnya, digunakan istilah *in-sider* (*interior*) dan *out-sider* (*exterior*). Model *insider* terbagi menjadi dua, yaitu *participant as observer* dan *complete participant*. Sedangkan model *outsider* juga terbagi menjadi dua, yaitu *complete observer* dan *observer as participant*.<sup>99</sup> Hubungan antara *The Four Quadrants Theory*-nya Wilber dan *Spatial Theory*-nya Kim Knott nampak sebagai berikut:

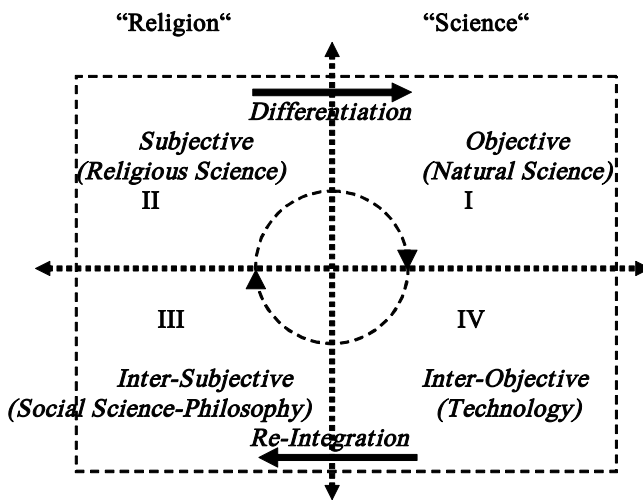


Gambar 534

<sup>98</sup> *Ibid.*, hlm. 54-55.

<sup>99</sup> Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives", dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 244-258.

Menurut Wilber, dalam era post-modernitas ini, telah terjadi *disintegration*, yang mengarah ke *differentiation*, bahkan menuju ke *dissociation*, yaitu sebuah reduksi dari dimensi sebelah kiri (*left-hand*) ke dimensi sebelah kanan (*right-hand*), atau reduksionistik dari zona *interior* ke zona *exterior* (lihat gambar di atas).<sup>100</sup> Wilber sendiri menyebut gejala ini dengan istilah ***left collapsed to right***. Ada beberapa kalimat yang dikemukakan para pakar terkait dengan gejala reduksionistik ini, misalnya: Weber (***disenchantment of the world***), Habermas (***colonialization of the value spheres by sciences***), Eliot (***dawn of the wasteland***), Marcuse (***the birth of one-dimensional man***), Schuon (***desacralization of the world***), dan Mumford (***disqualified universe***). Dengan nama lain, “bencana” ini dikenal dengan sebutan “**flatland**”. Disinilah pentingnya melakukan proyek re-integrasi keilmuan. Lihat gambar ini:



Gambar 535

<sup>100</sup> Wilber, *The Marriage of Sense and Soul*, hlm. 54.

Bab X: Dari Interkoneksi ke Sistemisasi Ilmu Pengetahuan

Dengan pola empat kuadran (tetradik) di atas, Wilber kemudian membuat klasifikasi para pemikir seperti berikut ini:<sup>101</sup>

	KUADRAN II	KUADRAN I
	<i>INTERIOR</i>	<i>EXTERIOR</i>
	<i>INTERPRETATIVE</i>	<i>MONOLOGICAL</i>
	<i>HERMENEUTIC</i>	<i>EMPIRICAL, POSITIVISTIC</i>
	<i>CONSCIOUSNESS</i>	<i>FORM</i>
<i>INDIVIDUAL</i>	Sigmund Freud	B.F. Skinner
	C.G. Jung	John Waston
	Jean Piaget	John Locke
	Aurobindo	<i>Empiricism</i>
	Plotinus	<i>Behaviorism</i>
	Gautama Budhha	<i>Physics, Niology, Neurology, etc</i>
	<i>INTENTIONAL</i>	<i>BEHAVIORAL</i>
<i>COLLECTIVE</i>	<i>CULTURAL</i>	<i>SOCIAL</i>
	Thomas Kuhn	Systems Theory
	Wilhelm Dilthey	Talcott Parson
	Jean Gebser	Auguste Comte
	Max Weber	Karl Marx
	Hans-Georg Gadamer	Gerhard Lenski
	KUADRAN III	KUADRAN IV

Gambar 536

Jika teori Empat Kuadran “AQAL” ala Ken Wilber di atas dibaca dengan kacamata trikotomik *ḥaḍārah*, maka tabelnya nampak seperti berikut ini:

Tabel 180

Trikotomik <i>Ḥaḍārah</i>	Ken Wilber
<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	Subjektif
<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	Inter-Subjektif
<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>	Objektif
	Inter-Objektif

<sup>101</sup> Ken Wilber, *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad* (London: Shambala, 1998), hlm. 10.



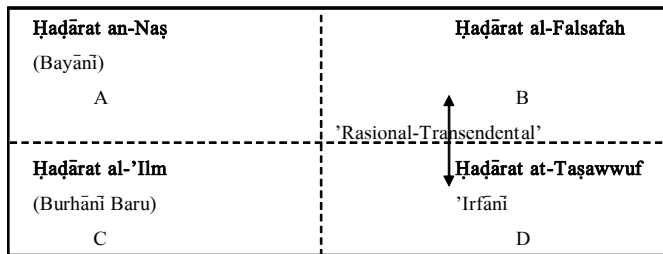
Berdasarkan model kuadran tetradik ala Wilber di atas, menurut penulis, kita bisa 'memekarkan' model triadik integrasi-interkoneksi ke arah tetradik integrasi-interkoneksi. Caranya, triple *ḥaḍārah*-nya Amin (*ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-'ilm*) disintesis dengan trilogi epistemologi Jabiri. Berdasarkan model sintesis tersebut, pilar *ḥaḍārat an-naṣ* identik dengan *bayānī*, pilar *ḥaḍārat al-'ilm* identik dengan *burhānī 'baru'*, sedangkan pilar *ḥaḍārat al-falsafah*-nya Amin dan *'irfānī*-nya Jabiri dapat berdiri sendiri-sendiri. Sehingga kini terbentuklah empat model epistemologi tetradik-sirkularistik, yaitu: *ḥaḍārat an-naṣ (bayānī)*—A—, *ḥaḍārat al-falsafah*—B—, *ḥaḍārat al-'ilm (burhānī baru: Pendekatan Sistem Jasser Anda, Ijtihad Progressif Abdullah Saeed, dan sebagainya)*—C—, dan *'irfānī baru (spiritualitas sains: global citizenship Fethulleh Gulen)*—D—. Berdasarkan model tetradik-kuadranik ini, kluster B dan D dapat disebut sebagai 'lem'-nya, antara Amin dan Jabiri. Dalam perspektif ini, penulis dapat meletakkan posisi 'rasional-transendental'-nya Musa Asy'arie di sini (B [rasional] + D [transendental]).

Menurut Musa Asy'arie,<sup>102</sup> "Konsep 'rasional-transendental' dirumuskannya dari "perintah membaca atas nama Tuhan yang menciptakan". Dalam rasional transendental, maka dimensi rasionalnya dicapai melalui **pikir**, atau *ijtihād* yaitu kesungguhan **berpikir yang radikal**, dan dimensi transendentalnya dicapai melalui **zikir**, atau *ittihād* yaitu penyatuan dalam kegaiban, rujukannya pada kitab al-Qur'an sebagai doktrin yang menuliskan dimensi transenden dan hikmah profetik dari proses berpikir mendalam, sebagai suatu sunnah Rasulullah dalam berpikir, yang telah dijalankannya secara konsisten, yang menjadi metode filsafatnya". Tahun 2001, metode rasional transendental-nya Musa di atas kemudian dikembangkan oleh 'muridnya' Musa, yaitu Andy Darmawan, ke wilayah dakwah Islam, misalnya dalam artikelnya Andy yang berjudul: "*Diskursus Metode Rasional Transendental dalam Tradisi*

---

<sup>102</sup> Asy'arie, *Filsafat Islam*, hlm. ix.

*Keilmuan Keislaman*".<sup>103</sup> Satu tahun kemudian, 2001, Andy kembali menulis artikel tentang rasional transendental yang berjudul: "*Strategi Dakwah Islam dalam Pendekatan Rasional Transendental*". Menurut Andy,<sup>104</sup> "Karakteristik dakwah Islam dalam pendekatan rasional transendental itu terlatak pada cara kerja rasio dalam menangkap realitas di lapangan secara empirik untuk kemudian dianalisis melalui perpaduan integrasi antara pikir (*tafakkārū fī khalqillāh*) dan zikir (*ẓikrullāh*) untuk menjawab problematika umat berdasarkan firman Allah dan teladan Nabi Muhammad saw yang mensejarah". Konsep 'Rasional Transendental' ini kemudian berkembang lagi menjadi konsep "Tuhan Empirik' (Rasional [Empirik] Transendental [Tuhan]), yang kemudian dikembangkan oleh 'murid' lain dari Musa Asyarie, yaitu Taufiq Pasiak, ke wilayah kesehatan dan kedokteran, dalam bukunya yang berjudul: "*Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie Dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran*".<sup>105</sup> Untuk 'memekarkan' triple *ḥaḍārah*, menurut penulis, sebaiknya ditambah satu kluster lagi, yaitu: *ḥaḍārat at-taṣawwuf* (spiritualitas sains). Lihat gambar ini:



**Gambar 537**

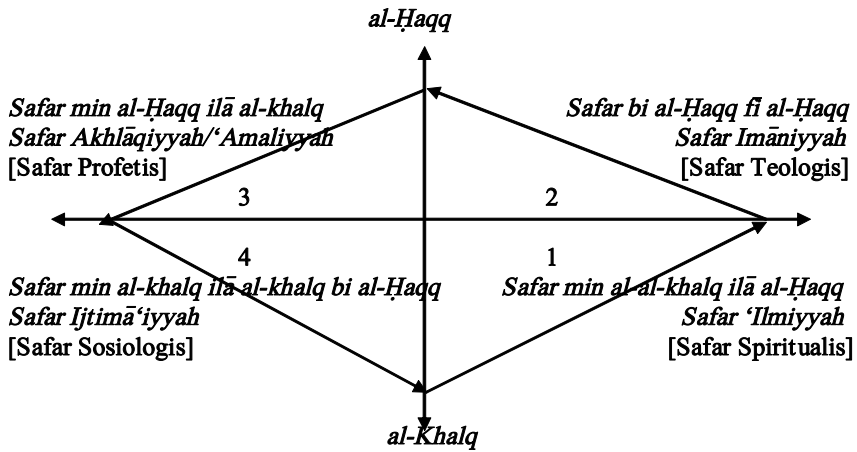
<sup>103</sup> Makalah ini disampaikan oleh Andy pada komunitas Institut Studi Agama dan Filsafat (INSAF), Yogyakarta, pada hari Sabtu, 8 September 2001.

<sup>104</sup> Andy Darmawan, "Strategi Dakwah Islam dalam Pendekatan Rasional Transendental", *al-Jami'ah*, Vol. 40, No. 1, January-June 2002, hlm. 171.

<sup>105</sup> Taufiq Pasiak, *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie Dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran* (Yogyakarta: C-NET, 2012).

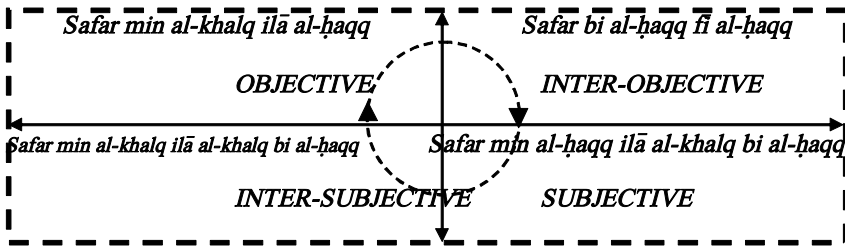


Filsafat integralisme dengan demikian mengkoneksikan antara prinsip sosiologis (garis horisontal/-) dan prinsip spiritualis (garis vertikal/I), sehingga menghasilkan gambar di bawah ini:



Gambar 539

Berdasarkan pola tetradik di atas, penulis dapat membandingkan antara pola integralisme yang ditawarkan oleh Ken Wilber dan pola *al-Hikmah al-Muta‘āliyah* yang telah ditawarkan oleh Mullā Ṣadrā. Tahap pertama dalam *al-Aṣfār al-Arba‘ah*, yaitu *safar min al-khalq ilā al-ḥaqq* dapat dibaca sebagai tahap “objectivism”; tahap *safar bi al-ḥaqq fi al-ḥaqq* dapat dibaca sebagai tahap “inter-objectivism”; tahap *safar min al-ḥaqq ilā al-khalq bi al-ḥaqq* dapat dibaca sebagai tahap “subjectivism”; dan tahap *safar min al-khalq ilā al-khalq bi al-ḥaqq* dapat dibaca sebagai tahap “inter-subjectivism”. Untuk lebih jelasnya, lihat gambar ini:



Gambar 540

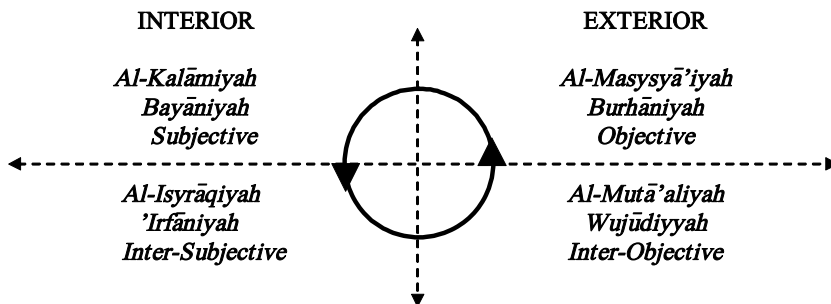
Jika teori *al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqliyyah* ala Mullā Ṣadrā di atas dibaca dengan kacamata trikotomik *ḥadārah*, maka tabelnya nampak seperti berikut ini:

Tabel 181

Trikotomik <i>Ḥadārah</i>	Mullā Ṣadrā
<i>Ḥadārat an-Naṣ</i>	Subjektif ( <i>Safar min al-ḥaqq ilā al-khalq bi al-ḥaqq</i> )
<i>Ḥadārat al-Falsafah</i>	Inter-Subjektif ( <i>Safar min al-khalq ilā al-khalq bi al-ḥaqq</i> )
<i>Ḥadārat al-'Ilm</i>	Objektif ( <i>Safar min al-khalq ilā al-ḥaqq</i> )
	Inter-Objektif ( <i>Safar bi al-ḥaqq fī al-ḥaqq</i> )

Tawaran lain model tetradik dari Ṣadrā, sebagaimana dikutip oleh Amin, adalah menghubungkan antara tradisi *Kalāmīyah*, *Ḥikmah al-Masyā'īyah*, *Ḥikmah al-Isyrāqīyah*, dan *Ḥikmah al-Wujūdīyah*. Adalah al-Fārābī, yang dijuluki sebagai *ustāẓ aṣ-ṣānī*, setelah Aristotle, yang mengenalkan budaya dan metode berpikir filosofis dalam dunia Arab Islam saat itu (*al-Masyā'īyah*). Corak berpikir mutakallimun dan fuqaha juga berkembang luas (*al-Kalāmīyah*). Dalam perjumpaannya dengan budaya Persi, muncul tokoh-tokoh seperti Suhrawardi al-Maqtūl, yang memperkenalkan corak berpikir iluminatif (*al-Isyrāqīyah*). Belum lagi tokoh-tokoh sufi seperti Ibn 'Arabi, Rumi, Mullā Ṣadrā, pada abad ke-

16 dan ke-17, dengan tradisi filsafat Islam *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah (al-Wujūdiyyah)*.<sup>108</sup> Hubungan tetradiknya nampak dalam gambar ini:



Gambar 541

Sedangkan dalam perspektif tafsir al-Qur'an, misalnya, juga dikenal adanya empat (tetradik) siklus jejaring tafsir sufistik yang dikenal dengan istilah *qānūn at-tarbī' li at-ta'wīl as-sūfī*, yang mencakup aspek *ẓāhir* (*subjective*), *bāṭin* (*objective*), *ḥad* (*intersubjective*), dan *maṭla'* (*interobjective*).<sup>109</sup> Yang menarik bahwa empat level siklus jejaring tafsir sufistik ini ternyata mempunyai korelasi dengan kitab Bible abad pertengahan, yaitu: *historia* (*ẓāhir*); *alegoria* (*bāṭin*); *tropologia* (*ḥad*); dan *anagoge* (*maṭla'*). Dalam tradisi penafsiran Kristiani (Injil) juga dikenal tentang *littera*

<sup>108</sup> M. Amin Abdullah, "Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam", disampaikan dalam *launching STFI Sadra* dan Seminar Internasional "Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban", Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012, hlm. 6.

<sup>109</sup> Lihat, M. Anwar Syarifuddin, "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan al-Qur'an", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2, Desember 2004, hlm. 14. **Praktikal** adalah makna yang dipahami kalangan awam, sementara **legal** adalah makna yang terkait dengan aspek hukum, **metaforikal** adalah makna alegoris, sedangkan **testimonial** adalah dimensi hakikat. Jika dibaca dari sebelah kiri (kolom 2 adalah 4 level makna yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadis); (kolom 3 adalah level makna al-Qur'an menurut Sahl at-Tustārī); (kolom 4 adalah 5 divisi al-Qur'an menurut Sahl at-Tustārī); (kolom 5 adalah 4 tingkatan tafsir menurut Ibn 'Abbās); (kolom 6 adalah analisis M. Anwar Syarifuddin); dan (kolom 7 dari penulis).

*gesta docet; quid credas alegoria; moralis quid agas; dan quo tendas anagogia.* Sementara dalam tradisi penafsiran Judaisme (Taurat) dikenal juga adanya istilah: *pesbat (literal meaning); remez (methaphorical interpretation); derash (homiletical interpretation), dan sod (esoteric intepretation).*<sup>110</sup>

Fritjof Capra, dalam tradisi filsafat sains, juga telah menawarkan model sistem tetradik antara **form, matter, process,** dan **meaning.** Dalam karya pertamanya, *The Tao of Physics*, Capra menyatakan bahwa dunia dapat dilihat dari dua sudut pandang (diadik), yang **organistik** dan yang **mekanistik.** Menurutnya, pandangan organistik diajukan oleh mistikus Timur, sedangkan pandangan mekanistik diajukan oleh ilmuan Barat.<sup>111</sup> Dalam dua bukunya selanjutnya, yaitu *The Turning Point*<sup>112</sup> dan *The Web of Life*, Capra mengusulkan tiga sisi fundamental (triadik) yang disebutnya sebagai tiga kriteria yang mencirikan hidupnya suatu sistem, yaitu: *form, matter,* dan *process.*<sup>113</sup> Akhirnya, dalam buku terakhirnya yang berjudul *The Hidden Connections*, Capra menawarkan empat sistem unsur (tetradik), yaitu: **form, matter, process,** dan **meaning.**<sup>114</sup>

1	2	3	4	5	6	7
Al-Qur'an	<i>Zāhir</i>	<i>Tilāwah</i>	<i>Muḥkam</i>	<i>Mā 'arafahu al-'awām</i>	<i>Praktikal</i>	<i>Lugah Tarjamah</i>
	<i>Hadd</i>	<i>Halāl wa Harām</i>	<i>Halāl</i>	<i>Mā 'arafahu al-fāqih</i>	<i>Legal</i>	<i>Lugah Tafsiriyah</i>
			<i>Harām</i>			
	<i>Bāṭin</i>	<i>Ta'wīl</i>	<i>Amṣal</i>	<i>Mā 'arafahu al-'ulamā'</i>	<i>Metaforikal</i>	<i>Lugah Ta'wīliyah</i>
<i>Maṭla'</i>	<i>Al-Qalb</i>	<i>Mutasyābihāt</i>	<i>Mā 'arafahu ar-rāsikhūna fī al-'ilmī</i>	<i>Testimonial</i>	<i>Lugah Qalbiyah</i>	

<sup>110</sup> Faiq Ihsan Anshori, "Hermeneutika Sufistik Isy'ārī", Jurnal *'Ulum al-Qur'an*, No. 01, XX, 2012, hlm. 64.

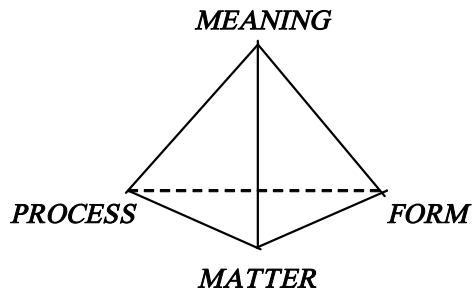
<sup>111</sup> Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (London: Flamingo, 1975), hlm. 11.

<sup>112</sup> Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture* (London: Flamingo, 1982), hlm. 56.

<sup>113</sup> Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter* (London: Flamingo, 1996), hlm. 30.

<sup>114</sup> Fritjof Capra, *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living* (London: Flamingo, 2002), hlm. 12.

Pada bukunya yang keempat tersebut, Capra menemukan adanya komponen keempat dalam realitas kehidupan yang disebutnya sebagai “meaning” sehingga sebetulnya ia menemukan hierarki *materi*, *proses*, *pola*, dan *makna*, yang dalam bahasa yang lebih populer sekarang dirumuskan sebagai hierarki *materi*, *energi*, *informasi*, dan *nilai*, atau hierarki *produk*, *proses*, *program*, dan *prinsip*. Menurut Mahzar, dalam pandangan integralis, setiap sistem integral mempunyai empat subsistem yang mencerminkan empat kategori eksistensial suatu integralitas, yaitu: *materi*, *energi*, *informasi*, dan *nilai-nilai*.<sup>115</sup> Dalam bahasa tradisi filsafat Aristotelian, hal ini sesuai dengan hierarki penyebab-penyebab *material*, *efisien*, *formal*, dan *final*.<sup>116</sup> Capra menggambar model tetradiknya (tetrahedron) seperti berikut:<sup>117</sup>



Gambar 542

<sup>115</sup> Mahzar, “Islam dan Transformasi Sosial-Budaya”, hlm. 54.

<sup>116</sup> Armahedi Mahzar, “Dari Tao Fisika ke Tao Kehidupan: Evolusi Pemikiran Fritjof Capra”, dalam Fritjof Capra, *The Tao of Physics: Menyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur*, terj. Auliyah Ilhamal Hafizh (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. xv.

<sup>117</sup> Capra, *The Hidden Connection*, hlm. 87. Pada gambar diagram di atas, Capra menunjukkan saling berhubungannya perspektif-perspektif tersebut dengan menggambar mereka sebagai sudut-sudut suatu bangunan geometris. Ketiga perspektif pertama membentuk segitiga, sebagaimana kita lihat sebelumnya, perspektif **makna** digambarkan berada di luar bidang segitiga tersebut untuk menunjukkan bahwa ia bukan suatu dimensi dalam baru, sehingga keseluruhan struktur konseptualnya membentuk **limas segitiga (tetrahedron)**. Integrasi keempat perspektif ini berarti mengakui bahwa tiap perspektif memberi sumbangan penting bagi pemahaman mengenai suatu fenomena sosial.



Menurut Mahzar, Capra tidak sampai pada *Causa Prima* atau **Sebab Pertama**, yaitu Tuhan dalam pemikirannya yang mutakhir itu. Dalam perumusan **Integralisme Islam**-nya,<sup>118</sup> Mahzar menyebut unsur kelima ini dengan istilah “sumber”, sehingga pola pentadiknya menjadi: *sumber, nilai, informasi, energi, dan materi*. Filsafat Capra sendiri tentang realitas sebagai kehidupan ini, pada dasarnya dapat dipandang sebagai reformulasi abad ke-21 terhadap Filsafat Proses atau Filsafat Organisme Alfred North Whitehead di paruh pertama abad yang lalu. Filsafat Proses itu kini memang sedang dipopulerkan kembali untuk menjadi paradigma baru sebagai alternatif bagi paradigma mekanistik Cartesian-Newtonian. Lihat tabel ini:

Tabel 182

Dari Tetradik ke Pentadik			
Model	Tetradik		Pentadik
Tokoh	Aristoteles	Fritjof Capra	Armahedi Mahzar
1 <i>(Subjective)</i>	Formal	<i>Form</i>	Informasi ( <i>'Aql</i> )
2 <i>(Objective)</i>	Material	<i>Matter</i>	Materi ( <i>Jasad</i> )
3 <i>(Interobjective)</i>	Efisien	<i>Process</i>	Energi ( <i>Nafs</i> )
4 <i>(Intersubjective)</i>	Final	<i>Meaning</i>	Nilai ( <i>Qalb</i> )
5 ”SUBJEK” DAN ”OBJEK” ABSOLUT			Sumber ( <i>Rūḥ</i> )

Jika pola tetradik Aristoteles dan Fritjof Capra—ia menyebutnya dengan istilah **tetrahedron**—serta pola pentadik Mahzar di atas digunakan untuk membaca Paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon), maka *ḥadārat an-naṣ* dapat dimasukkan ke dalam kategori “form”-nya,

<sup>118</sup> Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Salman, 1983).

*ḥaḍārat al-falsafah* dalam kategori “process”, dan *ḥaḍārat al-'ilm* dalam kategori “matter” dan “meaning”. Sedangkan kategori “sumber”-nya, menurut penulis, adalah pro(f)etik.

Tabel 183

Sumber: Pro(f)etik			
<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>	
<i>Form</i>	<i>Process</i>	<i>Matter</i>	<i>Meaning</i>
<i>Formal</i>	<i>Efisien</i>	<i>Material</i>	<i>Final</i>
<i>Informasi</i>	<i>Energi</i>	<i>Materi</i>	<i>Nilai</i>
<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Natural Science</i>	<i>Social Science</i>
<i>INTERPRETATION</i>	<i>SEMIPERMEABLE</i>	<i>EXPERIENCE</i>	
<i>SUBJECTIVE</i>	<i>INTERSUBJECTIVE</i>	<i>OBJECTIVE</i>	

Jika Teori Tetrahedron ala Fritjof Capra di atas dibaca dengan kacamata trikotomik *ḥaḍārah*, maka tabelnya nampak seperti berikut ini:

Tabel 184

Trikotomik <i>Ḥaḍārah</i>	Fritjof Capra
<i>Ḥaḍārat an-Naṣ</i>	<i>Form</i>
<i>Ḥaḍārat al-Falsafah</i>	<i>Process</i>
<i>Ḥaḍārat al-'Ilm</i>	<i>Matter (Natural Science)</i>
	<i>Meaning (Social Science)</i>

Sebagaimana diungkapkan oleh Lincoln dan Guba, misalnya, paradigma filsafat ilmu di Barat mengalami beberapa tahapan, yaitu: era prapositivisme; era positivisme, dan era pascapositivisme. Sementara itu Noeng Muhadjir<sup>119</sup> menjelaskan empat tahap, yaitu: **positivisme, rasionalisme, fenomenologi, dan realisme metafisik**. Terkait dengan fase fenomenologi, Noeng Muhadjir menyimpulkan bahwa fenomenologi mengakui empat (tetradik) kebenaran empirik, yaitu: **kebenaran empirik sensual (*jasad*), kebenaran empirik logik (*'aql*),**

<sup>119</sup> Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), hlm. 22-30.

kebenaran empirik etik (*nafs*), dan kebenaran empirik transendental (*qalb*).

Kelima, **model pentadik**. Mahzar<sup>120</sup> telah berusaha mengembangkan model *pentadik* ala sufi (tasawuf).<sup>121</sup> Salah satu kelemahan pokok dari model *tetradik* model Wilber di atas, kata Mahzar, adalah bagaimana dia meletakkan semua jenis ilmu itu setara sama lainnya. Untuk dapat menanggulangnya, kita dapat membandingkan model *tetradik* ala Ken Wilber, dengan model *pentadik* **Integralisme Islam** ala Armahedi Mahzar dalam bukunya yang berjudul *Revolusi Integralisme Islam*.<sup>122</sup> Kategori-kategori *objektivitas*, *inter-objektivitas*, *inter-subjektivitas*, dan *subjektivitas* Wilber masing-masingnya bersesuaian dengan kategori-kategori: *materi*, *energi*, *informasi*, dan *nilai-nilai* dalam **Integralisme Islam**. Akan tetapi dalam *Integralisme Islam* mengenal satu kategori lagi, yaitu kategori *sumber*.

Berbeda dengan **Integralisme Universal** *tetradik* ala Ken Wilber, kelima (lima rukun Islam) kategori *Integralisme Islam Pentadik* yang ditawarkan oleh Mahzar tersebut bukan tersusun sejajar, melainkan tersusun sebagai suatu perjenjangan menegak atau hierarkis. Hierarki itu berjenjang dari materi ke sumber, melalui energi, informasi, dan nilai-nilai. Sebenarnya, hierarki kategori integralis ini tidak berbeda dengan perumusan kontemporer bagi hierarki dasar yang secara implisit terstruktur dalam berbagai tradisi pemikiran Islam, terutama ilmu tasawuf. Dalam tradisi tasawuf misalnya, kelima (*pentadik*) kategori

---

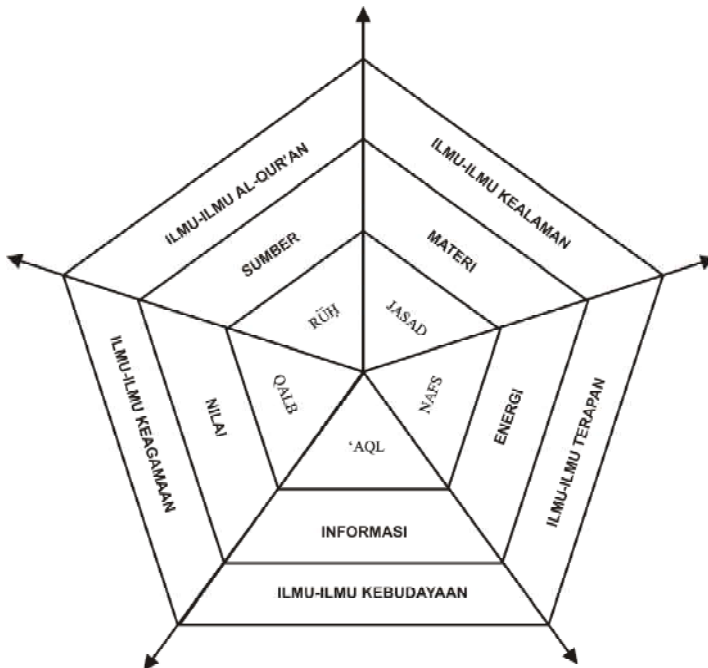
<sup>120</sup> Mahzar dilahirkan di Genteng, Jawa Timur, pada tahun 1943. Dia lulus dari jurusan Fisika ITB pada 1972. Pernah belajar Geofisika di University of Arizona, Tucson, Amerika Serikat pada 1974-1975, dan tamat Program S2 Fisika Sekolah Pasca-Sarjana ITB pada 1984. Kini dia mengajar mata kuliah *Philosophy of Science* di *Islamic College for Advanced Studies*, Jakarta. Tiga bukunya yang terkenal, yang terkait dengan teori integralisme adalah: *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, 1983; *Islam Masa Depan*, 1993; dan *Revolusi Integralisme Islam*, 2004.

<sup>121</sup> Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*, hlm. 210-267.

<sup>122</sup> Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004).

## Bab X: Dari Interkoneksi ke Sistemisasi Ilmu Pengetahuan

itu bersesuaian dengan *jism* atau *jasad* (*materi*), *nafs* (*energi*), *'aql* (*informasi*), *qalb* (*nilai*), dan *ruh* (*sumber*). Kritik Kunto terhadap Mahzar,<sup>123</sup> “Sekalipun ia (Mahzar) mengakui adanya ‘iman’ dan ‘kesadaran Muslim’, tidak urung ia terjatuh dalam **gambaran dunia yang mekanistik**. Ia melihat pribadi (ego) sebagai egosistem yang terjalin dengan struktur alam dan manusia, sebuah jaringan tatanan”. Oleh karena itu, lanjut Kunto,<sup>124</sup> “Kita memerlukan ilmu yang bebas dari teknifikasi dan saintifikasi, serta ilmu yang mampu menghargai nilai-nilai kemanusiaan”. Teori *Integralisme Islam* model *pentadik* dapat dijelaskan dalam gambar berikut ini:

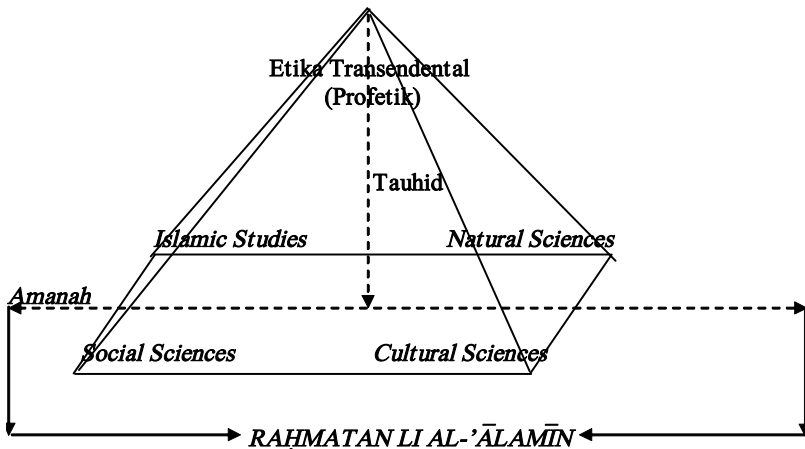


Gambar 543

<sup>123</sup> Kuntowijoyo, “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam”, hlm. 71.

<sup>124</sup> *Ibid.*

Abdul Munir Mul Khan, masih terkait dengan model pentadik ini, juga telah menawarkan model “Piramida”, di mana puncak piramidanya adalah **etika transendental** yang disebutnya dengan istilah *profetik*. Sedangkan keempat sudut sisinya adalah hubungan antara *Islamic Studies* (Kalam, Tafsir, Fikih), *Natural Sciences* (Matematika, Fisika, Biologi, dan Kimia), *Social Sciences* (Sosiologi, Politik, Psikologi, Ekonomi, dan Filsafat), dan *Cultural Sciences*.<sup>125</sup> Lebih lanjut bisa dikembangkan sebuah bangunan kerucut piramida di mana etika transendentalnya dapat diletakkan di puncak atau di dasar kerucut piramida tersebut. Penulis dapat mengilustrasikan model pentadik Piramida ini sebagai berikut:



Gambar 544

Gambar matrik *pentadik* di atas dapat menjelaskan tentang ilmu Islam yang tidak hanya bersifat *rasional empiris* dan objektif belaka, tetapi juga bersifat *intuitif religius*. Hal ini disebabkan karena dalam

<sup>125</sup> Abdul Munir Mul Khan, “Pengembangan Fungsi Kesalihan dalam Ilmu Rekayasa Sosial”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 86-87.

Islam kita mengenal integralitas individu manusia dari tubuh *jasad/jism* ke *ruh*, melalui *nafs*, *'aql*, dan *qalb* yang bersesuaian dengan empirisitas, rasionalitas, dan intuitivitas ilmu Islam. Ketiga karakteristik itu adalah pelengkap dari objektivitas dan religiusitas sains. Oleh sebab itu, Islam tidak hanya mengenal ilmu-ilmu keagamaan yang intisari filosofisnya merupakan paradigma bagi kedua ilmu yang disebutkan terdahulu. Demikianlah lima 'teori model' hubungan antara agama dan ilmu untuk membaca dan menakar paradigma integrasi-interkoneksi, yaitu: pola *monadik* ala Totalisme, pola *diadik* ala Taoisme, pola *triadik* ala Aminisme, pola *tetradik* ala Wilberisme, dan pola *pentadik* ala Mahzarisme. Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, penulis kemudian mencoba mengembangkan paradigma integratif-interkoneksi menuju ke model 'piramida (ruang) keilmuan'.<sup>126</sup>

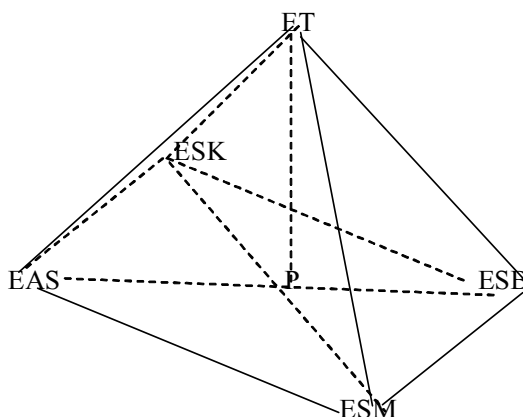
Menurut penulis, perlu ditawarkan model Paradigma **“Piramida (Ruang) Keilmuan”**, yang penulis singkat dengan istilah **Paradigma “AMIN”: PIR[AMI]DA KEILMUA[N]**. Dengan meminjam skema ontologi Pancasila, penulis mencoba merevitalisasi ontologi tersebut dalam konteks integrasi ilmu. Ada enam kerangka eksistensi yang terkandung di dalam ontologi Pancasila, yaitu:<sup>127</sup> 1) ET: Eksistensi Tuhan Yang Maha Esa sebagai Maha Sumber utama eksistensi, sebagai sumber motivasi dan cita kebajikan, sebagai ujung proses teleologis eksistensi kesemestaan; 2) EAS: Eksistensi Alam Semesta; 3) ESM: Esistensi Subjek Manusia; 4) ESB: Eksistensi Sosio Budaya sebagai kreasi, karya dan wahana kehidupan manusia; 5) ESK: Eksistensi Sistem Kenegaraan sebagai perwujudan puncak prestasi manusia (bangsa-bangsa); perwujudan identitas nasional, kemerdekaan, kedaulatan, dan kewibaan nasional; dan 6) P: Pribadi manusia, sebagai eksistensi tunggal, utuh dan unik berada dalam antar hubungan

---

<sup>126</sup> Waryani Fajar Riyanto, *Integralisme Universal* (Yogyakarta: Mahameru Press, 2010), hlm. 10-30.

<sup>127</sup> Mohammad Noor Syam, “Pancasila Sebagai Sistem Filsafat”, dalam *Dialog Manusia, Falsafah, Budaya, dan Pembangunan*, hlm. 82-84.

fungsional dengan semua eksistensi horizontal. Dalam kerangka dan wawasan antar eksistensi yang fungsional dan teleologis ini keberadaan eksistensi horizontal (EAS, ESM, ESB, dan ESK) berkembang demi nilai dan daya gunanya sesuai dengan hukum dan kekuasaan Maha sumber (hukum alam dan hukum moral) yang diciptakan Tuhan (ET) dalam mekanisme sistem kesemestaan. Untuk lebih jelasnya, lihat gambar di bawah ini:

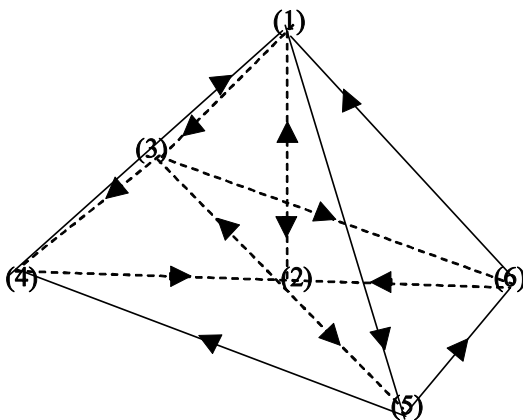


Gambar 545

Berdasarkan model gambar di atas, penulis kemudian mencoba mengembangkannya atau 'memekarkannya' menjadi model **“Piramida (Ruang) Keilmuan”**<sup>128</sup>—bedakan dengan model Piramida “Bidang” Keilmuan, seperti model triple *ḥaḍārāb*, triple *bayānī*, *’irfānī*, dan *burbānī*,

<sup>128</sup> Tentang “Knowledge of Pyramid” dalam bidang manajemen, silahkan lihat misalnya artikel-artikel berikut ini: Yin-Hsun Yung dan Seng-Cho t. Chou, “On Constructing a Knowledge Management Pyramid Model”, *Department of Information Management*, National Taiwan University, 2005, hlm. 1-6; Ernest Sosa, “The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations is the Theory of Knowledge”, hlm. 1-23; Martin Fricke, “The Knowledge Pyramid: A Critique of the DIKW Hierarchy”, *Journal of Information Science*, XX, Tahun 2007, hlm. 1-13.

dan lain-lain; bedakan juga dengan istilah “Struktur Hierarkis Piramidal”<sup>129</sup>—seperti tersebut di bawah ini:



Gambar 546

Berdasarkan gambar di atas, ada enam (heksadik) hubungan yang terbentuk, yang masing-masing disimbolkan oleh angka 1 (titik puncak piramida), 2 (titik bawah tengah piramida), 3 (titik kiri atas piramida), 4 (titik kiri samping piramida), 5 (titik kanan bawah piramida), dan 6 (titik kanan samping piramida). Arah panah-panah di atas menunjukkan **hubungan sirkularistik yang tiada henti**. Panah-panah sirkularistik tersebut ditunjukkan oleh hubungan-hubungan berikut ini, yaitu antara nomor 1, 3, 4-1; 4, 1, 5-4; 1, 5, 6-1; 6, 1, 3-6; 2, 4, 5-2; 5, 6, 2-5; 6, 2, 3-6; dan 3, 4, 2-3. Sedangkan satu panah yang hubungannya bolak-balik ditunjukkan oleh hubungan antara nomor 1 dan 2.

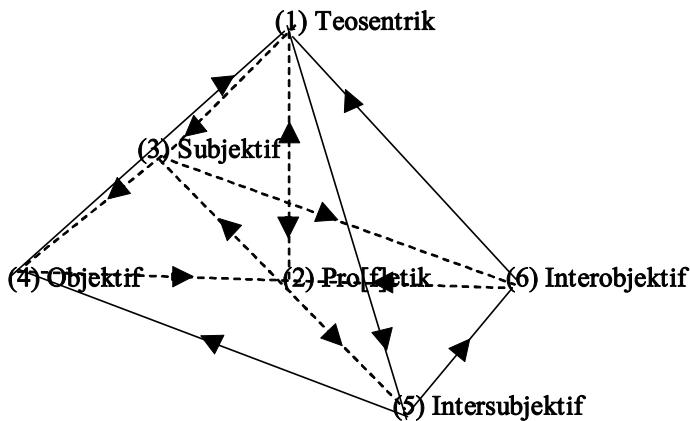
<sup>129</sup> Menurut Mahmud Arif, misalnya, dengan basis *ijtihad* dan *tajdid*, epistemologi pendidikan Islam perlu memadukan secara sinergis-dialektis antara epistemologi *bayānī*, *irfānī*, dan *burhānī* dalam struktur **hierakis piramidal** yang bermatra ayat *kauniyyah* dan ayat *qauliyah*, dalam kerangka humanisasi, liberasi, dan transendensi demi terwujudnya **Pendidikan Islam Transformatif**. Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. vii-viii.



Model monadik—Tauhid—dalam “Piramida (Ruang) Keilmuan” ini disimbolkan oleh nomor 1; model diadiknya disimbolkan oleh garis yang menghubungkan antara nomor 1 dan nomor 2, seperti hubungan diadik antara *transenden* dan *imanan*, *teosentrik* dan *antroposentrik*, *absolutivitas* dan *relativitas*, dan sebagainya; model triadiknya seperti hubungan antara *religion*, *philosophy*, *science*; *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-‘ilm*; *kainūnah*, *sairūrah*, dan *ṣairūrah*, dan lain-lain misalnya, disimbolkan oleh garis-garis yang menghubungkan tiga titik, misalnya antara nomor 1,3, 4; 1, 5, 4; 6, 1, 5; 6, 1, 3; 3, 4, 2; 2, 5, 4; 6, 2, 5; 3, 6, 2, dan sebagainya; hubungan tetradiknya, seperti hubungan antara empat kuadran Wilber (“I”, “We”, “It”, dan “Its”: *Subjective*, *Intersubjective*, *Objective*, dan *Interobjective*); Teori Empat Kausa Aristotle (Kausa Formal, Kausa Material, Kausa Efisien, Kausa Final); dan Teori Empat Sistem Fritjof Capra (*Form*, *Matter*, *Process*, *Meaning*)—dalam perspektif “al-Asfār al-Arba’ah al-‘Aqliyyah”-nya Mullā Ṣadrā, misalnya, hubungan dari nomor 4 ke nomor 1 dapat juga dibaca sebagai “safar min al-khalq ilā al-ḥaqq”, hubungan dari nomor 6 ke nomor 1 juga dapat dibaca sebagai “safar bi al-ḥaqq fi al-ḥaqq”, hubungan dari nomor 1 ke nomor 5 dapat dibaca sebagai “safar min al-ḥaqq ilā al-khalq bi al-ḥaqq”, dan hubungan dari nomor 1 ke nomor 3 dapat dibaca sebagai “safar min al-khalq ilā al-khalq bi al-ḥaqq”—disimbolkan oleh empat titik, yaitu nomor 3, 4, 5, dan 6; model pentadiknya, seperti hubungan pentadik dalam Integralisme Islam Mahzar, yaitu hubungan antara *‘Aql* (Informasi), *Jasad* (Materi), *Nafs* (Energi), *Qalb* (Nilai), dan *Rūb* (Sumber), disimbolkan oleh hubungan antara nomor 1, 3, 4, 5, dan 6.

Penulis kemudian merangkum kelima jenis hubungan di atas (monadik, diadik, triadik, tetradik, dan pentadik) menjadi model heksadik “Piramida (Ruang) Keilmuan”, dengan menambahkan satu pilar lagi, yaitu nomor 2, sebagai titik tengah yang menghubungkan semuanya, titik tengah itulah yang penulis sebut dengan istilah “pro(f)etisasi ilmu-ilmu pengetahuan”. Nomor 1 dapat disimbolkan sebagai dimensi ketuhanan atau teosentrik atau transendensi, yang telah menurunkan

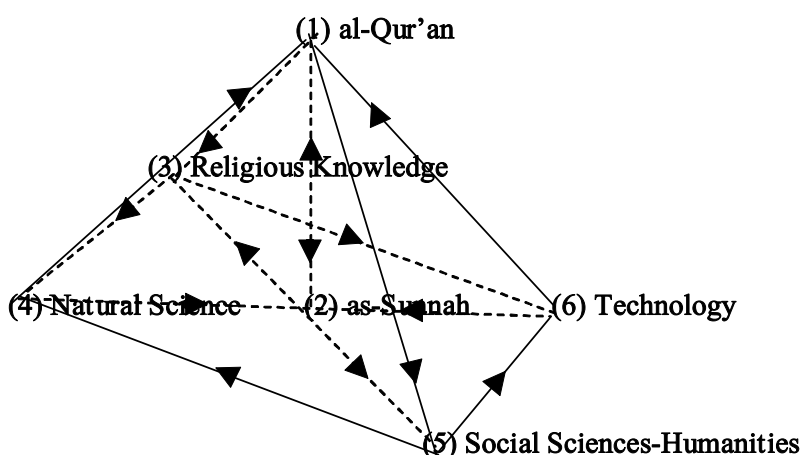
*Risālah* al-Qur'an, yang berada di antara garis nomor 1 dan nomor 2. Nomor 2-nya sendiri dapat disimbolkan sebagai Rasul yang menerima *Risālah* tersebut, yaitu **Prophet** Muhammad (**Pro[f]etik**). Sedangkan keempat titik sudut sebagai alas “Piramida (Ruang) Keilmuan” dapat disimbolkan sebagai empat prinsip, yaitu subjektivitas (*Islamic religious knowledge*)—kluster ke-3 “spider web”—, objektivitas (*natural sciences*)—kluster ke-4 “spider web”—, intersubjektivitas (*social sciences and humanities*)—kluster ke-4 dan ke-5 “spider web”—, & interobjektivitas (*technology*)—kluster ke-5 “spider web”—.



Gambar 547

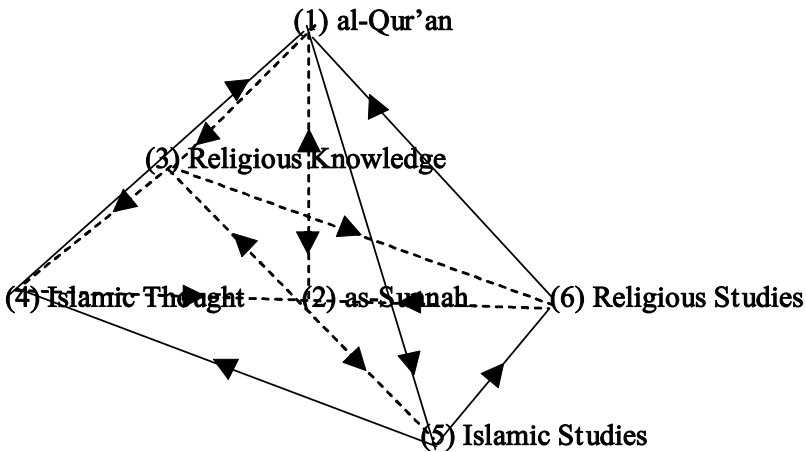
Apabila “Piramida (Ruang) Keilmuan” digunakan sebagai kacamata untuk membaca metafora “Spider Web” (SW) keilmuan di UIN Sunan Kalijaga, maka nomor 1 dapat mewakili pilar al-Qur’an—kluster ke-1 SW—, nomor 2 mewakili pilar as-Sunnah—kluster ke-1 SW—, nomor 3 mewakili pilar *Religious Knowledge*—kluster ke-3 SW—, nomor 4 mewakili pilar *Natural Sciences*—kluster ke-4 SW—, nomor 5 mewakili pilar *Social Sciences and Humanities*—kluster ke-4 dan ke-5 SW—, dan nomor 6 mewakili pilar *Technology*—kluster ke-5 SW—. Sedangkan “Methods” dan “Approaches”-nya—kluster ke-2 SW—, dalam

“Piramida (Ruang) Keilmuan” disimbolkan oleh garis-garis arah anak panah yang menghubungkan antar sudutnya. Apabila dalam model “jaring laba-laba”—**hermeneutis-sirkularistik**—M. Amin Abdullah telah menggunakan istilah “Teoantroposentrik-Integralistik”, maka dalam model “Piramida (Ruang) Keilmuan”—**hierarkhis-sirkularistik**—ini penulis menggunakan istilah “**(T)eoantr(o)posentrik-(P)iramidalistik**”, yang penulis singkat dengan istilah “**ToP**”. Lihat gambar ini:



Gambar 548

Apabila dibaca dengan kaca mata pertautan triadik antara *Religious Knowledge*, *Islamic Thought*, dan *Islamic Studies*, maka gambarnya nampak seperti berikut ini:



Gambar 549

Model “Piramida (Ruang) Keilmuan” sebagaimana termaktub dalam gambar di atas, disebut juga dengan istilah model **Limasan** (kerucut dengan alas segi empat). Model seperti ini (**Limasan** atau **Piramida**) juga disimbolkan oleh arsitektur selubung bagian atap Laboratorium Agama Masjid UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, baik dari tampak luar maupun tampak dalamnya. Dengan kata lain, model “Piramida (Ruang) Keilmuan” ini juga identik dengan bentuk selubung atap Masjid UIN Sunan Kalijaga, yang mengadopsi bentuk ‘sistem’ **Limasan** yang lugas atau polos, sederhana, apa adanya, **yang berorientasi ke atas sampai yang tak terhingga**.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> M. Amin Abdullah, “Arsitektur Masjid UIN Sunan Kalijaga: Titik Temu **Keislaman, Lokalitas, dan Modernitas**”, dalam *Membangun Perguruan Tinggi Islam: Unggul dan Berkemuka (Pengalaman UIN Sunan Kalijaga)* (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 107-111.

## B. Dari Paradigma Interkoneksi ke Paradigma Sistemisasi

Istilah 'interkoneksi' dalam paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi adalah subsistem dari cara berpikir sistemik (Filsafat Sistem). Cara berpikir sistemik adalah cara berpikir di era postmodern seperti saat ini. Nalar pra modern adalah atomistik, nalar modern adalah holistik, sedangkan nalar postmodern adalah integralistik-sistemik. Dalam artikelnya yang berjudul: "*Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius*", Amin memberikan tiga (3) ciri atau struktur fundamental pemikiran post-modernisme, yaitu: 1) *deconstructionism*; 2) *relativism*; dan 3) *pluralism*.<sup>131</sup> Dekonstruksi, misalnya, sebagai salah satu ciri postmodernisme, adalah strategi untuk memeriksa sejauh mana struktur-struktur yang terbentuk hendak dimapankan batas-batasnya dan ditunggalkan pengertiannya, yakni melalui pembalikan hierarki oposisi biner secara terus menerus.<sup>132</sup> Penulis sendiri kemudian mencoba untuk mentabulasikan tiga kategori postmodernisme tersebut dalam tabel berikut ini:

---

<sup>131</sup> M. Amin Abdullah, "Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", *al-Jami'ah*, No. 53, Tahun 1993, hlm. 112. Amin secara ijthadi mengambil ketiga struktur fundamental alur pemikiran postmodernisme dari dua buku berikut ini, yaitu: Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam*, terj. M. Sirozi (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 27, dan hlm. 271-299; dan Ernest Gellner, *Postmodernisme, Reason and Religion* (New York: Routledge, 1992), hlm. 24.

<sup>132</sup> Ahmad Sahal, "Kemudian Dimanakah Emansipasi? Tentang Teori Kritis, Genealogi, dan Dekonstruksi", dalam *Jurnal Kebudayaan Kalam*, Edisi I, Jakarta 1994, hlm. 21; Medhy Aginta Hidayat, *Menggugat Modernisme: Mengenali Rentang Pemikiran Postmodernisme Jean Baudrillard* (Yogyakarta: Jalasutra, 2012), hlm, 50.

Tabel 185

<i>Pre Modern</i>	<i>Modern</i>	<i>Postmodern</i>	<i>Three Characteristic of Postmodernism</i>
	<b>Oposisi Biner</b>	<b>Integrasi Biner</b>	<i>Deconstructionism</i>
	<i>Universalism-Particularism</i>	<i>Interconnectedness, Inter-relatedness</i>	
	<i>Transcendent-Immanent</i>		
	<i>Perennialism-Historicism</i>		
	<b>Grand Theory (Great Tradition)</b>	<b>Little Theory (Little Tradition)</b>	
	<i>Normal Science</i>	<i>Revolutionary Science</i>	
	Thomas S. Kuhn		
	<i>Absolutisme-Relativism</i>	<i>Relatively Absolut (Sayyed Hossein Nasr)</i>	<i>Relativism</i>
	<i>Subjectivism-Objectivism</i>	<i>Intersubjective Testability (Ian. G. Barbour)</i>	
	Positivistik	Postpositivistik	
	<i>Value-Neutral</i>	<i>Value-Laden</i>	
<b>Monodisipliner</b>	<b>Antardisipliner</b>	<b>Interdisipliner</b>	<i>Pluralism</i>
	<i>Think Globally</i>	<i>Act Locally</i>	
	<b>NORMATIVITAS-HISTORISITAS</b>	<b>INTEGRASI-INTERKONEKSI</b>	M. Amin Abdullah
<b>Monadik</b>	<b>Diadik</b>	<b>Triadik</b>	

Memasuki rentang tahun 1980-an, tema *postmodernisme* mulai mendapat perhatian yang lebih serius. Upaya membangun kerangka teoritis terhadap tema ini terutama berlangsung dalam lapangan filsafat. Dalam bidang filsafat, istilah *postmodernisme* kerap dipergunakan dengan acuan yang sangat beragam. Walaupun karya *masterpiece* Jean-Francois Lyotard, *The Postmodernism Condition: A Report on Knowledge*, tahun 1984, tetap menjadi acuan kunci, namun banyak kalangan mengkaitkan istilah ini dengan teori “Dekonstruksi” Derrida, “Semiologi” Barthes, “Semiotika” Eco, “Post-Structuralism” Foucault, “Hermeneutika” Gadamer, sampai kepada pemikiran “Filsafat Organisme” atau “Filsafat Proses” Whitehead dan “Holistisisme” Fritjof Capra.<sup>133</sup>

<sup>133</sup> *Ibid.*, hlm. 44.

Sementara itu, Julia I. Suryakusuma, misalnya, menyusun sebuah sistematika perbandingan paradigma **modernisme** dan **postmodernisme** dalam wilayah-wilayah kehidupan sebagai berikut:<sup>134</sup>

Tabel 186

Modernisme	Postmodernisme
Dalam Politik	
Totalitarian	Demokratis
Dalam Ekonomi	
Sentralisasi	Desentralisasi
Dalam Masyarakat	
Industrial	Pasca-Industrial
Proletariat	Kognitariat
Dalam Kebudayaan	
Kemurnian	<i>Double Coding</i>
Elitisme	Massa
Objektivisme	Naturalisme
Dalam Estetika	
Estetika Newtonian	Estetika <i>Big-Bang</i>
<i>Top-Down</i>	Terintegrasi
Ahistoris	Historis
Dalam Filsafat	
Monisme	Pluralisme
Materialisme	Semiotik
Utopia	Heterotopia
Dalam Media	
Dunia Cetak	Elektornika
Berubah Cepat	Mengubah Dunia
Dalam Ilmu	
Mekanistik	Mengorganisasi
Linier	Non-Linier
Deterministik	Indeterministik
Mekanika Newton	Mekanika Kuantum
Dalam Agama	
Atheisme	Panentheisme
Tuhan telah mati	Spiritualisme Kreatif
Patriarkis	Pasca-Patriarkis
Dalam Pandangan Hidup ( <i>Way of Life</i> )	
Antroposentris	Kosmologis
Hierarkis	Heterarkis
Terpisah ( <i>Diferensiasi</i> )	Berkaitan ( <i>Interkoneksi</i> )
Mekanistik	Ekologis
Reduktif ATOMISTIK	Non-Reduktif HOLISTIK ↓ INTEGRALISTIK ↓ SISTEMIK

<sup>134</sup> Julia I. Suryakusuma, “Pascamodernisme dan Feminisme: Les Liaisons Dangereuses”, dalam *Majalah Horison*, No. 2, Jakarta, 1994, hlm. 47.

## 1. Dari Atomistik ke Holistik

Berdasarkan tabel di atas, dalam zona postmodern, nalar 'sistemik' bisa kita letakkan sebagai kelanjutan dari nalar 'integralistik', nalar 'integralistik' adalah kelanjutan dari nalar 'holistik', dan nalar 'holistik' sendiri adalah penyempurna dari nalar 'atomistik' di era modern, apalagi era pra modern. Nalar sistemik dengan demikian menghendaki cara berpikir yang saling berkaitan, bukan terpisah, bukan nalar hierarkis, tetapi nalar heterarkis, bukan nalar mekanistik, tetapi nalar organis, dan sebagainya. Untuk lebih jelasnya perlu dibahas tahapan nalar-nalar tersebut, yaitu dari atomistik ke holistik, ke integralistik (interkoneksi), dan akhirnya ke sistemik. Dalam bukunya yang berjudul *The Third Wave* alias *Gelombang Ketiga*, Alvin Toffler, sebagaimana dikutip oleh Mahzar,<sup>135</sup> telah menafsirkan krisis masyarakat industri sebagai suatu gejala datangnya peradaban baru yang dilambangkannya sebagai "gelombang ketiga". Secara umum sejarah kehidupan manusia (*human history*) dibagi menjadi "tiga gelombang". Gelombang *pertama* adalah dari masyarakat pemburu yang nomad menuju masyarakat agrikultur (*from hunter-gatherer to agricultural societies*), gelombang *kedua* adalah dari masyarakat agrikultur menuju masyarakat industri (*from agricultural to industrial ones*). Sedangkan gelombang *ketiga* adalah dari masyarakat industri menuju masyarakat post-industri. Periode ketiga inilah yang oleh Alvin Toffler disebut dengan *information society*, *information age*, dan juga *post-industrial area*.<sup>136</sup> Dalam kacamata Francis Fukuyama, pada "gelombang ketiga" ini mengalami *great disruption* (goncangan luar biasa) di tengah-tengah masyarakat yang disebabkan oleh gangguan serius terhadap nilai-nilai sosial yang dianut oleh

---

<sup>135</sup> Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 143-147; "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 27; *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 70.

<sup>136</sup> Alvin Toffler, *The Third Wave* (New York: William Morrow, 1980), hlm. 24.



masyarakat.<sup>137</sup> Sementara itu dalam perspektif ilmu sejarah agama-agama,<sup>138</sup> “gelombang ketiga” ini disebut dengan istilah fase *global*.<sup>139</sup>

**Holisme** Toffler ternyata belum cukup holistik karena juga meninggalkan dimensi transendental (spiritual) dan meta-fisik. Sehingga sebagai tawarannya, filsafat Islam memunculkan **filsafat integralisme** (*wihdah al-wujūd*)—bukan filsafat dikotomisme—yang lebih menyeluruh dibandingkan dengan holismenya Toffler. Terkait dengan tawaran filsafat integralisme dalam perspektif filsafat Islam tersebut, Armahedi Mahzar, misalnya, pada tahun 1983 menulis buku yang berjudul ***Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam***.<sup>140</sup> Kurang lebih 20 tahun kemudian, yaitu 2004, Mahzar kembali menyempurnakan konsepnya tersebut dalam bukunya yang berjudul ***Revolusi Integralisme Islam***.<sup>141</sup> Dikotomi yang terjadi antara struktur ilmu-ilmu agama, di

<sup>137</sup> Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order* (New York: The Free Press, 1999), hlm. 3-5.

<sup>138</sup> Menurut Keith Ward, ada empat fase studi terhadap fenomena agama, yaitu: *local (oral)*, *canonical (written)*, *critical (research)*, dan *global (technology)*. Keith Ward, *The Case for Religion* (ttp.: Oxford Press, 2004), hlm. 45.

<sup>139</sup> Era global(isasi) ditandai dengan dunia tanpa batas yang dipelopori oleh revolusi IT (*Information Technology*). Menurut James H. Hittelman, globalisasi adalah: “*a historical transformation, extending and accelerating interactions across time and space with profound implication, extending in terms of changing power relations, as well as for the capacity of a community to determine its own fate*”. James H. Hittelman, “The Future of Globalization”, dalam *Institute Kajian Malaysia dan Antarbangsa*, Malaysia, 10 Agustus, 1999, hlm. 7. Adapun menurut al-Jābirī, globalisasi adalah, “*a worldview system or trend that encompass finance, marketing international exchanges and communications, politics and ideology*”. Al-Jābirī, “Contemporary Arab Views on Globalization”, <http://www.geocities.com/globalization>, 14 Desember 2001. Dengan demikian, maka studi Islam harus menyesuaikan dengan konteks global. Studi Islam dalam konteks global adalah pendekatan integratif yang berarti, “*which has sought to combine elements of indigenous knowledge traditions in one another development framework*”. Andrew Jamison, “Globalization and the Revival of Traditional Knowledge,” dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization and Social Change* (London: Routledge, 2000), hlm. 84.

<sup>140</sup> Lihat, Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983).

<sup>141</sup> Lihat, Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004).

satu pihak, dan struktur ilmu-ilmu umum, di pihak lain telah menimbulkan berbagai masalah keilmuan yang merugikan. Terjadinya penolakan terhadap keabsahan ilmiah dari keduanya seringkali terjadi. Oleh karena itu perlu sekali dicari jalan untuk menjembatani dan mengintegrasikan berbagai aspek keilmuan tersebut dalam suatu pandangan yang holistik-integral di dalam ide kesatuan transenden.<sup>142</sup> Dengan kata lain, Toffler menyebutkan bahwa filsafat dasar atau supra-ideologi peradaban “gelombang ketiga” sebagai **holisme** atau **serba utuhan**.

Supra-ideologi ialah filsafat dasar yang melandasi berbagai ideologi dan ilmu pengetahuan pada suatu peradaban. Peradaban pertanian mempunyai pandangan mengenai alam yang **organistik** di mana alam dilihat sebagai makhluk hidup maha raksasa. Sedangkan peradaban industri mempunyai pandangan alam yang **mekanistik** di mana alam semesta dilihat sebagai mesin maha raksasa. Sementara itu revolusi holistik dalam filsafat modern di awal abad kedua puluh (ke-20) mengaung terus secara pasti mempengaruhi bidang-bidang ilmu pengetahuan lainnya dalam pandangan yang kini dikenal dalam abad ke-21 di era postmodern dengan pendekatan **sistemik**<sup>143</sup> atau pendekatan *serba tatanan*. Pendekatan **sistemik** ini merupakan salah satu sendi dasar untuk supra-ideologi peradaban “gelombang ketiga” menggantikan pendekatan atomistik supra-ideologi peradaban industrial mengenai struktur alam semesta.

Holisme Toffler ternyata belum cukup holistik atau menyeluruh karena meninggalkan dimensi transendental dan meta-fisik seperti

---

<sup>142</sup> Mahzar, *Integralisme*, hlm. 146.

<sup>143</sup> Istilah *sistem* berasal dari bahasa Yunani *systema* yang mempunyai beberapa arti, yaitu: *Pertama*, suatu keseluruhan yang tersusun dari sekian banyak bagian (*whole compounded of several parts*); Tatang M. Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem* (Jakarta: Penerbit Rajawali, 1984), hlm. 1. *Kedua*, hubungan yang berlangsung di antara satuan-satuan atau komponen-komponen secara teratur (*an organized, functioning relationship among units or component*). Elias M. Awad, *System Analysis and Design* (Illionis: Homewood, 1979), hlm. 4. Jadi, dengan kata lain istilah *systema* itu berarti mengandung arti *sejumlah bagian atau komponen yang saling berhubungan secara teratur dan merupakan satu keseluruhan*.

halnya supra-ideologi atomistik peradaban industri. Jika Barat telah menawarkan teori Holistik, maka peradaban Islam di awal abad ke-21 ini, menurut penulis, telah menawarkan pandangan yang lebih komprehensif, sebagai peradaban “gelombang keempat”, yang disebut dengan **Integralisme**. Perhatikan tabel di bawah ini:

Tabel 187

No	Gelombang Peradaban	Peradaban	Paradigma	Tanda Buku (Studi-studi Keislaman)
1	I	<i>Hunter-Gatherer Agricultural Societies</i>	Atomistik-Organistik	Pra 1980-an
2	II	<i>Industrial</i>	Mekanistik	
3	III	<i>Post-Industry</i>	Holistik	
4	IV	<i>Media</i>	Integralistik (Integralistik, Integralisme, Integratif, Integrasi),	1983 Armahedi Mahzar, <i>Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam</i> (Bandung: Pustaka, 1983)
ZONA BERMUNCULANNYA PARADIGMA “INTEGRASI” ILMU DENGAN WUJUD KONGKRITNYA BERUPA TRANSFORMASI DARI IAIN (INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI) KE UIN (UNIVERSITAS ISLAM NEGERI) DI INDONESIA. MISALNYA, UIN JAKARTA (2002) DAN UIN YOGYAKARTA (2004).				
5	V	Internet	<u>Sistemik</u>	2008 Jasser Auda, <i>Maqāsid asy-Syari’ah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach</i> (London: The International Institute of Islamic Law, 2008)

Berdasarkan tabel di atas, dua tingkat yang pertama, yaitu *berburu* dan *bertani* dalam bahasa agama Hindu, *Hunter-Gatherer* dan *Agricultural* dalam bahasa Alvin Toffler, identik dengan istilah *prateknik* dan

*prototeknik* dalam bahasa *Gaia*.<sup>144</sup> Sedangkan dasar ontologis konsep *Gaia* ini identik dengan filsafat mistik Hindu tradisional tentang ‘Atman-Brahman (Yuga)’.

Tabel 188

No	Evolusi Sistem Biologi	Evolusi Superorganisme Gaia	Evolusi Sistem Integral Teknologi	Evolusi Superorganisme Peradaban	Fungsi Analogi Organisme	Yuga
1	Prebiotik	Geosfera	Organik [Tangan/Kaki]	Prateknik [Tribal]	Sel Tulang	Satya yuga
2	Uniseluler	Mikrobiosfera	Periorganik [Perkakas]	Prototeknik [Rural]	Sel Darah	Treta yuga
3	Tanaman	Fitosfera	Paraorganik [Pesawat]	Eoteknik [Urban]	Paru-paru	Dwapara yuga
4	Hewan	Zoosfera	Semiorganik [Mesin]	Paleoteknik [Nasional]	Jantung	Kali yuga
5	Manusia	Antroposfera	Superorganik [Media]	Neoteknik [Regional]	Sel Urat	
6	Teknologi	Teknosfera	Megaorganik [Komputer]	Megeteknik [Global]	Sel Saraf	
7	Peradaban	Ideosfera	Metaorganik [Internet]	Metateknik [Universal]	Ruh	

Dalam perspektif ilmu-ilmu keislaman, misalnya, paradigma holistik nampak jelas dalam pergeseran paradigma tafsir al-Qur’an, dari

<sup>144</sup> James Lovestock, seorang pakar kimia atmosfera, mengajukan hipotesa *Gaia* yang mengatakan bahwa bumi dan seluruh penghuninya bersama selubung gas yang melingkupinya dalam satu kesatuan membentuk suatu organisme raksasa. J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (tp.: Ark, 1984), hlm. 56; Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 178-181. Dalam ajaran agama Hindu, **Yuga** (Dewanagari: युग) atau **1 Mahayuga** adalah suatu siklus perkembangan zaman yang terjadi di muka bumi, yang terbagi menjadi empat zaman, yaitu Satyayuga atau Kerta Yuga, Tretayuga, Dwaparayuga, dan Kaliyuga. Menurut ajaran Hindu, keempat zaman tersebut membentuk suatu siklus, sama seperti siklus empat musim. Siklus tersebut diawali dengan Satyayuga, menuju Kaliyuga. Setelah Kaliyuga berakhir, dimulailah Satyayuga yang baru. Perubahan zaman dari Satyayuga (zaman keemasan) menuju Kaliyuga (zaman kegelapan) merupakan kenyataan bahwa ajaran kebenaran dan kesadaran sebagai umat beragama lambat laun akan berkurang, seiring bertambahnya umat manusia dan perubahan zaman. Dimana pada akhirnya manusia akan merasa bahwa di suatu masa yang sudah tua, ketika bumi renta, ketika kerusakan moral dan pergeseran budaya sudah bertambah parah, maka sudah saatnya untuk kiamat. Wikipedia.

atomistik ke holistik, atau dari *atomistic approach* ke ***holistic approach***. Adalah Fazlur Rahman, yang disebut oleh Khoiruddin Nasution dalam disertasinya, seorang pemikir Islam yang menggunakan metode holistik dalam penafsiran al-Qur'an. Metode holistik lebih menekankan pada upaya menemukan ruh (spirit) atau prinsip-prinsip umum al-Qur'an secara keseluruhan. Karenanya, dalam metode **holistik (tematik)**, seluruh al-Qur'an harus dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh dan menyeluruh.<sup>145</sup> Metode holistik ini dapat dikembangkan atau 'dimekarkan' ke arah metode integralistik, bahkan ke metode sistemik.

## 2. Dari Holistik ke Integralistik

Pada tahun 1970-an, para pemuda Amerika berbondong-bondong memasuki daerah-daerah pedalaman. Hal ini terjadi karena krisis eksistensi diri yang disebabkan oleh serangan gaya hidup modern. Mereka meninggalkan kehidupan mewah mereka dan bergabung dengan suku-suku pedalaman. Mereka tinggal di pedalaman bersama komune-komune pedalaman tersebut. Sekilas memang terasa aneh, karena secara ekonomi mereka telah menempati pada posisi yang mapan, tidak kekurangan harta benda yang bisa menjamin kelangsungan hidup mereka. Namun orang akan mengerti dan memahami fenomena tersebut setelah mengetahui apa sebenarnya yang mereka inginkan.

Kehidupan modern yang terlalu mengunggulkan akal dan menjadikannya raja membuat pemuda-pemuda ini terasa kering dan terasing, bahkan dengan diri mereka sendiri. Mereka melihat ada satu bagian kehidupan ini yang hilang, sehingga kehidupan mereka terasa parsial. Sesuatu yang hilang tersebut mereka temukan di masyarakat pedalaman, masyarakat tradisional. Yang mereka cari adalah spiritualitas yang membawa kesejukan dalam kehidupan mereka. Spiritualitas inilah

---

<sup>145</sup> Khoiruddin Nasution, "Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana, 2001), hlm. 389.

yang hilang dalam kehidupan Barat modern, diakibatkan oleh pandangan **saintifik positivistik**.

Setelah bermukim beberapa lama di pedalaman bersama suku-suku Indian tersebut, para pemuda ini ternyata tidak hanya sekedar menemukan spiritualitas, dimensi yang hilang dalam kehidupan Barat modern, tetapi dengan spiritualitas ini pula mereka justru menemukan suatu pandangan yang lebih menyeluruh terhadap realitas. Di sini mereka mendapatkan kesadaran akan kemenyeluruhan atau sering disebut **holon** yang kemudian dikenal dengan **holisme**. Mereka kemudian membuat gerakan yang mereka sebut gerakan pasca-modernisasi (post-modernisme). Berbeda dengan gerakan mereka sebelumnya yang meninggalkan modernitas dan masuk ke pedalaman, gerakan mereka kali ini justru mensintesakan yang tradisional dengan yang modern. Secara **aksiologi**, **holisme** dibangun oleh para **pecinta lingkungan (Biologi)**.<sup>146</sup> Secara **epistemologis** dibangun oleh para **psikolog (Psikologi)** yang memasukan pengalaman mistik sebagai salah satu cara memperoleh pengetahuan.<sup>147</sup> Sementara pada ranah **ontologi**

---

<sup>146</sup> Mahzar, *Islam Masa Depan*, hlm. 125. **Holisme** dibidang aksiologi dipelopori oleh environmentalis atau pecinta lingkungan hidup. Berontak terhadap pemerkosaan bumi oleh teknologi yang antroposentris, mereka mempertanyakan keabsahan aksiologis humanisme. Bersenjatakan pengetahuan mengenai kesimbangan ekologis dan salingbergantungan semua jenis makhluk hidup bukan manusia. Etika humanis harus diperluas menjadi etika lingkungan yang lebih menyeluruh yang mencakup seluruh makhluk hidup. Untuk memperkuat dasar ilmiah etika holistik itu, James Lovestock, seorang pakar kimia atmosfera, mengajukan hipotesa **Gaia** yang mengatakan bahwa bumi dan seluruh penghuninya bersama selubung gas yang melingkupinya dalam satu kesatuan membentuk suatu organisme raksasa. J.E. Lovestock, *Gaia: a New Look at Life on Earth* (ttp.: Ark, 1984), hlm. 12.

<sup>147</sup> Holisme di bidang epistemologi dipelopori oleh para psikolog yang mulai mempelajari pengalaman-pengalaman luar biasa, baik yang dialami melalui rangsangan kimiawi holiesinogenik ataupun melalui teknik meditasi tradisi mistik Timur. Mereka mendapatkan kesadaran rasiona hanyalah satu bentuk kesadaran yang menggunakan otak kiri, sedangkan kesadaran intuitif adalah bentuk lain yang menggunakan aotak kanan juga sama pentingnya. Ini misalnya diajukan oleh Robert Ornstein. Robert E. Ornstein, *The Psychology of Consciousness* (ttp.: Pelican, 1972), hlm. 9. Rekannya, Charles Tart memperluas wawasan ini dengan wawasannya tentang “tingkat kesadaran lain” atau “altered

dibangun oleh **fisikawan (Fisika)** Fritjof Capra yang mengatakan bahwa ada kesejajaran antara partikel material dengan kesadaran mistis Timur.<sup>148</sup>

Tabel 189

Paradigma Holistik			
No	Dimensi	Keilmuan	Model
1	Ontologi	Fisika	Fisika Kuantum dan Teori Relativitas
2	Epistemologi	Psikologi	Psikologi Transpersonal
3	Aksiologi	Biologi (Ekologi)	Gaia

Setelah mengamati pandangan *holisme* tersebut, Armahedi Mahzar, seorang teknosof menyimpulkan bahwa sebenarnya umat Islam tidak perlu untuk meninggalkan dunia mereka dan beralih mencari dunia lain di pedalaman sebagaimana yang telah dilakukan oleh pemuda-pemuda Barat, karena Islam sendiri telah memiliki konsep kesatupadu-

---

states of consciousness” di mana kesadaran rasional sehari-hari hanyalah satu tingkat kesadaran di antara tingkat-tingkat kesadaran lainnya. Mereka dan rekan-rekannya kemudian mengembangkan psikologi transpersonal yang mengoreksi psikologi humanistik. Dengan lahirnya **psikologi transpersonal** ini terbongkarlah epistemologi rasionalisme. Charles Tart (ed.), *Transpersonal Psychologies* (ttp.: Harper & Row, 1975), hlm. 23.

<sup>148</sup> Holisme di bidang ontologi justru diawali oleh seorang fisikawan yang meneliti struktur terkecil materi. Fritjof Capra dalam bukunya “The Tao of Physics”, yang diterbitkan pada pertengahan tahun 1970-an, menunjukkan adanya kesejajaran antara struktur materi yang ditemukan oleh fisika partikel dengan struktur kesadaran yang ditemukan oleh mistikus dari berbagai tradisi keagamaan di Timur. Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (New York: Bantam Book, 1976), hlm. 17. David Bohm kemudian dalam bukunya yang lebih canggih menunjukkan bahwa fisika modern, teori relativitas dan teori kuantum, menyarankan adanya apa yang disebutnya sebagai “implicate order”, suatu “tata tersirat” di balik “explicit order” atau “tata tersurat”, yaitu alam material. Kedua orde ini membentuk suatu kesatuan realitas, yang disebutnya sebagai “**holo-movement**”, yang diketahui secara langsung oleh para mistikus. David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* (ttp.: Ark, 1984), hlm. 23.

an<sup>149</sup>—dalam konteks Indonesia, untuk menandai datangnya gelombang *keempat*, yaitu “integralistik”, muncullah trilogi buku Mahzar, yaitu: pada tahun 1983 ia menulis buku yang berjudul “**Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam**”; tahun 1993 bukunya yang berjudul “Islam Masa Depan”; dan dilanjutkan bukunya pada tahun 2004 yang berjudul “Revolusi **Integralisme Islam**”—. Konsepsi kesatuan dalam tradisi filsafat Islam disebut dengan istilah *wihdah*, di mana jika Ibn ‘Arabi menyebutnya dengan istilah *wihdah al-wujūd*,<sup>150</sup> maka al-Gazālī dengan sebutan *wihdah asy-syuhūd*.<sup>151</sup> Di sini Mahzar menawarkan apa yang disebutnya sebagai **Hikmah al-Wahdatiyyah (Filsafat Integral)**—bandingkan dengan konsep *Hikmah al-Masyā’iyah*-nya (Filsafat Peripatetik) Ibn Sina, *Hikmah al-Isyrāqiyyah*-nya (Filsafat Iluminatif) Suhrawardi, dan *Hikmah al-Muta’āliyah*-nya (Filsafat Transendental) Mullā Ṣadrā—. Inti dari konsep Filsafat Integral adalah pandangan **bahwa yang mutlak dan yang nisbi tersusun menjadi suatu kesatuan berjenjang**.<sup>152</sup> Yang dimaksud dengan *wihdah al wujud* dalam buku ini bukanlah menyatunya Tuhan dan manusia, tetapi ter-integrasinya dimensi teosentrik dan antroposentrik (teoantroposentrik-integralistik). Lihat gambar ini:

---

<sup>149</sup> Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 103; “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi” dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 34; *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 78.

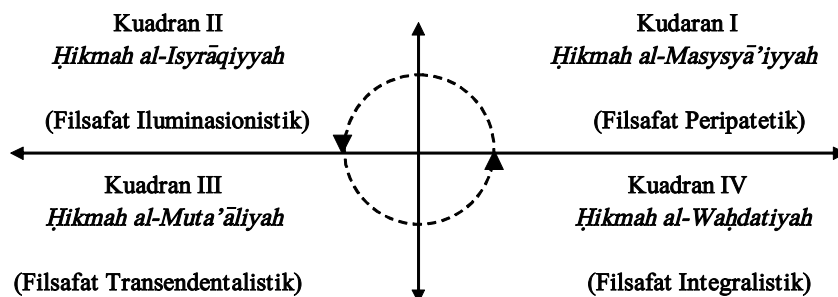
<sup>150</sup> Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 34; *Futūḥāt al-Makīyyah*, hlm. 67.

<sup>151</sup> Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Gazālī: Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 139.

<sup>152</sup> Mahzar, *Islam Masa Depan*, hlm. 127.



## Integrasi-Interkoneksi Keilmuan



Gambar 550 dan 551

Dalam perspektif ilmu-ilmu keislaman, aksiologi kongkrit paradigma integralistik ini nampak jelas ketika bermunculannya paradigma akademik-integralistik dengan berbagai variannya, di Universitas-Universitas Islam Negeri di Indonesia, yang dimulai pada tahun 2002 hingga saat ini. Secara umum, paradigma integrasi (ilmu) dapat dibedakan menjadi tiga tipe: *pertama*, **integrasi-integratif**, paradigma ini mengandaikan bahwa sumber ilmu adalah satu (Tuhan) sehingga seluruh ilmu dimasukkan ke dalam satu kotak. Sumber-sumber lain yakni indera, akal, dan intuisi sebagai penunjang. Wahyu menjadi sumber etis, estetis, dan logis, wahyu (Tuhan) menempati hierarki tertinggi di atas sumber lain; *kedua*, **integrasi-integralistik**, yaitu Tuhan dipandang sebagai sumber segala sumber ilmu, sehingga sumber lain sebagai bagian dari-Nya; *ketiga*, **integrasi-dialogis**, adalah paradigma terbuka yang menghormati eksistensi jenis ilmu yang ada. Ilmu dapat bersumber dari agama dan ilmu sekuler yang diasumsikan dapat saling bertemu dan mengisi secara konstruktif.<sup>153</sup> Misalnya, UIN Jakarta memilih istilah paradigma **Integrasi-Dialogis**,<sup>154</sup> UIN Yogya-

<sup>153</sup> Arif Budi Raharjo, "Gerakan Keilmuan Islam Modern di Indonesia: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan *Worldview* Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam", *Disertasi* (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2011), hlm. 17.

<sup>154</sup> Kusmana (ed.), *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset* (Jakarta: PPIM dan UIN Jakarta Press, 2000), hlm. 49.

karta menggunakan istilah paradigma **Integrasi-Interkoneksi (I-kon)**,<sup>155</sup> Kuntowijoyo menggunakan istilah **Teoantroposentrik-Integralistik**,<sup>156</sup> dan lain sebagainya. Tahap selanjutnya, **setelah paradigma integralistik adalah paradigma sistemik**. Untuk mengetahui perbedaan tentang indikator-indikator dalam ketiga paradigma tersebut di atas (paradigma **atomistik**, **holistik**, dan **integralistik**), ditambah dengan satu paradigma **sistemik**, perhatikan tabel berikut ini:

**Tabel 190**

No	Paradigma	Pendekatan	Metode	Part-Whole	Sifat	Kajian
1	Atomistik	<i>Atomistic Approach</i>	<i>Deductive</i>	<i>Part</i>	Parsialistik	Mono-References
2	Holistik	<i>Holistic Approach</i>	<i>Inductive</i>	<i>From Part to Part</i>	Tematik	<i>Cross-References</i>
3	Integralistik	<i>Integralistic Approach</i>	<i>Deductive-Inductive</i>	<i>From Part to Whole</i>	Dialektik	<i>Cross-Disciplinery</i>
4	<u>Sistemik</u>	<u><i>Systemic Approach</i></u>	<u><i>Deductive-Inductive-Abductive</i></u>	<u><i>From Whole to Whole</i></u>	<u>Sirkularistik</u>	<u><i>Systemic-Discipliner</i></u>

### 3. Dari Filsafat Integrasi ke Filsafat Sistem

#### a. Filsafat Sistem dalam Studi Ilmu Alam dan Sosial

Nalar 'sistem' berasal dari tradisi *natural sciences*, terutama ilmu Biologi, kemudian berkembang ke tradisi *social sciences*, terutama ilmu sosiologi, baru kemudian 'diadopsi' oleh ilmu-ilmu keagamaan Islam. Urut-urutan seperti ini identik dalam bahasa agama yang disebut dengan istilah *kauniyyah (āfāq)*, *nafsiyyah (anfusihi)*, dan *qauliyah (ḥaqq)*.<sup>157</sup> Menurut Strauss, misalnya, pada dasarnya klasifikasi sosial (*culture*) berasal dari kategori-kategori ilmu alam (*nature*). Di sini Strauss membalik

<sup>155</sup> Tim, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Suka Press, 2004).

<sup>156</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 23.

<sup>157</sup> Q.S. al-Fuṣṣilat (41): 53.

tesis Durkheim. Kalau Durkheim berpendapat bahwa semua klasifikasi berawal dari klasifikasi dunia sosial, dan dari sana baru kemudian lahir klasifikasi atas alam (*nature*) dengan menggunakan klasifikasi sosial yang sudah ada, maka menurut Strauss pada awalnya adalah klasifikasi dunia alam (*nature*), baru kemudian lahir klasifikasi dunia sosial (*culture*) dengan menggunakan klasifikasi alam tersebut.<sup>158</sup> Dari natural (*natural sciences*) ke kultural (*social sciences*), dari kultural ke tekstual (*Islamic religious sciences*).

Pergeseran paradigma<sup>159</sup>—meminjam istilah Thomas Kuhn—keilmuan secara umum, dan paradigma keilmuan secara khusus telah beranjak dari yang bercorak atomisme (gelombang 1) ke organisme, dari organisme (gelombang 2) ke holisme, dari holisme (gelombang 3) ke integralisme, dan dari integralisme (gelombang 4) ke sistemisme (gelombang 5). Sehingga penulis menyebut istilah **paradigma (filsafat) sistem** ini sebagai “gelombang kelima” atau “*the fifth wave*”.<sup>160</sup> Dalam

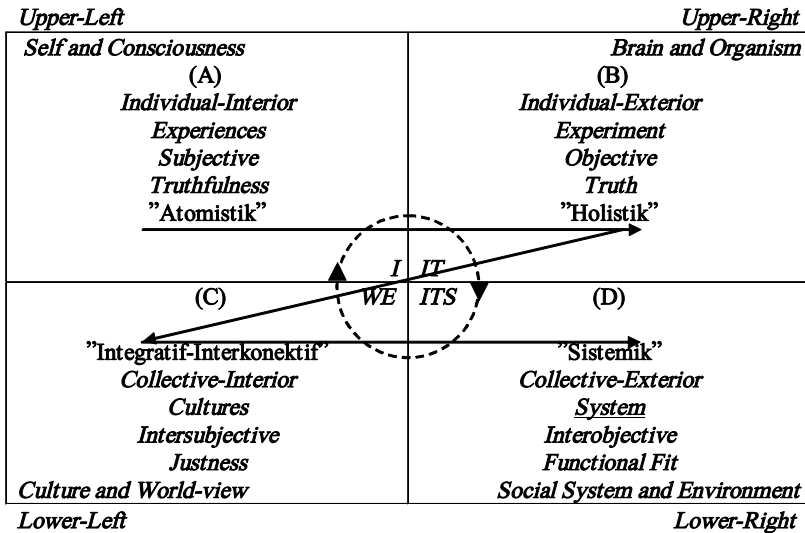
---

<sup>158</sup> Heddy Shri Ahimsa-Putra, “Claude Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran Antropologi” dalam Octavio Paz, *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, terj. Landung Simatupang (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. xxxvii-xxxix.

<sup>159</sup> Kata “paradigma” atau *paradigm* sesungguhnya diturunkan dari kata campuran, gabungan, atau *amalgamsi* dari Bahasa Yunani *paradeigma*. Dalam hal ini *para* berarti “di sebelah”, “di samping”, “di sisi”, “berdampingan”, atau “di tepi”, sedangkan *deiknunai* atau *deigma* bermakna “melihat” atau “menunjukkan”. Di dalam bahasa Inggris, secara semantis dan sederhana, paradigma kemudian dimaknakan sebagai pola (*pattern*) atau *model*. *Australian National Dictionary Centre, The Australian Reference Dictionary* (Melbourne: Oxford University Press, 1992), hlm. 34. Adalah Thomas S. Kuhn, yang juga seorang teoretikus fisika, yang pertama-tama mengedepankan istilah *paradigma* ke dalam *science*. Menurutnya, ilmu pengetahuan dipotret sebagai suatu aktivitas yang diikat oleh suatu tradisi dan preseden, yaitu contoh kasus yang dapat dianggap sebagai otoritas pengambil keputusan atau dipergunakan sebagai “justifikasi” bagi peristiwa serupa di kemudian hari. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962), hlm. 12.

<sup>160</sup> Lihat artikel penulis yang berjudul: “Filsafat Ilmu Integral: Sebuah Pemetaan bagi Pengembangan Studi-studi Keislaman Perspektif al-Qur’an (*The Fifth Wave: Dari Science Atomistik-Positivistik ke Ilmu Integralistik-Sistemik*)”, disampaikan dalam acara *Workshop Kurikulum di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga*, 23 Juni 2011.

perspektif *Integral Theory* atau *Integral Approach*, yaitu pemahaman terhadap era post metafisik yang direalisasikan dengan konsep AQAL (*all-quadrant, all-level*), posisi *System Theory* atau *System Approach* dapat digambarkan seperti di bawah ini (dengan sedikit modifikasi dari penulis).<sup>161</sup>



Gambar 552

Berdasarkan gambar di atas, kita harus bisa 'memekarkan' nalar atomistik di kluster A (subjektif), ke nalar holistik ke kluster B (objektif), ke nalar integralistik ke kluster C (intersubjektif), dan akhirnya ke nalar sistemik ke kluster D (interobjektif). Misalnya, jika kluster A menggunakan nalar logika  $A + A + A = A$ , kluster B menggunakan nalar logika  $A + B + C = A$ , kluster C menggunakan nalar logika  $A + B + C = A + B + C$ , maka kluster D menggunakan nalar logika  $A + B + C = \text{"Huruf"}$ . Dalam dunia 'huruf', semua huruf dari A sampai Z

<sup>161</sup> Philip Clayton (ed.), *Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion: A Post-Metaphysical Approach* (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 526.

tidak ada yang dinafikan atau dinegasikan, semua huruf dihargai keberadaan dan eksistensinya masing-masing untuk membentuk sebuah 'harmoni kehidupan'. Huruf A sampai Z tidak dapat dipisahkan (integrasi) karena berada dalam satu kesatuan *form* tentang "huruf", namun di sisi lain huruf-huruf tersebut dapat dibedakan (interkoneksi) *content*-nya. Dalam nalar 'sistemik', keempat kluster ini harus dikoneksikan secara sirkularistik ( $A + B + C + D = \text{'Huruf'}$ ). Adalah Fritjof Capra, seorang Fisikawan, melalui serangkaian buah pikirannya, *The Tao of Physics* (1975), *Turning Point* (1982), *The Web of Life* (1996), dan *The Hidden Connection* (2002), yang telah mendeskripsikan sebuah revolusi alam pikir yang sedang mewujud dalam pergeseran paradigma **dari mekanistik ke sistem, dari reduksionistik ke holistik**. Dalam rangkaian karyanya tersebut, Capra secara bertahap merekomendasikan bahwa ekologi, baik sebagai cara berpikir maupun sebagai sebuah ilmu, paling sesuai dengan kebutuhan **paradigma sistem**.<sup>162</sup>

Capra, dalam *The Turning Point* (1982), memetakan pergeseran pandangan atau paradigma (*worldview*) dan sistem nilai (*value sistem*) Barat (Eropa) secara kronologis sejak abad pertengahan, seperti disarikan berikut ini:<sup>163</sup>

"Sebelum tahun **1500** pandangan yang dominan di Eropa, dan sebagian besar peradaban lain, adalah **organik (organic)**. Manusia hidup dalam komunitas kecil yang kohesif dan menghayati alam dalam hubungan organik, dicirikan oleh **independensi**—pen. meminjam istilah Ian G. Barbour—antara fenomena spiritual dan material, serta diutamakannya kepentingan komunitas di atas kebutuhan individual. Pandangan organik muncul di bawah pengaruh kuat dua otoritas, yaitu Aristoteles dan Gereja. Pada abad ke-3, Thomas Aquinas berhasil menggabungkan pemahaman komprehensif tentang alam dari Aristoteles dengan teologi dan etika Kristen, yang kemudian membentuk kerangka konseptual yang tidak terbantahkan sepanjang abad pertengahan. Ilmu

---

<sup>162</sup> Budi Widianarko, "Capra dan Ironi Ekologi", dalam Paulus Wiryono dkk, *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 105.

<sup>163</sup> Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture* (New York: Simon & Schuster, 1982), hlm. 23-30.

## Bab X: Dari Interkoneksi ke Sistemisasi Ilmu Pengetahuan

pengetahuan abad pertengahan berdasarkan penalaran dan iman, dengan tujuan utama memahami makna dan nilai dari fenomena, tanpa bermaksud melakukan peramalan dan pengendalian. Para ilmuan pada saat itu mencari tujuan di balik berbagai fenomena alam dengan pertanyaan-pertanyaan yang berhubungan dengan Tuhan, jiwa manusia dan etika sebagai yang paling bernilai.

Selanjutnya, dalam rentang tahun **1500 sampai dengan 1700**, terjadi pergeseran dramatis dalam cara manusia memandang dunia dan cara mereka berpikir. Cara pandang inilah yang kemudian menjelma menjadi sebuah paradigma yang mendominasi peradaban manusia dalam tiga abad. Konsepsi organik, hidup dan spiritual yang mewarnai abad pertengahan digantikan oleh dunia mesin (*world of machine*), dan “dunia sebagai mesin” (*the world machine*)—**mekanistik**—menjadi metafor dominan dari era modern. Pergeseran ini dipicu oleh perubahan revolusioner yang berlangsung dalam ilmu fisika dan astronomi, dengan pencapaian-pencapaian Copernicus, Galileo, dan Newton sebagai pemuncaknya. Ilmu pengetahuan pada abad ke-17 dilandasi metode pencarian (*method of inquiry*) baru, dengan tokoh utama Francis Bacon dan Rene Descartes. Metode baru ini melibatkan penggunaan matematika dalam pemerian (*description*) alam, dan metode penalaran analitis. Karena perubahan revolusioner ini, **abad ke-16 dan ke-17** sering disebut sebagai “jaman revolusi ilmu pengetahuan” (*Age of the Scientific Revolution*).

Abad ke-17 diwarnai oleh pencapaian gemilang Isaac Newton dalam ilmu fisika. Newton menemukan suatu metode yang sama sekali baru, yang kini dikenal sebagai *kalkulus diferensial*, untuk memerikan (*to describe*) gerak benda padat. Ini adalah metode yang melompat jauh dari teknik-teknik matematika pada masa Galileo dan Descartes. Newton menggunakan metode matematik untuk merumuskan hukum-hukum tentang gerak untuk semua benda yang dipengaruhi oleh daya gravitasi.

**Abad ke-18 dan ke-19** aplikasi mekanika Newtonian menunjukkan keberhasilan yang luar biasa. Hukum-hukum Newton dapat diplikasikan secara universal, bahkan sah untuk menjelaskan gerak “benda-benda” dalam tata surya, sehingga menegaskan **pandangan Cartesian** tentang semesta. Dalam perspektif Newtonian, semesta adalah sebuah sistem mekanik raksasa, yang beroperasi sesuai dengan hukum-hukum matematik yang penuh kepastian. Newton mengintroduksikan kombinasi yang tepat anantara metode induktif empiris (Bacon) dan metode deduktif rasional (Descartes). Dalam *masterpiece*-nya, *Principia*, Newton menekankan bahwa eksperimen tanpa penafsiran sistematis, dan sebaliknya, deduksi tanpa bukti eksperimen tidak akan menghasilkan teori yang terandalkan (*reliable*).

Pada akhir abad ke-19, peran mekanika Newtonian sebagai teori fundamental yang dapat menjelaskan fenomena alam mulai tergeser. Model Newtonian memandang benda secara atomistik, tetapi konsep atom pada saat itu berbeda dari apa yang berlaku pada saat ini. Newton mengasumsikan bahwa semua

benda pada dasarnya homogen, tersusun atas dasar substansi yang sama (*fundamental material substance*).

Selanjutnya, dua perkembangan dalam ilmu fisika, yang berpuncak pada **teori relativitas** dan **teori kuantum** berhasil menggoyahkan sendi-sendi utama pandangan Cartesian dan mekanika Newtonian. Pemahaman tentang kemutlakan ruang dan waktu, *fundamental material substance*, sifat sebab akibat penuh dalam fenomena fisik, dan gambaran objektif tentang alam ternyata telah tumbang. Dalam dua artikel, yang dipublikasikan pada tahun 1905, Albert Einstein melontarkan dua kecenderungan revolusioner dalam pemikiran ilmiah. Yang *pertama* adalah **teori relativitas**, dan yang *kedua* adalah cara baru dalam melihat radiasi elektromagnetik yang merupakan ciri **teori kuantum** (teori tentang fenomena atomik).<sup>164</sup>

Kelahiran fisika baru tersebut benar-benar sebuah revolusi. Bahkan, setelah perumusan matematikanya rampung, kerangka konseptual **teori kuantum** tidak serta merta dapat diterima. Teori ini menggoyahkan cara pandang fisikawan terhadap realitas. Fisika baru mensyaratkan perubahan mendasar pada konsep-konsep tentang ruang, waktu, benda, objek, dan fenomena sebab akibat. Begitu dahsyatnya perubahan tersebut maka terjadilah kakagetan besar (*great shock*) di kalangan fisikawan.<sup>164</sup>

Demikianlah, Capra telah menggambarkan secara singkat bahwa ilmu fisika “*the king of science*” tengah mengalami pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dan menghasilkan satu perangkat asumsi baru tentang realitas, dan cara-cara baru memandang dunia yang akan menggantikan cara pandang lama era modern. Transformasi yang berlangsung dalam fisika merupakan cerminan dari apa yang tengah berlangsung di lingkup yang lebih luas, yaitu transformasi sosial-budaya akibat krisis lingkungan, kemiskinan, dan lain-lain. Masalah yang tengah dihadapi dunia ilmu dan masyarakat saat ini merupakan cerminan kelemahan struktural modernisme—fisika mekanistik, industrialisasi, ketimpangan kelas, ras, dan gender—yang sangat berpengaruh dalam dominasi terhadap alam dan manusia. Perubahan revolusioner dalam ilmu fisika yang mengubah

---

<sup>164</sup> Widianarko, “Capra dan Ironi Ekologi”, hlm. 109.

konsep-konsep tentang realitas telah melahirkan sebuah pandangan baru. Berbeda dari paradigma Cartesian yang mekanistik, paradigma baru tersebut dicirikan oleh sifat-sifat organik, holistik, dan ekologis. **Pandangan baru ini juga disebut sebagai “paradigma sistem”. Bahwa semesta tidak lagi dipandang sebagai “mesin” yang tersusun atas banyak objek, melainkan harus dilihat sebagai kesatuan utuh yang dinamis dengan komponen-komponen saling terkait satu sama lain dan hanya dapat dipahami sebagai pola sebuah proses “sistem” kosmik.**<sup>165</sup>

Menurut Husein Heriyanto, Paradigma Cartesian-Newtonian memiliki enam asumsi sebagai berikut:<sup>166</sup> 1) **subjektivisme-antroposentrik**, sebuah kesadaran subjektif yang meyakini manusia sebagai pusat dunia; 2) **dualisme**, dikotomi antara subjek dan objek, manusia, dan alam, dengan menempatkan subjek atau manusia sebagai yang superior; 3) **mekanistik deterministik**,<sup>167</sup> alam merupakan mesin raksasa yang bekerja secara mekanis, tak bernyawa dan statis serta telah dikondisikan seluruhnya oleh sistem yang telah pasti secara alamiah; 4) **reduksionisme-atomistik**, kepercayaan bahwa keseluruhan dapat dipahami secara sempurna dengan menganalisis bagian-bagiannya, dan segalanya itu adalah unsur atom-atom; 5) **instrumentalisme**, kebenaran mesti diukur secara kuantitatif dan sejauh mana ia dapat digunakan untuk kepentingan material dan praktis; dan 6) **materialisme-saintisme**, materilah yang merupakan yang riil, dan alam merupakan dunia materi

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, hlm. 110.

<sup>166</sup> Husein Heriyanto, *Paradigma Holistik, Dialog Filsafat, Sains, dan Kebudayaan Menurut Shadra dan Whitehead* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 130.

<sup>167</sup> Pandangan yang cenderung mekanistik terhadap alam telah melahirkan kemerosotan kualitas lingkungan seperti pencemaran udara serta masalah kesehatan yang mengancam manusia. Paradigma ini juga cenderung memberlakukan manusia dan *system social* ibarat mesin besar yang diatur menurut hukum objektif, mekanis, deterministik, linier, dan materialistik sehingga sebagian ilmuwan justru menjuluki akibat tersebut sebagai *penyakit peradaban*. Fritjof Capra, *The Turning Point: Titik Balik Peradaban* (Yogyakarta: Jejak, 2007), hlm. 7.



yang mandiri tanpa sebab atau kendali supranatural dan yang dapat menjelaskan alam semesta secara memuaskan hanyalah sains.

Berdasarkan penjelasan di atas, paradigma lama (modern) mencirikan enam (6) asumsi, yaitu: 1) **subjektivisme antroposentrik**, 2) **dualisme**; 3) **mekanistik deterministik**; 4) **reduksionisme atomistik**; 5) **instrumentalisme**; dan 6) **materialisme-saintisme**. Sedangkan paradigma baru (postmodern) dalam nalar 'sistemik' mencirikan enam (6) asumsi, yaitu: 1) **intersubjective**—Barbour menyebutnya dengan istilah “intersubjective testability”<sup>168</sup>—“teoantroposentrik”—istilah yang digunakan oleh Kuntowijoyo<sup>169</sup>—atau “teo-humanistik”; 2) **multidimensionalisme**—istilah yang digunakan oleh Jasser Auda,<sup>170</sup> sedangkan Fritjof Capra menyebutnya dengan istilah **multifactoriality**—;<sup>171</sup> 3) **organistik**—Whitehead, misalnya, menyebutnya dengan istilah “Filsafat Organisme”—;<sup>172</sup> 4) **systemisme**—salah satu konsep utama dalam ekologi adalah eko-'sistem', yaitu: komunitas makhluk hidup beserta lingkungan fisik yang berinteraksi sebagai suatu unit ekologi. Konsep nalar 'ekosistem' inilah yang membentuk pola pikir utama dalam ekologi, yang dapat dikembangkan ke arah 'teosistem', 'antroposistem', 'sistem keilmuan',

---

<sup>168</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 11.

<sup>169</sup> Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 23.

<sup>170</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London, The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 20.

<sup>171</sup> Fritjof Capra, *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living* (London: Flamingo, 2002), hlm. 56.

<sup>172</sup> Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Random Books, 1978), hlm. 34.

<sup>173</sup> Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter* (London: Flamingo-Fontana Paperbacks, 1996), hlm. 11. Secara etimologis, kata *ekologi*, *ecology*, berasal dari bahasa Yunani, yakni gabungan dari dua kata, *oikos* yang berarti *rumah tangga* dan *logos* yang berarti *ilmu*. Oleh karena itu, secara etimologis, ekologi dapat dikembangkan artinya menjadi *ilmu yang mempelajari tentang seluk beluk di rumah, termasuk proses dan pelaksanaan fungsi dan hubungan antar komponen secara keseluruhan*. Sedangkan secara

dan sebagainya; kata “sistem” dalam “eko-sistem” jelas menunjukkan kecenderungan pendekatan sistem dalam ekologi<sup>173</sup>—holistik—istilah yang digunakan oleh Alvin Toffler—;<sup>174</sup> 5) **ideasionalisme**—istilah yang digunakan oleh Armahedi Mahzar—;<sup>175</sup> dan 6) **spiritualisme-saintisme**—Seyyed Hossein Nasr, misalnya, menyebutnya dengan istilah “scientia sacra”<sup>176</sup>—. Berdasarkan penjelasan di atas, lihat tabel di bawah ini:

Tabel 191

No	Paradigma lama (Cartesian-Newtonian)	→ Paradigma baru (Relativisme-Einstein)	Tokoh
1	Subjektivisme-antroposentrik	”Intersubjective testability”	Ian. G. Barbour
		”Teoantroposentrik”	Kuntowijoyo
2	Dualisme	”Multidimensionality”	Jasser Auda
		”Multyfactoriality”	Fritjof Capra
3	Mekanistik deterministik	”Organistik”	Whitehead
4	Reduksionisme-atomistik	”Sistemik”	Ekologi (Bertalanffy)
		”Holistik”	Alvin Toffler
5	Instrumentalisme	”Ideasionalisme”	Armahedi Mahzar
6	Materialisme-saintisme	”Scientia Sacra”	Seyyed Hossein Nasr
7	Differensiasi	”Inter-relatedness”	Jasser Auda
		”Inter-connectedness”	Kuntowijoyo
		”Interconnectedness”	M. Amin Abdullah

Di atas, Capra ingin mengatakan bahwa pandangan baru peradaban umat manusia pada saat ini telah beranjak dari yang bercorak “mesin” menuju ke corak “sistem”. Dalam konteks *Islamist studies*, dengan mengutip Arkoen, Amin menyatakan bahwa, “Masyarakat tidak

terminologis, ekologi adalah *ilmu yang mengkaji tentang proses interrelasi dan interdependensi antar organisme dalam satu wadah lingkungan tertentu secara keseluruhan*. Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Djambatan, 1994), hlm. 22.

<sup>174</sup> Alvin Tofler, *The Third Wave* (New York: William Morrow, 1980), hlm. 20.

<sup>175</sup> Armahedi, Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 2.

<sup>176</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (New York: tnp., t.t.), hlm. 152.

boleh lagi diperlakukan seperti 'mesin', tetapi harus dipahami sebagai '**sistem**' pemahaman makna (*system of meaning*), yang didalamnya tercakup secara luas unsur-unsur *knowledge, experience*, dan perasaan masyarakat yang diteliti".<sup>177</sup> Nalar mekanistik-atomistik lebih mengutamakan cara berpikir *causality*, sedangkan nalar organistik-sistemik menggunakan nalar *meaning*. Hubungan antara perubahan paradigma dalam peradaban umat manusia dan *Islamic studies* nampak seperti berikut ini:

Tabel 192

Fase	<i>Issues in Science (Physics)</i>	<i>Islamic Studies</i>
Klasik	Manual	Filologis-Orientalistik
Modern	Newtonian-Mekanistik- Obsolutistik	Fungsionalis-Modernis
Post-modern	Einstein-Organistik-Relativistik	Hermeneutik-Interpretatif

Capra merasakan kegelisahan ilmiah tentang filsafat Cartesian yang **rasional objektif** dan fisika Newtonian yang **mekanistik**, sehingga ia kemudian perlu mencari sumber air filosofis lain yang mampu menjawab pertanyaan yang mengandung esensi "*who we are, how we experience the world, how we ought to live*".<sup>178</sup> Sumber mata air yang dicarinya itu ada di beberapa domain, antara lain: a) fisika kuantum; b)

<sup>177</sup> Ada tiga fase corak *Islamic Studies*, yaitu: fase *pertama* bercorak **filologis-orientalistik**, yang fokus pada studi teks sebagaimana umumnya dianut para peneliti orientalis klasik. Adapun fase *kedua*, bercorak **fungsionalis-modernis**, yakni studi Islam melalui pendekatan *social-sciences*. Adapun fase *ketiga*, Arkoen telah menggunakan corak pendekatan **hermeneutic-interpretatif**. Berbeda dengan fase kedua yang positivistik, pada fase ketiga ini telah memasuki wilayah studi Islam yang post-positivistik. Menurut Amin, dalam fase ketiga inilah masyarakat tidak lagi diperlakukan seperti "mesin" tetapi sebagai **system of meaning**. M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar: Mohammed Arkoen: Perintis Penerapan Teori Ilmu-ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman", dalam Muhammad Arkoen, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: al-Fikr, 1999), hlm. iii-xvi.

<sup>178</sup> Capra, *The Hidden Connection*, hlm. 56.

<sup>179</sup> Herudjati Purwoko, "Capra: Cerita tentang Petualangan Ilmiah", dalam Paulus Wiryono dkk, *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Kanisus, 2004), hlm. 257.

*mysticisms* (filsafat Timur dan Tengah), dan disiplin lain (*natural history*, dan *humanities*).<sup>179</sup> Pola pikir dalam Fisika Kuantum, menurut Capra, tidak lagi bersifat linear atau dikotomis atau berlandaskan pola pikir oposisi biner, melainkan ***cyclical***, dialektik, atau lebih tepat, ***inter-connecting***—photon, misalnya, bisa berupa *isolated particle* maupun *wave* (gelombang) sehingga sifatnya tidak selalu *discrete*, tetapi bisa pula *continuum*—. Sifat yang terakhir ini lebih cocok dengan pola kerja *living organism*—bandingkan dengan istilah “Living Qur’an” dan “Living Hadis”—daripada pola kerja *machine*. Oleh karena itu, pandangan bahwa sains atau khususnya fisika bisa melihat realitas benda secara objektif, dalam arti terpisah dari entitas lain, tidak lagi dianggap benar, apalagi bila entitas itu adalah sebuah *living organism*. Seperti diketahui banyak orang, sebuah *living organism* akan bertahan hidup dalam ***interconnectedness***—bandingkan dengan istilah “**interconnected entities**”<sup>180</sup>—nya Amin—(atau *relationship*) dengan sesama (atau lain) jenis dalam habitat (atau *context*, meminjam istilah Bateson), sesuai dengan *life-time* dan aneka faktor lain. Sedangkan *machine* (misalnya jam) secara relatif bisa berdiri sendiri.<sup>181</sup>

Fisika kuantum merupakan picu utama bagi Capra untuk menggerakkan rasa haus ilmiahnya, apalagi setelah ia bertatap muka dengan idola fisika yang bernama Heisenberg, 17 April 1972.<sup>182</sup> Dari Heisenberg, Capra belajar bahwa hasil penemuan dalam riset fisika kuantum tidak bertentangan, bahkan paralel, dengan pandangan *mysticism* dalam filsafat Timur, apalagi setelah ia mengetahui bahwa

---

<sup>180</sup> Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 45.

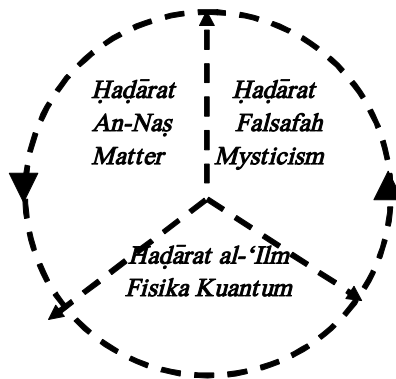
<sup>181</sup> Purwoko, “Capra”, hlm. 259.

<sup>182</sup> Fritjof Capra, *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People* (London: Flamingo-Hammersmith, 1989), hlm. 88 dan 40. Buku ini berisi tentang laporan yang berisi diskusi interdisipliner dengan berbagai ahli dari berbagai bidang ilmu. Judul buku ini memang agak aneh, *Kebijaksanaan Tak Lumrah*, karena berbagai kebijaksanaan yang direkamnya itu memang kedengaran “tak lumrah” bagi para ahli fisika, meskipun telah “lumrah” atau bahkan “klasik” bagi pengamat bidang lain.

Heisenberg sendiri pernah berdiskusi tentang isu *interconnectedness* itu dengan Rabindranath Tagore, sang ahli filsafat Timur, pada tahun 1929 di India.<sup>183</sup> Kekagumannya pada filsafat Timur, khususnya *Taoisme*, membuat Capra semakin yakin bahwa filsafat hidup orang yang berada di belahan dunia Timur bisa digunakan untuk merevaluasi pandangan fisika Newtonian. Di samping itu, untuk menjalankan praksis pola kerja yang *interconnecting*, ia menjadi semakin terbuka terhadap pola pikir ilmu lain, bahkan yang dianggap orang sangat jauh dari fisika, semisal sejarah, linguistik, feminisme, ekologi, ekonomi, dan antropologi.<sup>184</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, Capra nampaknya ingin menghubungkan antar berbagai ilmu, fisika, *mysticism*, *humanities*, dan sebagainya. Jika pola triadik ini (*matter*, *mysticism*, fisika kuantum) dibaca dengan model trikotomik *ḥaḍārah* (*ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-'ilm*), maka terbentuklah pola kerja seperti nampak dalam gambar di bawah ini:

***Interconnectedness: Antara Amin Abdullah dan Fritjof Capra***



Gambar 553

<sup>183</sup> *Ibid.*, hlm. 43.

<sup>184</sup> Purwoko, “Capra: Cerita tentang Petualangan Ilmiah”, hlm. 259.

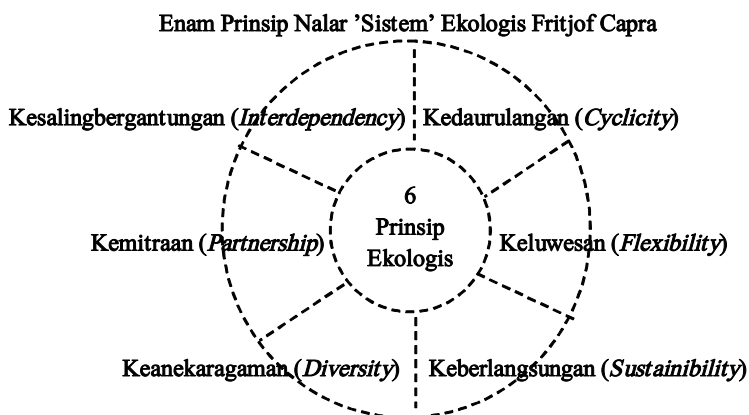
Capra kemudian mengusulkan **pandangan sistem** dan ekologis sebagai paradigma baru untuk memecahkan persoalan-persoalan dalam masyarakat. Sebagai pengganti pandangan mekanistik, **paradigma sistem** atau paradigma ekologis **lebih mengutamakan keseluruhan di atas bagian-bagian, proses di atas struktur, relativitas di atas kemutlakan pemahaman dunia eksternal, jejaring pengetahuan dan informasi serta pengakuan terhadap pentingnya penghampiran (*approximation*)**. Asumsi-asumsi dalam **paradigma sistem** memerlukan 'etika baru' yang **lebih menyokong dan bukan merusak kehidupan, mengenali saling keterkaitan antar objek (interobjektif) serta menyadari tempat manusia dalam jejaring tersebut (intersubjektif)**.<sup>185</sup>

Capra sendiri kemudian menawarkan enam (6) prinsip ekologis, yang dapat menyelamatkan manusia dari kehancuran yang dibawa oleh peradaban industrial di masa depan. Itulah sebabnya bersama dengan kawan-kawannya, Capra mendirikan *Center of Ecoliteracy* yang berupaya melakukan reformasi pendidikan dengan menerapkan keenam prinsip ekologisnya tersebut.<sup>186</sup> Lihat gambar ini:

---

<sup>185</sup> Capra, *The Web of Life*, hlm. 110. Sepandangan dengan Capra, Carolyn Merchant (1994), Guru Besar Sejarah Lingkungan di Universitas California Berkeley, memerikan bahwa saat ini tengah berlangsung pergeseran dari paradigma **mekanistik reduksionis**—sebagai produk etika penguasaan alam (*domination of nature*) abad pencerahan—menuju suatu pandangan postmodern, yaitu cara pandang ekologis yang bertumpu pada **keterkaitan, proses, dan sistem terbuka**. Pandangan postmodern—berbeda dari pandangan modern yang mekanistik—mengasumsikan ketidakmungkinan untuk memprediksi perilaku alam semesta secara utuh, menyeluruh.

<sup>186</sup> Armahedi Mahzar, "Dari Tao Fisika ke Tao Kehidupan: Evolusi Pemikiran Fritjof Capra", dalam Fritjof Capra, *The Tao of Physics: Menyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur*, terj. Auliyah Ilhamal Hafizh (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. xii.



Jika *keenam* prinsip nalar 'sistem' ekologis ala Capra tersebut di atas digunakan untuk membaca ilmu-ilmu keislaman (paradigma integrasi-interkoneksi [i-kon]), maka prinsip *interdependency* identik dengan prinsip *sirkularistik*; prinsip *cyclicity* identik dengan prinsip *hermeneutical circle*; prinsip *partnership* identik dengan prinsip *interdisipliner*; prinsip *flexibility* identik dengan prinsip *keberagaman*; prinsip *diversity* identik dengan prinsip *inklusif*; dan prinsip *sustainability* identik dengan prinsip *continuous improvement*.

Kemunculan cara berpikir sistem (*system thinking*) menurut Capra adalah sebuah revolusi besar dalam sejarah pemikiran Barat. Keyakinan bahwa perilaku utuh sebuah sistem yang kompleks dapat dipahami sepenuhnya berdasarkan perilaku unit-unit penyusunnya adalah ciri utama paradigma Cartesian. Sifat bagian-bagian bukanlah sifat yang melekat pada sebuah sistem, melainkan hanya dapat dijelaskan dalam konteks keutuhan (*large whole*). Jadi pemahaman tentang hubungan antara bagian dan keseluruhan harus di balik. Menurut **pendekatan reduksionis**, sebuah sistem dapat dipahami berdasarkan analisis terhadap unit-unitnya, dan unit-unit tersebut tidak dapat dianalisis lebih lanjut sebelum direduksi lagi menjadi bagian-bagian

yang lebih kecil, dan begitu seterusnya (*from whole to part*). Sebaliknya, menurut **pendekatan sistem**, **sifat unit-unit hanya dapat dipahami dari tatanan keseluruhan (*organization of the whole*) atau *from part to whole***. Jika dalam analisis dilakukan pemilahan—menjadi sejumlah bagian-bagian—untuk memahami sesuatu, maka **dalam cara berpikir sistem justru bagian-bagian ditempatkan dalam konteks yang lebih luas untuk mendapatkan pemahaman yang menyeluruh**.<sup>187</sup>

Masih menurut Capra, **pandangan sistem** lebih memotret dunia dari aspek hubungan (*relationship*) dan keterpaduan (*integration*)—bandingkan dengan istilah “Integrasi-Interkoneksi” (I-kon)—. Sistem adalah suatu keutuhan terpadu (*integrated whole*) yang sifat-sifatnya tidak dapat direduksi menjadi kumpulan-kumpulan sifat-sifat dari unit-unit yang lebih kecil.<sup>188</sup> Untuk memahami sistem, maka diperlukan beberapa pergeseran (*shift*), yaitu: **dari struktur ke proses, dari objektif ke epistemik, dari bangunan ke jejaring pengetahuan, dari kebenaran ke deskripsi yang mendekati (*from truth to approximate description*)**.<sup>189</sup>

Terkait hubungannya dengan paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) yang menggunakan model “spider web”, penulis menawarkan enam (6) prinsip dalam berpikir sistemik (*system thinking*), yang terinspirasi dari Capra, yaitu:<sup>190</sup> 1) ***multyfactoriality*** (dalam sebuah sistem, seringkali komponen tertentu dapat berperan ganda, baik sebagai pemicu perubahan (*causing change in another*) maupun sebagai yang diubah (*being changed by another*); 2) ***intersection*** (rantai hubungan sebab akibat dapat saling beririsan satu sama lain, sehingga sebuah

---

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> *Ibid.*

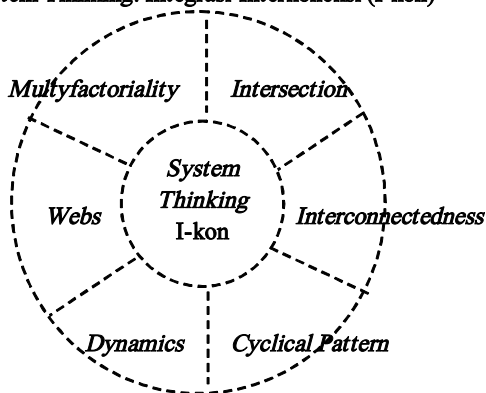
<sup>189</sup> Fritjof Capra, “System Theory and the New Paradigm”, in Merchant (ed.), *Ecology, Key Concepts in Critical Theory* (New Jersey: Humanities Press, 1994), hlm. 334-341.

<sup>190</sup> Budi Widianarko dkk (eds.), *Menelusiri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, Agama* (Yogyakarta: Kanisus, 2004), hlm. 34-35.



rangkaian sebab akibat yang diawali oleh suatu komponen pada gilirannya dapat berbalik mengenai komponen itu sendiri [*feedback loop*]); 3) **webs** (jejaring, bahwa pada semua tingkatan di alam, kita dapat menemukan sistem kehidupan yang menjadi bagian atau *nesting* sistem kehidupan lain—jejaring dalam jejaring—; batas antar sistem bukanlah batas pemisah, melainkan batas identitas; semua sistem kehidupan berkomunikasi satu sama lain dan berbagi sumber daya tanpa terhalang oleh batas-batas antar mereka); 4) **interconnectedness** (sistem kehidupan dilihat sebagai *living organisme*, bukan *machine*; terbuka terhadap pola pikir disiplin ilmu lain; interdisipliner; interkoneksi antara *form, matter, process*, dan *meaning*: tetrahedron); 5) **dynamics** (kebanyakan organisme memiliki kemampuan untuk mengatur proses metabolisme yang *self-regulatory* dalam mempertahankan diri dari kondisi yang tidak menguntungkan); dan 6) **cyclical pattern** (karena sifatnya yang **siklis**, organisme bisa bertahan hidup lebih adaptif dan fleksibel serta mampu melakukan *recycle* dan *self-renewable*; pola siklis memungkinkannya untuk bergerak terus menerus, konsekuensinya, pola kerjanya akan bersifat non linear; maka untuk memahaminya, kita harus memperlakukannya sebagai suatu entitas yang holistik, bukan atomis). Lihat gambar ini:

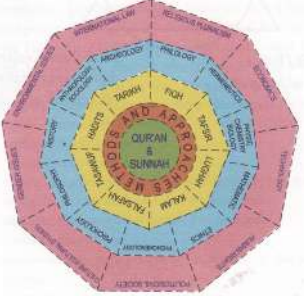

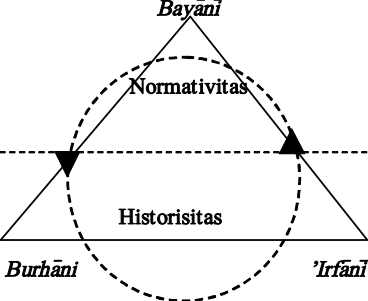

**System Thinking: Integrasi-Interkoneksi (I-kon)**



**Gambar 555**

Jika keenam prinsip dalam *system thinking* tersebut digunakan untuk membaca (sebagai kaca mata) paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) UIN Sunan Kalijaga, maka gambar-gambar dalam sketsa paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) yang pernah dibuat, nampak seperti berikut ini:

Tabel 193

Fritjof Capra (System Thinking)	Integrasi-Interkoneksi (I-kon) (Interconnected Thinking)
<p>1. Webs</p> <p>2. Interconnectedness (Relationshipness)</p>	
<p>3. Multifactoriality</p> <p>4. Intersection</p>	
<p>5. Dynamics</p> <p>6. Cyclical Pattern</p>	
<p><i>System=Interconnection</i></p>	
	

Keenam *System Thinking* di atas apabila dikaitkan dengan lima Pendekatan Sistem (*System Approach*) yang pernah digagas oleh Jasser Auda (2008), misalnya, nampak dalam tabel berikut:

Tabel 194

No	Fritjof Capra ( <i>Contemporary Islamic World View Based On System Thinking [Integration-Interconnection]</i> )	Jasser Auda ( <i>Contemporary Islamic World View Based On Purposefulness [Maqāṣid]</i> )
1	<i>Webs</i>	<i>Wholeness</i>
2	<i>Interconnectedness</i>	<i>Interrelatedness</i>
3	<i>Multifactoriality</i>	<i>Multidimensionality</i>
4	<i>Intersection</i>	<i>Openness</i>
5	<i>Dynamics</i>	<i>Cognitive</i>
6	<i>Cyclical Pattern</i>	

Penerapan atau penggunaan dari pemikiran dan **pendekatan sistem** telah merambah ke semua bidang ilmu, tidak hanya Fisika dan Biologi (*natural sciences*), tetapi juga telah merambah masuk ke ilmu Psikologi, Ekonomi, Politik, Sosial dan lain-lain (*social sciences*), bahkan Agama (*Islamic religious sciences*). Di Indonesia, salah seorang pemikir yang telah mengembangkan teori sistem ini adalah J. Winardi, dalam karyanya tahun 2002 yang berjudul ***Pemikiran Sistemik Dalam Bidang Organisasi dan Manajemen***. Dalam buku ini, Winardi menyatakan, “Teori Sistem, Pendekatan Sistemik, dan Pemikiran Sistem sudah mulai dikenal masyarakat kita sejak lama. Namun, penyebarannya belum terjadi secara menyeluruh. Pendekatan sistemik berbeda dengan gerakan-gerakan intelektual lainnya yang muncul dari suatu disiplin khusus dan dikembangkan dalam batas-batas sempit yang serba restriktif. Dalam kemunculannya, pendekatan sistemik bebas dari kendala-kendala ilmiah dan tumbuh dalam sebuah lingkungan **inter-disipliner**. Mengingat pada umumnya ini berhubungan dengan soal-soal keseluruhan, batas-batas disipliner yang terumus ketat dan mencirikan ilmu tradisional dapat dilampaui. Memang telah diakui

bahwa pemikiran sistemik ini telah berkembang menjadi suatu gerakan **interdisipliner** yang melibatkan aneka macam disiplin”.<sup>191</sup>

Yang perlu digarisbawahi untuk pendekatan sistemik ini adalah keterkaitannya dengan jenis pendekatan interdisipliner, sebagaimana kutipan kalimat di atas: **“pemikiran sistemik ini telah berkembang menjadi suatu gerakan interdisipliner yang melibatkan aneka macam disiplin”**. Jadi, pendekatan sistemik identik dengan pendekatan interdisipliner. Terkait tentang penjelasan makna ‘interdisipliner’, Amin pernah menyatakan sebagai berikut:<sup>192</sup> “Proyek besar reintegrasi epistemologi keilmuan umum dan agama mengandung arti perlunya dialog dan kerjasama antara disiplin ilmu umum dan agama yang lebih erat pada masa yang akan datang. Pendekatan ‘interdisipliner’ dikedepankan, interkoneksi dan sensitivitas antar berbagai disiplin ilmu perlu memperoleh skala prioritas dan perlu dibangun dan dikembangkan terus menerus tanpa kenal henti. Interkoneksi dan sensitivitas antar berbagai disiplin ilmu-ilmu kealaman dengan disiplin ilmu-ilmu sosial dan disiplin ilmu *humanities* serta disiplin ilmu-ilmu agama perlu diupayakan secara terus menerus. Dengan ungkapan dan bahasa lain, perlunya menumbuhkan etos keilmuan yang menekankan ‘interdisipliner’, sensitivitas dan interkoneksi antar berbagai disiplin ilmu umum dan agama telah pernah penulis kemukakan dalam konsep ‘jaring laba-laba keilmuan teo-antroposentrik-integralistik’“. Berdasarkan penjelasan ini, pendekatan integrasi-interkoneksi dengan “jaring laba-laba keilmuan teo-antroposentrik-integralistik”-nya dapat penulis sebut juga sebagai salah satu model dari pendekatan sistemik itu sendiri.

---

<sup>191</sup> J. Winardi, *Pemikiran Sistemik Dalam Bidang Organisasi dan Manajemen* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), hlm. v-vi.

<sup>192</sup> M. Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif **Interdisipliner**”, dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Ansori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 261.

Untuk kasus di Indonesia, tahun 2005, adalah Nasuka, yang kemudian mencoba mengembangkan pendekatan sistemik-nya Winardi tersebut untuk membaca ilmu-ilmu agama Islam (*Islamic religious knowledge*), dalam bukunya yang berjudul ***Teori Sistem: Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-Ilmu Agama Islam***.<sup>193</sup> Baru pada tahun 2010-an, setelah terinspirasi oleh karya Jasser Auda yang berjudul *Maqāṣid aṣy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (2008), Amin kemudian mengembangkan pendekatan sistem tersebut tidak hanya ke wilayah studi Hukum Islam saja, tetapi juga ke wilayah studi Islam (*Islamic studies*) dan studi Agama (*Religious studies*). Sementara itu pendekatan kesisteman dalam ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) disarankan, misalnya, oleh Bertalanffy.<sup>194</sup> Pada dasarnya para ahli pendekatan sistem sependapat bahwa ilmu-ilmu sosial merupakan ilmu dari sistem sosial; dan berdasarkan alasan tersebut, seyogyanya digunakan pendekatan dari Ilmu Sistem Umum (*General Systems Science*). Mengenai kemampuan penerapan pendekatan sistem dalam ilmu sosial, Rusadi, misalnya, sebagaimana dikutip oleh Nasuka, menegaskan sebagai berikut:<sup>195</sup>

Pendekatan sistem itu menurut sementara orang merupakan alat ampuh guna menganalisis sistem-sistem sosial. Sepanjang tinjauannya bersifat makro, kemampuan pendekatan sistem itu tidak diragukan lagi. Akan tetapi menurut para ahli, kemampuan pendekatan sistem ini akan berkurang atau bahkan menjadi tidak memadai apabila harus turun ke wilayah yang sangat mikro, misalnya yang menyangkut masalah perilaku.

Berikut ini adalah beberapa contoh penerapan pendekatan sistem dalam ilmu-ilmu sosial. Dalam bidang Ilmu Politik, misalnya, David Easton<sup>196</sup> telah memperkenalkan tentang *Model Sistem Politik*

---

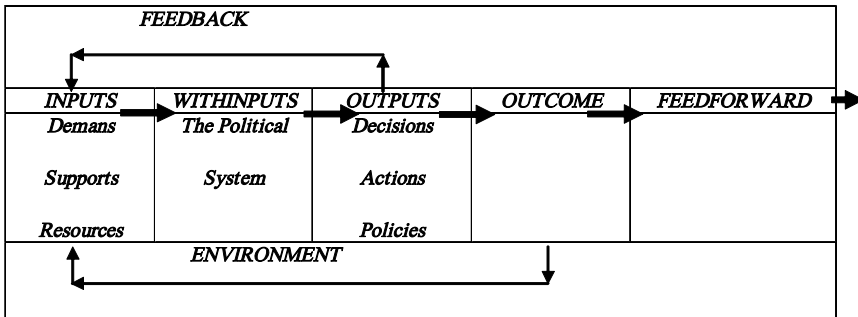
<sup>193</sup> Nasuka, *Teori Sistem: Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-Ilmu Agama Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 47.

<sup>194</sup> Ludwig Von Bertalanffy, *General System Theory* (New York: Braziller, 1975), hlm. 194-197.

<sup>195</sup> Nasuka, *Teori Sistem*, hlm. 47.

<sup>196</sup> Thomas R. Dye, *Understanding Public Policy* (New York: tnp., 1974), hlm. 41-42.

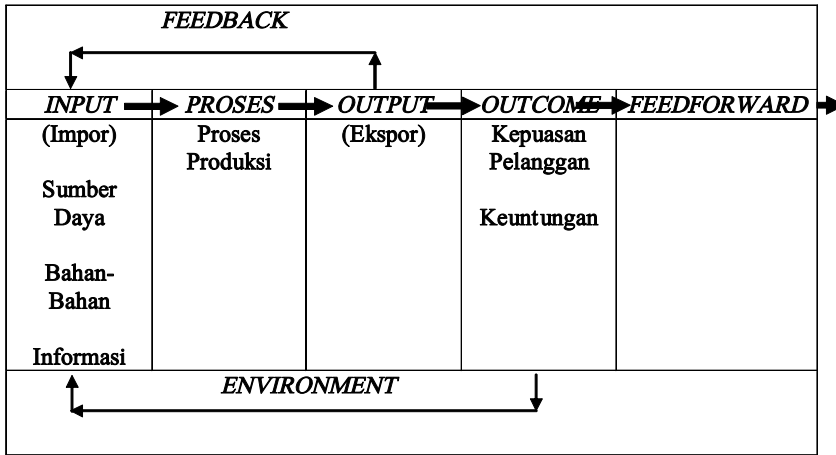
dalam *Kebijakan Publik*. Model ini didasarkan pada konsep teori informasi (yaitu: *inputs*, *withinputs*, *outputs*, dan *feedback*). Ia juga memandang bahwa kebijakan publik merupakan respon suatu sistem politik terhadap lingkungan (Sosial, Politik, dan sebagainya). Model ini memandang kebijakan publik sebagai hasil (*output*) dari Sistem Politik.



Gambar 556

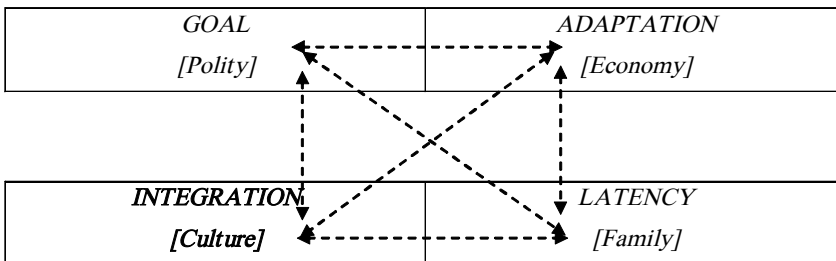
Pelopop pendekatan sistem dalam bidang manajemen, misalnya, adalah Chester I. Barnard. Di Indonesia, penganjur pendekatan sistem dalam bidang Ekonomi dan Manajemen antara lain adalah Winardi.<sup>197</sup> Berikut ini adalah contoh tentang penerapan pendekatan sistem dalam produksi barang dan jasa:

<sup>197</sup> J. Winardi dan Nasuka, "Teori Sistem, Falsafah Sistem, Pendekatan Sistem dalam Ilmu-Ilmu Sosial", *Seri Kuliah Perdana PPs LAIN Sunan Gunung Djati* (Bandung: tnp., 2004), hlm. 118.



Gambar 557

Sedangkan salah seorang pelopor pendekatan sistem di bidang Sosiologi adalah ahli Sosiologi dari Amerika Serikat, Talcott Parson. Ia berpendapat bahwa seluruh sistem mempunyai empat (tetradik) fungsi utama yang universal, yaitu: 1) pencapaian tujuan/*goal attainment* atau penentuan tujuan/*goal setting*; 2) integrasi (*integration*); 3) penyesuaian (*adaptation*); dan 4) pemeliharaan pola yang tidak selalu tampil/*latency*/*pattern maintenance*.<sup>198</sup> Penulis menyebutnya dengan singkatan “GILA” (*Goal, Integration, Latency, dan Adaptation*).



Gambar 558

<sup>198</sup> Nasuka, *Teori Sistem*, hlm. 51.

Kehidupan sosial sebagai suatu sistem sosial memerlukan terjadinya ketergantungan yang berimbang pada kestabilan sosial. Sistem yang timpang, sebut saja karena tidak adanya kesadaran bahwa mereka merupakan sebuah kesatuan, menjadikan sistem tersebut tidak teratur. Suatu sistem sosial akan selalu terjadi keseimbangan apabila ia menjaga *safety valve* atau katup pengaman yang terkandung dalam paradigma “GILA” (*Goal, Integration, Latency, dan Adaptation*) di atas.<sup>199</sup> Paradigma “GILA” (singkatan dari penulis) adalah salah satu teori Sosiologi yang dikemukakan oleh ahli sosiologi Amerika, Talcott Parsons—Parsons sendiri menyingkatnya dengan istilah “AGIL”—pada sekitar tahun 1950. Teori ini adalah lukisan abstraksi yang sistematis mengenai keperluan sosial (kebutuhan fungsional) tertentu, yang mana setiap masyarakat harus memeliharanya untuk memungkinkan pemeliharaan kehidupan sosial yang stabil. Teori “GILA” adalah sebagian teori sosial yang dipaparkan oleh Parson mengenai struktur fungsional, diuraikan dalam bukunya *The Social System*, yang bertujuan untuk membuat persatuan pada keseluruhan sistem sosial. Teori Parsons dan Paradigma “GILA” sebagai elemen utamanya mendominasi teori sosiologi dari tahun 1950 hingga 1970.

“GILA” merupakan Singkatan dari *Goal Attainment, Integration, Latency* atau *latent pattern-maintenance*, dan *Adaptation*, meskipun demikian tidak terdapat skala prioritas dalam pengurutannya. Berikut penjelasan singkat masing-masing istilah tersebut: a. *Goal-Attainment* adalah kecakapan untuk mengatur dan menyusun tujuan-tujuan masa depan dan membuat keputusan yang sesuai dengan itu. Pemecahan permasalahan politik dan sasaran-sasaran sosial adalah bagian dari kebutuhan ini; b. ***Integration*** atau harmonisasi keseluruhan anggota sistem sosial setelah sebuah *general agreement* mengenai nilai-nilai atau norma pada masyarakat ditetapkan. Di sinilah peran nilai tersebut sebagai

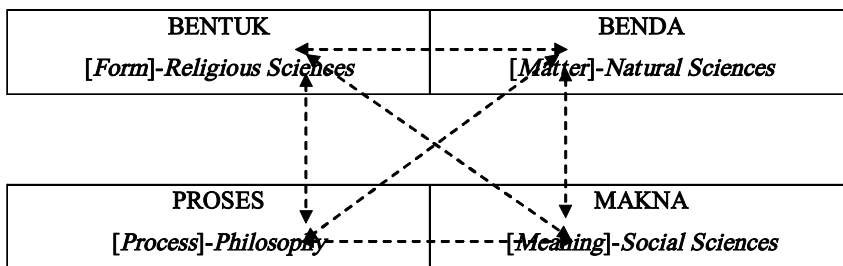
---

<sup>199</sup> G. Ritzer & Douglas J.G, *Teori Sosiologi* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hlm. 25.



pengintegrasikan sebuah sistem sosial; c. *Latency (Latent-Pattern-Maintenance)* adalah memelihara sebuah pola, dalam hal ini nilai-nilai kemasyarakatan tertentu seperti budaya, norma, aturan dan sebagainya. Sistem harus melengkapi, memelihara dan memperbarui motivasi individu dan pola-pola budaya yang menciptakan dan mempertahankan motivasi tersebut; dan d. *Adaptation* yaitu kemampuan masyarakat untuk berinteraksi dengan lingkungan dan alam. Hal ini mencakup segala hal; mengumpulkan sumber-sumber kehidupan dan menghasilkan komoditas untuk redistribusi sosial. Sistem harus mengatasi kebutuhan situasional yang datang dari luar.

Dalam konteks *natural science* (Fisika), Fritjof Capra menyatakan bahwa sistem kehidupan meliputi empat (tetrahedron) perspektif yang saling terkait—tetrahedron—, yakni: “bentuk” (*form*), “benda” (*matter*), “proses” (*process*), serta “makna” (*meaning*). Capra meyakini bahwa interkoneksi di antara keempat perspektif itu memungkinkan kita untuk memahami secara komprehensif segala fenomena, baik di dalam domain benda (*matter*), yakni dunianya para pakar sains atau ilmu alam, maupun di dalam domain “makna” (*meaning*), yakni dunianya para pakar ilmu sosial.<sup>200</sup> Lihat gambar ini:



Gambar 559

<sup>200</sup> Capra, *The Hidden Connection*, hlm. 11.

Dalam konteks *Islamic religious knowledge*, tahun 2008, Jasser Auda telah mengembangkan pendekatan Sistem dalam tradisi *natural science* dan *social science* tersebut ke wilayah *Islamic studies*, khususnya studi hukum Islam, dalam bukunya yang berjudul: *Maqāṣid asy-Syarī'ah As Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Ada enam (6) nalar berpikir ‘sistemik’ yang ditawarkan oleh Auda dalam bukunya tersebut, yaitu: *cognitive nature (kesubjektifan)*, *wholeness (keseluruhan)*, *openness (keterbukaan)*, *interrelated hierarchy (keterhubungan)*, *multy-dimensionality (keragaman)*, dan *purposefulness (kevisioneran)*.<sup>201</sup> Tahun 2012, terinspirasi oleh karya Auda di atas, muncul sebuah buku yang mengkaji tentang hukum waris Islam dengan Pendekatan Sistem, yang berjudul: **“Studi Hukum Waris Islam Klasik, Modern, dan Postmodern: Perspektif Pendekatan Sistem”**.<sup>202</sup> Buku ini mencoba untuk memekarkan Pendekatan Sistem-nya Auda, dari kajian hukum Islam ke wilayah yang lebih spesifik, yaitu hukum waris Islam. Lihat tabel ini:

Tabel 195

No	Space	Technology	Science	Communications	Government
1	Cave Tent	Human Energy	Quarkscience	Pictograms	Family Hunting
2	Village	Animal Energy	Protoscience	Ideograms	Tribal Level
3	Town	Metal Tools	Mathematics	Writing	Theocratic Politics
4	City	Machine Technology	Newtonian	Machine Transmission	National State System
5	Ecumenopolis	Cybernetics	Einsteinian Relativity	Electrical Transmission	Sovereignty Invested in Global Mankind

Berdasarkan penjelasan di atas maka teori sistem dalam pengertian yang lebih spesifik, berasal bukan dari filsafat, tetapi dari sains

<sup>201</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī'ah As Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 43.

<sup>202</sup> Waryani Fajar Riyanto, *Studi Hukum Waris Islam Klasik, Modern, dan Postmodern: Perspektif Pendekatan Sistem* (Pekalongan: Pekalongan Press, 2012).

(biologi). Dalam ilmu biologi, makhluk hidup tidak diteliti dalam fenomena tunggal, melainkan sebagai jejaring fenomena-fenomena yang berhubungan satu sama lain. Biologi mulai memikirkan organisme sebagai suatu sistem. Perhatikan perbedaan teori sistem Talcott Parson dan Luhmann<sup>203</sup> berikut ini, misalnya:

Tabel 196

PENDEKATAN SISTEM		
No	Luhmann	Parson
1	Sistem sosial terbentuk berdasarkan adanya interaksi sosial	Masyarakat merupakan kosensus nilai (ide) bersama
2	Fokus pada batas dan perbedaan	Mengabaikan persoalan batas antara luar dan batas sistem
3	Masyarakat modern (kompleks) terdiri dari sistem-sistem sosial yang tidak terhitung jumlahnya	Masyarakat modern terdiri dari satu sistem sosial saja
4	Sistem sosial memiliki kemungkinan untuk mengganti fungsi-fungsi rusak itu dengan fungsi-fungsi alternatif sehingga sistem tetap berlangsung terus	Sistem sosial ambruk atau bahkan lenyap jika fungsi-fungsi sistem tertentu terganggu
5	Kesatuan sosial tertinggi bukanlah sistem tetapi dunia ( <i>welt</i> )	Kesatuan sosial tertinggi adalah sistem sosial maka di luarnya tidak ada apa-apa lagi
6	Dunia adalah kesatuan sistem dan lingkungan	
7	Dunia bukanlah sistem karena dunia adalah totalitas dari semuanya	
8	Dapat menjelaskan dinamika, konflik dan perubahan yang terjadi dalam sistem sosial	Tidak dapat menjelaskan dinamika, konflik dan perubahan yang terjadi dalam sistem sosial
9	Organistis	Mekanistis

Jadi, macam-macam sistem dalam teori sistem, secara umum hanya ada tiga, yaitu: **sistem mekanistis**—disebut oleh Capra dengan istilah “matter”—, **sistem organistis**—disebut oleh Capra dengan

<sup>203</sup> Niklas Luhmann, *Social Systems* (California: Stanford University Press, 1995).

istilah “meaning”—, dan **sistem semiotis**. Perhatikan tabel ini:

**Tabel 197**

SISTEM		
Sistem Mekanistik “Matter“	Sistem Organistik “Meaning“	Sistem Semiotis “Interpreting“
Alam Material [Benda Mati]	Alam Sosial [Makhluk Hidup]	Masyarakat sebagai sistem makna Sistem yang lebih kompleks dari sistem organistik
		Sistem Psikis [Individu]      Sistem Sosial [Person-Masyarakat]

Berdasarkan penjelasan di atas, perbedaan antara teori sistem dalam tradisi *social sciences*, berbeda dengan teori sistem dalam tradisi *natural sciences*, dan apalagi *religious knowledge*. Untuk membedakan ketiganya, berikut ini penulis berikan contoh tiga ilmuwan yang mewakili masing-masing rumpun keilmuan tersebut, yaitu: Fritjof Capra, Talcot Parsons, dan Jasser Auda. Lihat tabel (modelnya sirkular) ini:

**Tabel 198**

Teori Sistem dalam Berbagai Perspektif		
<i>Natural Sciences</i> (Fisika dan Biologi)	<i>Social Sciences</i> (Sosiologi)	<i>Islamic Religious Knowledge</i> (Hukum Islam)
Fritjof Capra “Living Organism“	Parsons & Luhmann “Social Organism“	Jasser Auda “Academic Organism“
1. <i>Form</i>	1. <i>Goal (Polity)</i>	1. <i>Purposefulness</i>
2. <i>Matter (Natural Sciences)</i>	2. <i>Integration (Culture)</i>	2. <i>Wholeness</i>
3. <i>Process</i>	3. <i>Latency (Family)</i>	3. <i>Openness</i>
4. <i>Meaning (Social Sciences)</i>	4. <i>Adaptation (Economy)</i>	4. <i>Interrelatedness</i>
		5. <i>Multy-dimensionality</i>
		6. <i>Cognitive</i>

Berdasarkan penjelasan di atas, filsafat sistem telah berkembang dari tradisi *natural sciences* ke *social sciences*, dan kini mempengaruhi nalar

*Islamic religious knowledge*, terutama dalam studi Islam, khususnya studi hukum Islam, yang dipopulerkan oleh Jasser Auda dalam karyanya tahun 2008 tentang **A Systems Approach**. Buku Auda ini banyak menginspirasi Amin Abdullah untuk mengembangkannya ke wilayah Studi Kalam, Pendidikan Islam, dan yang terakhir Amin membawa Pendekatan Sistem-nya Auda tersebut ke wilayah studi Agama, lewat artikelnya tahun 2012 yang berjudul: *“Divinity and Humanity in Islam and Christianity: A Metaphysical Outlook Through A System Approach”*.

### **b. Filsafat Sistem dalam Studi Ilmu Agama**

M. Amin Abdullah sangat terinspirasi oleh buku Jasser Auda yang berjudul *Maqāṣid asy-Syarī’ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (2008), terutama tentang pendekatan Sistem-nya (*System Approach*). Walaupun masih dalam bentuk draft, ketika buku biografi ini ditulis, mahasiswa Pak Amin, yaitu Dr. Rosidin, M.Pd.I, Dosen UIN Maliki dan STAI Ma’had Ali al-Hikam, Malang, telah menterjemahkan buku Auda tersebut ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kontemporerisasi Hukum Islam Via Maqāṣid asy-Syarī’ah: Pendekatan Sistem*. Sejak tahun 2011, Amin mulai ‘memekarkan’ pendekatan Sistem-nya Auda tersebut ke berbagai wilayah keilmuan. Dimulai pada tanggal 12 Januari 2011, ketika Amin menulis artikel yang berjudul *Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam*.<sup>204</sup> Dalam artikel ini Amin mencoba ‘memekarkan’ model pendekatan Sistem ke wilayah studi agama dan studi Islam, terutama kaitannya dengan pendekatan antropologi. Satu tahun kemudian, tepatnya pada tanggal 26 Maret 2012, Amin menulis artikel yang berjudul *Divinity and Humanity in Islam and Christianity: A Metaphysical Outlook Through A System Approach*.<sup>205</sup> Dalam

---

<sup>204</sup> Disampaikan dalam *Workshop Persiapan Pembukaan Prodi Antropologi Agama di Fakultas Ushuluddin*, dalam Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 12 Januari 2011.

<sup>205</sup> Disampaikan in Seminar *“Indonesian-Dutch Consortium on Christian-Muslim Relation”*, GHCC Kaliurang, Yogyakarta, Indonesia, 26 Maret 2012.

artikel ini Amin membawa pendekatan Sistem ke wilayah Tafsir, terutama kajian tentang hubungan antara Islam dan Kristen dalam al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan Sistemik, bukan hanya pendekatan Tematik.

Satu bulan berikutnya, yaitu tanggal 12 April 2012, Amin kembali menulis artikel yang berjudul *Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam melalui Pendekatan Sistem*.<sup>206</sup> Di sini Amin 'memekarkan' pendekatan Sistem ke wilayah etika, terutama tentang etika hukum (umum). Dalam acara "Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum", UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, pada tanggal 29 September 2012, Amin menulis artikel yang berjudul *Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi*, dan artikel ini telah dimuat dalam jurnal *Asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012. Tanggal 23 April 2013, artikel tersebut disampaikan lagi oleh Amin dalam acara "Pertemuan Teolog Nusantara", yang diselenggarakan oleh Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syari'ah, Banda Aceh, di Hotel Rasamala, Banda Aceh. Di sini Amin 'memekarkan' pendekatan Sistem ke wilayah Ilmu Kalam dan Fiqih, dengan judul artikel *Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fiqih Dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan Agama Islam*. Sebagian besar isi artikel yang telah disampaikan dalam seminar nasional di Aceh tersebut kemudian di beberapa tempat dan utamanya bagian akhir ditambah bahasan tentang pandangan hidup keislaman di era global yang diwakili oleh pemikiran Muhammad Fethullah Gulen yang gerakan pendidikannya memiliki banyak sekolah di berbagai negara di dunia. Dengan penyesuaian judul dan tambahan ilustrasi gambar pada lampiran, Amin kembali 'memekarkan' pendekatan Sistem ke wilayah pendidikan Islam, dalam acara *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam*, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013. Artikel tersebut berjudul *Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial:*

*Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam*. Artikel tersebut kemudian kembali dipertegas dan dikembangkan oleh Amin sebagai naskah kuliah inaugurasi-nya sebagai anggota AIPI pada tanggal 3 September 2013 di Balairung, UGM, Yogyakarta, dengan judul pidato: *Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*.

Sebelum menjelaskan tentang filsafat sistem dalam studi ilmu agama (hubungan antar umat beragama), tahun 2010, misalnya, Amin telah menulis artikel yang berjudul: *Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama*. Artikel ini menjelaskan tentang arti pentingnya memahami, menjaga dan selalu *committed* pada *kalimatun sawā'* (sebagai *common platform*) ketiga agama abrahamik, yaitu: Yahudi, Kristen, dan Islam. Pemahaman dari ketiga agama abrahamik itu sebagai *kalimatun sawā'* merupakan sebuah kondisi ideal yang dapat mencegah konflik karena berasal dari satu sumber iman yang sama, yaitu Nabi Ibrahim as pada Allah Yang Esa (monoteisme) dan mengemban misi rencana keselamatan Allah swt yang sama. Kata Amin, “Inilah sesungguhnya kesamaan *platform* ketiga agama abrahamik itu dalam wacana dialog dan kerja sama agama-agama untuk menciptakan perdamaian di bumi”.<sup>207</sup> Dua (2) tahun kemudian (2012), dengan menggunakan Pendekatan Sistem (Jasser Auda), Amin menjelaskan dalam artikelnya yang berjudul: *“Divinity and Humanity in Islam and Christianity: A Metaphysical Outlook Through A System Approach”*,<sup>208</sup> bahwa *platform* yang dimaksud tersebut disebut dengan istilah “common word”.

---

<sup>206</sup> Disampaikan dalam *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik sebagai Landasan Pengembangan Pendidikan Hukum di Fakultas UII-Seri III*, Yogyakarta, 12 April 2012.

<sup>207</sup> M. Amin Abdullah, “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama”, dalam *Menggugat Tanggung Jawab Agama-agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia: Sebuah Dialog antara Franz Magnis-Suseno, SJ; M. Amin Abdullah; dan K.H. Said Aqiel Siradj* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 97.

<sup>208</sup> M. Amin Abdullah, “Divinity and Humanity in Islam and Christianity: A Metaphysical Outlook Through A System Approach”, *Seminar “Indonesian-Dutch Consortium on Christian-Muslim Relations”*, GHCC, Kaliurang, Yogyakarta, Indonesia, 26 Maret 2012.

Amin juga pernah membuat sketsa hubungan agama-agama dengan model “spider web”, di mana sketsa ini dibuat oleh Amin pada tahun 1992:



Gambar 560

Empat (4) atau lima (5) tahun yang lalu, tutur Amin, tepatnya tahun 2007, “138 wakil tokoh intelektual, mufti dan ulama Muslim sedunia menandatangani pernyataan bersama yang bersejarah tentang hubungan Islam dan Kristen. Dokumen tersebut diberi judul **A Common Word between Us and You** (Kesepakatan Umum antara Kita dan Kamu).<sup>209</sup> Dokumen pernyataan sikap dan kesepakatan tersebut dilengkapi kutipan dari dua kitab suci, al-Qur’an dan Injil, serta al-Hadis. *A Common Word between Us and You* adalah terjemahan ayat

<sup>209</sup> Dokumen ini terdiri dari 26 halaman, 13 halaman pertama merupakan inti pernyataan bersama, sedang selebihnya, 13 halaman yang lain, terdiri dari *Notes* serta daftar nama penandatanganan dokumen. Lebih lanjut **A Common Word between Us and You** (Jordan: The Royal Al-al-Bait Institute for Islamic Thought, 2007 C.E., 1428 A.H). Dapat dilihat lebih lanjut dalam [www.acommonword.org](http://www.acommonword.org) atau [www.acommonword.com](http://www.acommonword.com).



al-Qur'an surat Āli 'Imrān (3), ayat 64: *Ta'ālan ilā Kalimatīn Sawā' bainanā wa bainakum*. Diyakini bahwa perdamaian dan keadilan dunia sangat tergantung kepada hubungan baik dan harmonis antara komunitas Muslim dan Kristen, lantaran hampir separuh dari penduduk dunia memeluk dua agama ini. Jika digabung, 55 % penduduk dunia adalah Muslim dan Kristen, maka sumbangan mereka terhadap perdamaian dunia adalah sangat nyata. Perdamaian dunia akan terganggu jika kedua pengikut agama ini bertikai dan tidak berhubungan yang harmonis. Dua kata kunci yang selalu disebut dalam kitab al-Qur'an dan kitab Injil yang dijadikan rujukan dan sekaligus menjadi fondasi dasar pernyataan sikap tersebut adalah **Mencintai Tuhan** (*Love of God*) dan **Mencintai Tetangga** (*Love of the Neighbour*).<sup>210</sup> Pernyataan dan dokumen bersejarah ini mendapat sambutan sangat luas baik di lingkungan Kristen maupun Islam".<sup>211</sup>

Salah satu buku yang terbit tahun 2010, 289 halaman menyambut dan mengulas secara kritis-akademis kehadiran dokumen pernyataan bersejarah tersebut adalah *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*. 18 penulis Muslim dan Kristen, dari berbagai lembaga keagamaan dan keilmuan, yang mempunyai keahlian dan keprihatinan yang sama diundang untuk mengulas, mengomentari, mengkritisi dan memperkaya apa yang disebut dalam dokumen pendek *A Common Word between Us and You*, setebal 26 halaman. Buku ini diedit oleh Waleed el-Ansary dan David K. Linnan.<sup>212</sup> Salah satu editor buku ini, David K. Linnan, mengundang beberapa akademisi dari kalangan Muslim dan Kristen Indonesia untuk menyumbangkan tulisan dalam versi Indonesia untuk meneruskan diskusi yang terkandung dalam buku tersebut. Hampir setengah abad yang

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, hlm. 2, 8, dan 12.

<sup>211</sup> Abdullah, "Divinity and Humanity", hlm. 2.

<sup>212</sup> Waleed el-Ansary dan David K.Linnan (eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

lalu, sekitar tahun 67-an, dengan sudut pendekatan yang berbeda dari pendekatan yang digunakan buku ini, pernah diadakan dialog Muslim-Kristen di Indonesia. Sekarang, di awal abad ke 21, dilakukan kembali dialog Islam dan Kristen dalam atmosfer perkembangan dunia dan hubungan internasional yang berbeda. Seiring dengan derasny arus perubahan sosial dan globalisasi dengan berbagai implikasinya dalam hubungan internasional dan hubungan antar pemeluk agama-agama dunia di tingkat lokal, bertambahnya penduduk muslim di negara-negara non-muslim di Barat<sup>213</sup> serta munculnya berbagai tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama di berbagai belahan dunia, maka diperlukan respon baru secara kritis-akademis hubungan antara penganut agama-agama dunia, terlebih lagi hubungan antara Islam dan Kristen.

Demikianlah sejarah singkat lahirnya tulisan Amin yang berjudul "*Divinitas dan Humanitas Dalam Islam dan Kristen*" di atas. Tulisan Amin ini menggunakan pendekatan Sistem dalam mengkaji hubungan keagamaan antara Islam dan Kristen. Tulisan tersebut selain menjelaskan perbedaan teologis antara Islam dan Kristen dalam memahami dan menjelaskan hubungan antara divinitas (*one*) dan humanitas (*many*), tetapi pembaca juga akan diajak naik ke dataran metapisis yang lebih bernuansa intelektual, moral dan spiritual. Perjalanan spiritual yang mendaki ke atas ini diharapkan oleh Amin akan dapat membawa para pembaca naik menuju suatu titik untuk **sepakat secara metapisis**,

---

<sup>213</sup> Perubahan demografi dan pertumbuhan Muslim di Jerman, mengundang perhatian negara untuk menyediakan pendidikan Islam yang baik bagi warga negaranya yang menganut agama Islam. Amin pernah diundang di Cologne, Jerman, tanggal 13-14 Juli 2010, untuk memberikan catatan dan masukan terhadap dokumen rencana pembukaan program studi *Islamic Studies* di perguruan tinggi negeri di Jerman. Lebih lanjut W.R. Wissenschaftsrat, *Recommendations on the Advancement of Theologies and Sciences concerned with Religions at German Universities*, 2010, khususnya hlm. 79. Direncanakan akan dibuka program studi Guru Pendidikan Islam (*Islamic Religious Teacher*), Pendidikan Ahli Agama (*Religious Scholars*) untuk para imam masjid dan pimpinan masyarakat, Pekerja Sosial (*Social Worker*), dan Peneliti (*Researcher*) dalam perguruan tinggi negeri yang siap menyelenggarakan program studi tersebut.

**tetapi tetap tidak sepakat secara teologis.**<sup>214</sup> Berbeda dari diskusi yang biasanya hanya berhenti pada ketidaksepakatan teologis, lanjut Amin, “Diskusi ini akan maju selangkah, melaju ke depan melintasi garis batas perselisihan teologis-sosiologis, dengan dibantu pendekatan cara berpikir metapisis lewat kerangka teori yang biasa digunakan oleh Muhammad Syaḥrūr dengan sedikit modifikasi atau kontekstualisasi yang terinspirasi dari khazanah keilmuan studi agama-agama (*Religious studies*), termasuk di dalamnya filsafat agama”.<sup>215</sup>

Dalam artikel “Divinity and Humanity” tersebut, selain menggunakan pendekatan Sistem-nya Auda, Amin juga ‘meminjam’ kerangka teorinya Syaḥrūr, yang menghubungkan secara **interaktif-dialogis-interkonektif** antara tiga entitas berpikir dalam keberagamaan manusia pada umumnya, yaitu antara entitas *being* (*al-kainūnah; being qua being*), yaitu keberagamaan umat manusia yang paling fundamental dan mendasar dalam kehidupannya (*religiosity; ad-dīn*), entitas *becoming* (*as-sairūrah; being qua becoming*), yaitu realitas teologis-sosiologis keanekaragaman agama-agama dunia (*religions*, dalam bentuk plural: *ta’addud al-adyān*), serta *process* (*aṣ-ṣairūrah; at-tadayyun; being qua process*), yaitu proses panjang kehidupan manusia dalam menjalani hidup ke arah yang baik di alam dunia (*on going process of being religious*).<sup>216</sup> Dalam artikelnya yang lain, Amin juga menggunakan model sistem ‘perpendaran sinar’ untuk menjelaskan hubungan antar agama. Kata Amin,<sup>217</sup> “Ibarat sebuah ‘sinar’, maka *religion* hanya dapat dinikmati secara kongkrit oleh manusia jika ‘sinar’ tersebut telah termanifestasikan dalam warna-warna

<sup>214</sup> Abdullah, “Divinity and Humanity”, hlm. 3.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah (al-Waṣīyyah - al-Irṣ - al-Qanwāmāh - at-Ta’addūdiyyah - al-Libās)* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000), hlm. 27-36.

<sup>217</sup> M. Amin Abdullah, “Tinjauan Antropologis-Fenomenologis Keberagamaan Manusia: Sumbangan Pendekatan Filsafat Untuk Studi Agama-agama”, dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya, Djam’annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (Yogyakarta: Suka Press, 1993), hlm. 523.

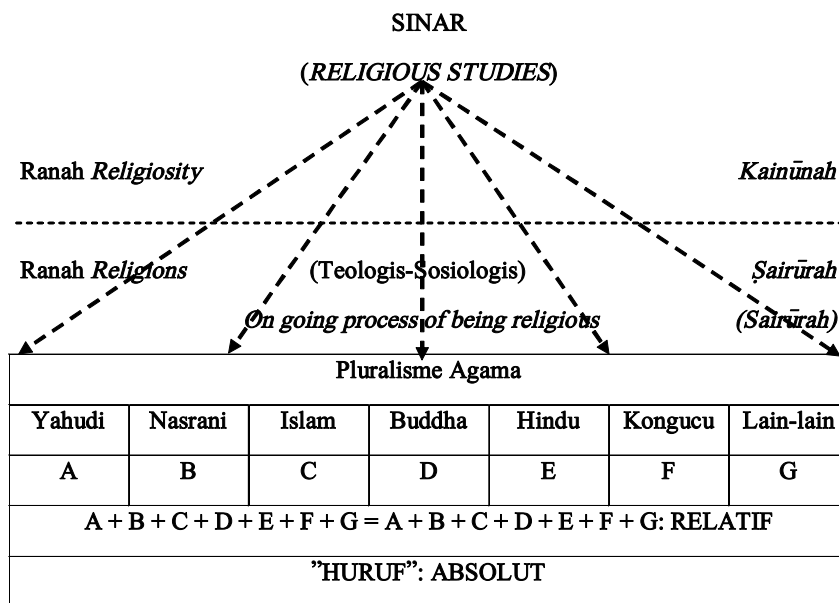
tertentu (merah, biru, kuning, dan sebagainya). Manusia tidak dapat menikmati keberadaan 'sinar', kecuali dalam warna-warna tertentu yang partikularistik. Namun begitu, meskipun warna-warna sinar yang beranekaragam tersebut hanya dapat dinikmati secara partikularistik, tetapi salah satu dari warna tersebut tidak dapat mengklaim bahwa warna hitam sajalah yang paling unggul, apalagi jika klaim demikian diikuti dengan tindakan menghitamkan seluruh warna yang ada. Namun, secara ontologis-metafisis, warna-warna yang beranekawarna itu pada mulanya memang tidak berwarna. Diskursus ini, barangkali mirip-mirip dengan konsep 'ketakterhinggaan' dalam wilayah matematika. Wilayah 'ketakterhinggaan' tidak lain dan tidak bukan adalah wilayah spiritualitas (tasawuf-mistik) dari keberagaman manusia. Fenomenologi, aturannya, mengantarkan manusia pada titik puncak pemahaman keberagaman yang demikian". Dengan cara menatap seperti itu, Amin mengandaikan bahwa hanya dalam wilayah warna merah, biru, jingga, dan sebagainya tersebut, studi agama secara historis-empiris (*history of religions, the scientific study of religions*) dapat dipahami.<sup>218</sup>



M. Amin Abdullah ketika menunjukkan buku berjudul "Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift Untuk 60 Tahun M. Amin Abdullah" pada acara Kuliah Inaugurasi Sebagai Anggota AIPI, 3 September 2013 di UGM

---

<sup>218</sup> *Ibid.*



Gambar 561

Lanjut Amin dalam artikelnya “Divinity and Humanity”, “Pendekatan metapisis ini akan didialogkan secara serius dengan model pembacaan kontemporer terhadap beberapa kluster ayat-ayat al-Qur’an yang menjelaskan hubungan antara Islam dan Kristen secara lebih utuh **melalui pendekatan Systems**<sup>219</sup> dalam *uṣūl al-fiqh* yang diperbarui. Diharapkan sentuhan pola pikir metapisis keagamaan yang digabungkan

<sup>219</sup> Pendekatan *Systems* adalah pendekatan baru dalam kajian Islam yang diperkenalkan oleh Jasser Auda untuk menyempurnakan pendekatan *Fiqh*, *Usul Fiqh*, dan *Kalam (Teologi Islam)* yang berjalan selama beberapa abad silam. Pendekatan *Systems* melibatkan 6 unit-komponen berpikir keagamaan, yang masing-masing berinteraksi dan berhubungan secara utuh, yaitu: *Cognition* (penalaran manusia), *Holism* (utuh; saling terkait), *Openness* (keterbukaan), *Interrelated hierarchy* (hierarki yang saling terkait), *Multi-dimensionality* (melibatkan berbagai sudut pandang dan pertimbangan), *Purposefulness; maqāṣid asy-syarī’ah* (Selalu tertuju ke arah kandungan maksud dan tujuan utama). Lebih lanjut Jasser Auda, *Maqāṣid asy-Syarī’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1429 AH/2008 CE), khususnya bab 6.

dengan pendekatan **Systems** dalam membaca dan memahami al-Qur'an dapat membantu para pengikut dan pemimpin kedua dan atau ketiga agama keturunan Ibrahim untuk tidak hanya terhenti pada titik panas perbedaan teologis yang menyandera dan mengganggu hubungan baik antar pengikut ketiga agama ini di dunia, tetapi bergerak maju ke arah titik temu dan kesepakatan untuk saling hidup berdampingan secara damai (*Kalimatun Sawā'; A Common Word*) antar berbagai komunitas yang ada dalam kedua atau ketiga agama ini".<sup>220</sup> Nampak jelas disini bahwa secara eksplisit Amin menggunakan pendekatan Sistem ketika membaca dan memahami al-Qur'an terkait dengan hubungan antara ketiga agama keturunan Ibrahim. Lebih lanjut kata Amin,<sup>221</sup> "Energi positif yang dimiliki oleh pemeluk agama-agama dunia, lebih-lebih Islam dan Kristen, dapat diarahkan dan disalurkan ke wilayah *praxis* sosial dalam dialog kehidupan yang lebih nyata untuk menanggulangi masalah-masalah kemiskinan, ketidakadilan, kebodohan, lingkungan hidup, perubahan iklim, penyalahgunaan obat (*drug abuses*), kekerasan atas nama agama, pengembangan ilmu pengetahuan, pendidikan yang berkualitas yang sedang dihadapi oleh umat manusia di muka bumi".<sup>222</sup>

Tidak mudah membaca uraian ayat-ayat al-Qur'an secara utuh-holistik tentang bagaimana seorang Muslim memahami doktrin agama lain dan implikasinya dalam hubungan antara Islam dan Kristen dan agama-agama dunia lainnya. Jangankan oleh umat beragama lain, umat Islam sendiri pun mengalami kesulitan yang luar biasa.<sup>223</sup> Sumber

---

<sup>220</sup> Abdullah, "Divinity and Humanity", hlm. 4.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> Untuk konteks sejarah dan perkembangan dialog antarumat beragama di Indonesia, lihat J.B. Banawiratma, Zainal Abidin Baqir, etc., *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia* (Jakarta: Mizan Publika, 2010).

<sup>223</sup> Kesulitan atau silang pendapat para ahli tafsir era modern dalam memaknai dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tentang hubungan antara Islam dan agama-agama lain, khususnya Kristen, dapat dibaca Mahmud Ayyoub, *Dirāsāt fī al-'Alāqāt al-Masīhiyyah al-Islāmīyyah*, II (Libanon: Markāz ad-Dirāsāt al-Masīhiyyah al-Islāmīyyah fī Jami'ati al-Balamond, 2001), hlm. 121-154. Juga Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an (Major Themes of the Qur'an)* (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 239.

kesulitan yang seringkali dihadapi umat beragama dalam membaca kitab sucinya tidak hanya terletak pada bahasanya yang asing (bagi para penafsir al-Qur'an [umat Islam] yang bahasa ibu atau bahasa lokal atau nasionalnya bukan bahasa Arab), tetapi juga metode atau cara membacanya yang sepotong-potong, terpenggal-penggal, parsial, dan tidak utuh. Belum lagi unsur “kepentingan” yang selalu ada terselip di belakang setiap penafsiran dan pemahaman, baik kepentingan ideologi kebangsaan, ideologi keagamaan, ideologi politik dan begitu seterusnya. Uraian al-Qur'an tentang agama Kristen dan agama-agama lainnya misalnya tersebar dalam berbagai surat dan ayat. Kualitas hasil bacaan sangat ditentukan oleh lengkap tidaknya informasi yang diperoleh dan bagaimana meramunya ulang ketika membaca kitab suci.

Agar keutuhan pesan al-Qur'an tertangkap secara utuh, pembaca dan penafsir diminta untuk terlebih dahulu membuat kelompok-kelompok atau kluster-kluster ayat yang menjelaskan hubungan antara Islam, Kristen, dan Yahudi yang tersebar di berbagai ayat dan surat. Langkah berikutnya mendialogkan, mengkomunikasikan—untuk tidak menyebutnya dengan mengkonfrontir—item-item atau unit-unit informasi yang termuat dalam masing-masing kelompok dan atau kluster ayat-ayat tersebut sehingga dapat diperoleh satu keutuhan pandangan al-Qur'an. Paling tidak cara seperti ini dapat digunakan untuk menghindarkan pembaca dan penafsir untuk tidak terjebak pada cara membaca kitab suci yang dilakukan secara selektif,<sup>224</sup> sepotong-potong, terpenggal-penggal dan terpisah-pisah, yang hasilnya akan terasa bertentangan antara hasil bacaan atau tafsiran yang satu dan lainnya.

Selain menggunakan pendekatan Sistem-nya Auda, Amin juga meminjam cara dan kerangka membacanya Fazlur Rahman<sup>225</sup>, Seyyed

---

<sup>224</sup> Tentang ‘Authorial intent’ dan “pembacaan teks yang dilakukan secara selektif”, lebih lanjut Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hlm. 5, 129, dan 175.

<sup>225</sup> Rahman, *Major Themes of The Qur'an*.

Hossein Nasr<sup>226</sup>, Khaled Abou el-Fadl<sup>227</sup>, dan Mahmud Ayyoub<sup>228</sup>, yang mana ia kemudian menyimpulkan adanya 2 (dua) kelompok besar ayat-ayat al-Qur'an yang sesungguhnya masing-masing kelompok saling terkait-terhubung, berdialog dan saling mengkritisi. ***Kelompok Satu terdiri dari beberapa kluster ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan keanekaragaman agama dan dinamika hubungan antar penganut agama-agama, khususnya Islam dan Kristen.*** Kelompok Satu ini terdiri dari 5 (lima) kluster ayat-ayat sedang ***Kelompok Dua adalah jawaban 'final' al-Qur'an terhadap realitas teologis-sosiologis agama-agama, berikut perdebatan teologis yang masih berlanjut hingga sekarang.*** Kelompok Dua ini terdiri dari 2 (dua) kluster ayat yang bertindak sebagai 'kata putus' al-Qur'an dalam menghadapi realitas sosiologis-teologis umat beragama dengan berbagai permasalahan dan perselisihan teologis yang tidak mungkin dipertemukan, yang terrekam dalam kumpulan ayat-ayat dalam Kelompok Satu. lebih-lebih jika sekumpulan ayat-ayat pada Kelompok Satu dibaca dan dipahami secara terpisah-pisah, sepotong-potong, selektif, tidak saling berhubungan dan tidak saling mengkritisi antar berbagai informasi dan makna yang terkandung di dalam kandungan ayat-ayat yang berbeda-beda tersebut. Terkait dengan kluster-kluster ayat-ayat tersebut, Amin kemudian membuat model-model seperti berikut ini.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, khususnya Bagian Pertama (New York: Harper Collins Publishers, 2002), hlm. 41-42.

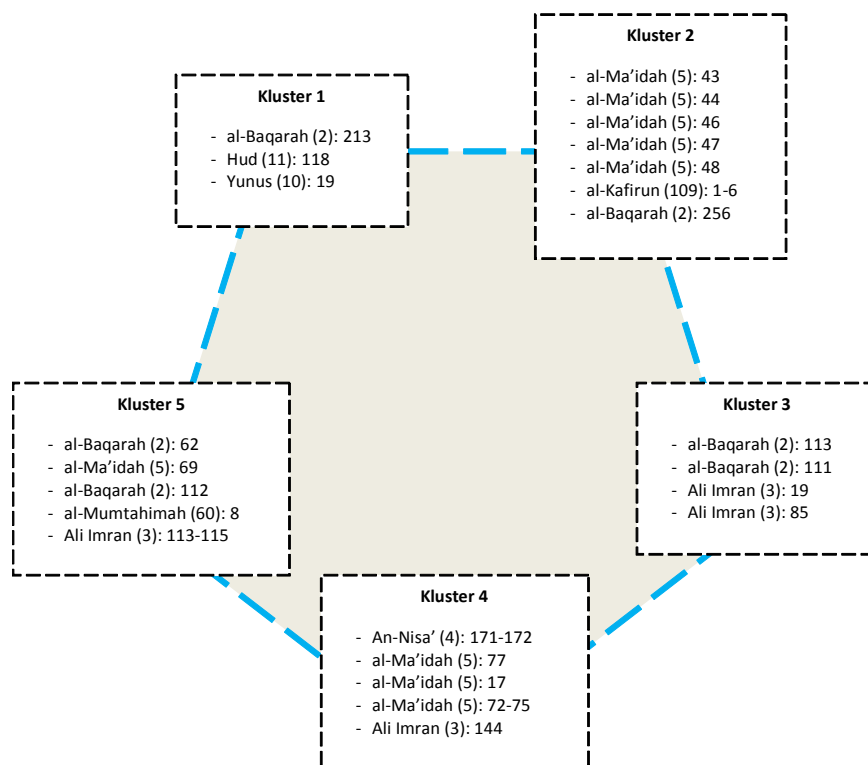
<sup>227</sup> Khaled Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan (The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists)* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), Bagian Kedua, Bab 10, hlm. 244-263.

<sup>228</sup> Ayoub, *Dirāsāt fī al-'Alāqāt*; Syahrūr, *Naḥwā*, hlm. 125-126; *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, hlm. 152-162.

<sup>229</sup> Abdullah, "Divinity and Humanity", hlm. 42-45.



**PENDEKATAN *SYSTEMS* DALAM MEMAHAMI AYA-AYAT  
AL-QUR'AN  
KELOMPOK SATU: LIMA KLUSTER AYAT-AYAT AL-QUR'AN YANG  
SALING TERKAIT TENTANG HUBUNGAN ANTARA AGAMA-AGAMA  
ABRAHAMIK**



**Gambar 562**

**Keterangan :**

Kluster 1 : Semula *ummat manusia merupakan sebuah kesatuan*, tetapi terpecah karena wahyu-wahyu Allah yang disampaikan oleh para nabi-nabi pada era sejarah yang berbeda

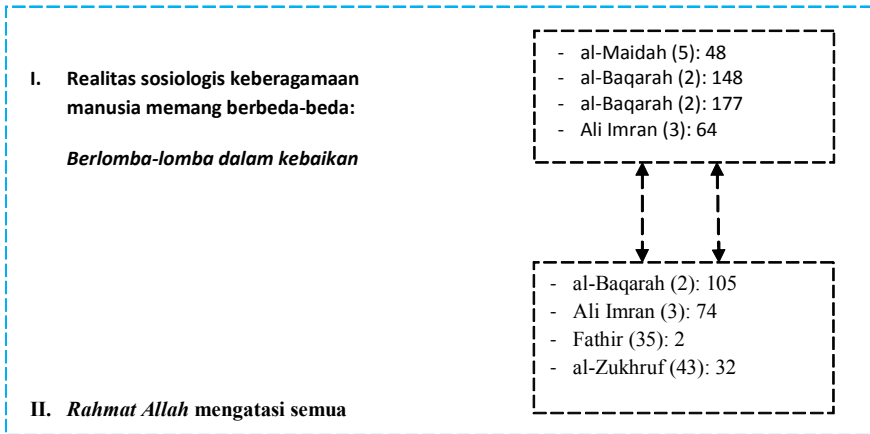
Kluster 2 : Keragaman dan pluralitas hukum (agama)

Kluster 3 : *Eksklusivitas penganut agama-agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, Islam)*

Kluster 4 : Ketegasan nada al-Qur'an terhadap doktrin *inkarnasi* dan pemahaman yang berbeda-beda terhadap Trinitas di kalangan pengikut nasrani

Kluster 5 : Esensi dan substansi agama-agama dunia

**KELOMPOK DUA: JAWABAN FINAL AL-QUR'AN TERHADAP  
PERSOALAN KEANEKARAGAMAN AGAMA-AGAMA DUNIA DAN  
KLAIM ATAS KEBENARAN MASING-MASING**



**Gambar 563**

Lanjut Amin,<sup>230</sup> “Hubungan antara Kelompok Satu dan Kelompok Dua juga tidak boleh dibaca atau ditafsirkan secara terpotong-potong (*parsial*), dikotomis-atomistik, selektif, tetapi perlu dibaca secara komprehensif (*comprehensiveness*), saling terhubung (*interrelatedness*) dan terkait secara utuh (*wholeness*)”. **Dua kelompok besar (Kelompok Satu dan Kelompok Dua) ayat-ayat tersebut merupakan satu keutuhan Systems. Tidak ada informasi yang diberikan ayat-ayat al-Qur’an yang manapun yang dapat dihapus (*naskh-mansūkh*) tanpa membawa akibat yang tidak diharapkan.**<sup>231</sup> Ada saling-

<sup>230</sup> *Ibid.*, hlm. 23.

<sup>231</sup> Para pemikir Muslim modern dan kontemporer mempertanyakan keabsahan konsep *naskh-mansūkh* yang umum digunakan oleh pemikir Muslim abad tengah. Mereka mengedepankan istilah *kontekstualisasi* dari pada *abrogasi* atau *multi-dimensional* dari pada *one dimensional approach*. Lebih lanjut lihat Auda, *Maqāṣid*, hlm. 223-224; Fadl, *Speaking*, hlm. 254.

keterkaitan yang erat antar berbagai unit informasi yang diberikan oleh ayat-ayat tersebut, yang termuat di dalam masing-masing anggota kelompok dan atau kluster. Unit-unit informasi yang termuat dalam satu kelompok dan atau kluster tidak dapat dibaca secara terpisah atau terlepas dari unit-unit informasi yang termuat dalam kelompok dan atau kluster yang lain. Jika dibaca secara terpisah-pisah atau terlepas dari unit informasi yang termuat dalam kelompok dan atau kluster yang lain, maka akan terjadi kekosongan dan ketiadaan makna yang lebih utuh-inklusif. Keberhasilan atau kegagalan dalam menghubungkan, mengkaitkan, mendialogkan dan mengkritisi antara dua kelompok ayat-ayat tersebut dalam satu kesatuan *Systems* yang utuh akan berdampak langsung pada hasil akhir bacaan, yang pada gilirannya akan berpengaruh besar terhadap corak hubungan sosial antar umat pengikut agama-agama, lebih-lebih antara Islam dan Kristen dalam alam praksis sosial dan politik. Lihat model yang dibuat Amin ini.<sup>232</sup>

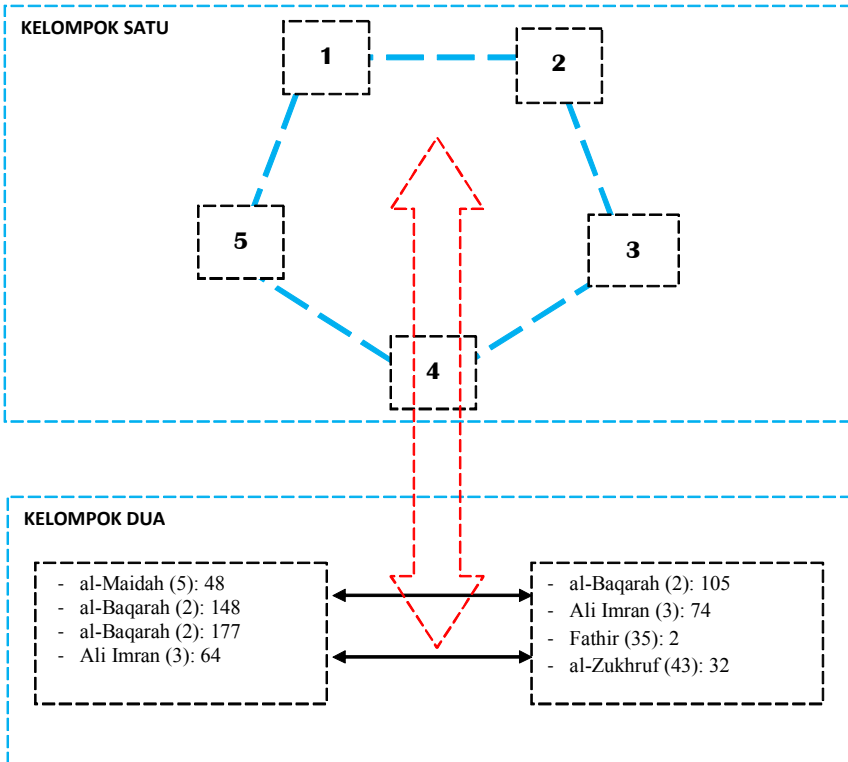


M. Amin Abdullah ketika memberikan buku “Integrasi-Interkoneksi Keilmuan” dan “Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan” kepada Sangkot Marzuki (Ketua AIPI), 3 September 2013 di UGM

---

<sup>232</sup> Abdullah, “Divinity and Humanity”, hlm. 15.

**PENDEKATAN SISTEM DALAM MEMBACA DAN  
MENAFSIRKAN AYAT-AYAT QUR'AN**



**Gambar 564**

## AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG HUBUNGAN ANTAR AGAMA-AGAMA

### A. LIMA KLUSTER AYAT-AYAT AL-QUR'AN YANG *SALING TERKAIT* TENTANG AGAMA-AGAMA ABRAHAMIK (YAHUDI, KRISTEN, ISLAM).

#### KLUSTER PERTAMA

*Semula mmat manusia merupakan sebuah kesatuan, tetapi pecah karena wahyu-wahyu Allah yang disampaikan oleh para nabi-nabi*

Mengapa wahyu-wahyu tersebut merupakan sumber dan kekuatan yang memecah belah ummat adalah *rabasia Allah*, karena jika Dia menghendaki niscaya Dia mempersatukan mereka.

1. **Sebermula sekali ummat manusia merupakan satu kaum.** Kemudian Allah menyuruh nabi-nabi untuk menyampaikan kabar gembira dan peringatan kepada mereka; melalui mereka ini dan dengan Kitab yang benar Allah memberikan penjelasan kepada manusia sehubungan dengan masalah-masalah yang mereka perselisihkan. Tetapi manusia tidak berselisih pendapat mengenai (Kebenaran itu) kecuali mereka yang telah menerimanya dan yang telah menerima tanda-tanda yang jelas; (dan hal ini mereka lakukan semata-mata) karena keingkarannya mereka (al-Baqarah (2) : 213).
2. **Jika Tuhanmu menghendaki niscaya Dia menjadikan semua manusia sebagai satu kaum,** tetapi mereka tetap bercerai berai ( Hud (11) : 118)
3. **Sebermula ummat manusia merupakan satu kaum; kemudian mereka bercerai berai.** Jika tidak ada pernyataan (dekrit) Tuhanmu yang sebelumnya niscaya telah diputuskan masalah-masalah yang mereka perselisihkan. (Yunus (10): 19).

## KLUSTER KEDUA

### Keragaman dan pluralitas hukum (agama)

Dan bagaimanakah mereka mengangkatmu menjadi hakim (di antara mereka), padahal mereka mempunyai Taurat yang di dalamnya ada hukum Allah ? ..... (al-Ma'idah (5): 43).

1. Sesungguhnya Kami telah menurunkan **Kitab Taurat yang mengandung petunjuk dan cahaya**, yang dengan kitab itu (Taurat) diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang berserah diri (kepada Allah), oleh orang-orang alim dan pendeta-pendeta di kalangan mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, takutlah kepada-Ku, dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang murah. Barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang yang kafir .....(al-Ma'idah (5): 44).
2. Dan kami iringkan jejak mereka dengan Isa putra maryam, membenarkan kitab yang sebelumnya, yaitu Taurat. Dan Kami telah memberikan kepadanya **Kitab Injil yang di dalamnya ada petunjuk dan cahaya, dan membenarkan kitab sebelumnya, Kitab Taurat**. Dan menjadi petunjuk serta pengajaran untuk orang-orang yang bertaqwa. (al-Ma'idah (5): 46). Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik. (al-Ma'idah (5): 47).
3. Dan kami telah turunkan kepadamu **al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang diwahyukan sebelumnya**. Maka putuskanlah perkara mereka (umat Islam) menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu

mereka. Kami berikan aturan dan jalan hidup. ***Sekiranya Tuhan menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat saja-mengakui satu iman (dan mengikuti satu hukum). Tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan.*** Hanya kepada-Nya kamu semua akan kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. al-Ma’idah (5): 48).

4. Katakanlah: “Hai orang-orang yang kafir”. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. **Untukmulah agamamu, dan untukkulah agamaku.**(al-Kafirun (109): 1-6).
5. **Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama** (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada *Thaghut* (syaitan dan apa saja yang disembah selain dari Allah) dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (al-Baqarah (2): 256).

### KLUSTER KETIGA

#### Eksklusivitas penganut agama-agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, Islam)

1. **Orang-orang Yahudi berkata: ‘Orang-orang Kristen tidak berdiri di atas kebenaran’ dan orang-orang Kristen pun berkata: ‘Orang-orang Yahudi tidak berdiri di atas kebenaran sedang kedua pihak membaca Kitab yang sama’** (al-Baqarah (2): 113).

2. Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: “**Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi dan Nasrani**”. Demikian itu (hanya) angan-angan mereka yang kosong. Katakanlah: “Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar”. (al-Baqarah (2): 111).
3. **Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam**. Tiada berselisih orang-orang yang diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, **karena kedengkian (yang ada) di antara mereka**. Barang siapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya. (Ali Imran (3): 19).
4. **Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima** (agama itu) daripadanya, dan dia di akherat termasuk orang-orang yang rugi (Ali Imran(3): 85).

#### KLUSTER KEEMPAT

**Ketegasan nada al-Qur’an terhadap doktrin *inkarnasi* dan pemahaman yang berbeda-beda terhadap Trinitas di kalangan pengikut nasrani**

Ada ayat-ayat al-Qur’an yang memandang doktrin Kristen ini sebagai “ekstrimisme di dalam keyakinan”.

1. **Wahai ahli-ahli Kitab! Janganlah kalian keterlaluhan di dalam keyakinan dan janganlah kalian berkata-kata mengenai Allah kecuali dengan sebenarnya**. Isa al-Masih putera Maryam hanyalah seorang Rasul Allah, PerintahNya yang dimasukkan-Nya ke dalam diri Maryam, dan Ruh dari Dia. Oleh karena itu berimanlah kepada Allah dan rasul-rasulNya dan jangan katakan: ‘(Allah) ada di sana’. Janganlah berbuat demikian; itulah yang terlebih baik bagi kalian. Allah adalah Tuhan yang Esa. Maha Suci Dia – sesungguhnya Dia tidak mempunyai seorang putera. Dialah yang memiliki



segala sesuatu yang erada di langit dan di bumi ... (Isa) al-Masih tidak sombong untuk menjadi hamba Allah; begitu pula para malikat yang sangat dekat dengan Allah (tidak enggan untuk menjadi hamba-hambaNya). Siapa yang enggan menghamba kepada Allah dan sombong (untuk mau berbuat demikian), sesungguhnya Kami akan mengumpulkan mereka semua ( di hari Kiamat nanti). (An-Nisa' (4): 171-172).

2. Katakanlah: “Hai ahli Kitab , janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus. (al-Ma'idah (5): 77)

Ada pula **ayat-ayat yang lebih keras** seperti ayat-ayat yang mencela manusia-manusia penyembah berhala.

1. Adalah kafir orang-orang yang mengatakan: “Tuhan adalah al-Masih putera Maryam”. Katakanlah : “Siapakah yang akan memberikan pertolongan seandainya Allah hendak membinasakan al-Masih putera Maryam, ibunya, dan segala sesuatu yang hidup di atas dunia? Kepunyaan Allah kerajaan langit dan bumi beserta segala sesuatu yang berada di antara keduanya. Dia menciptakan setiap sesuatu yang dikehendakiNya. Sesungguhnya Allah menguasai setiap sesuatu. (al-Ma'idah (5): 17).
2. Adalah kafir orang-orang yang berkata: “Allah adalah sama dengan al-Masih putera Maryam ...”. Adalah kafir orang-orang yang mengatakan : “Allah adalah salah satu di antara yang tiga” – padahal tidak ada tuhan selain daripada Yang Esa. Jika mereka tidak menghentikan kata-kata mereka – sesungguhnya hukuman yang keji akan menimpa orang-orang yang ingkar. Menagapakah mereka tidak bertaubat kepada Allah dan memohonkan ampunanNya sedang Allah adalah pengampun dan pengasih? Al-Masih putera

Maryam hanyalah seorang rasul – sebelum dia sudah ada rasul-rasul lain yang banyak jumlahnya; ibunya adalah seorang wanita yang jujur; mereka berdua memakan makanan (seperti manusia-manusia lainnya). Saksikanlah betapa Kami membuat pertanda-pertanda yang jelas bagi mereka dan saksikan pula betapa mereka itu terperdaya! (al-Ma'idah (5): 72-75).

Dengan nada yang sama mengenai dan kepada Muhammad, al-Qur'an berkata:

- Muhammad hanyalah seorang Rasul – sebelum dia sudah ada rasul-rasul yang banyak jumlahnya. Seandainya dia mati atau terbunuh (di dalam peperangan) apakah kalian akan berpaling (wahai kaum Muslimin)? (Ali Imran (3): 144).

## KLUSTER KELIMA

### Esensi dan substansi agama-agama dunia

Al-Qur'an secara berulang kali mengakui adanya manusia-manusia yang saleh di dalam kaum-kaum tersebut (Yahudi, Kristen dan Shabi'in), seperti pengakuannya terhadap adanya manusia-manusia yang beriman di dalam Islam.

1. Orang-orang beriman (orang-orang Muslim), orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, dan orang-orang Shabi'in – ***yang percaya kepada Allah dan Hari Kiamat serta melakukan amal kebajikan akan memperoleh ganjaran dari Tuhan mereka, tidak ada sesuatu pun yang harus mereka khawatirkan, dan mereka tidak akan berduka.*** (al-Baqarah (2):62).
2. Sesungguhnya **orang-orang beriman (orang-orang Muslim), orang-orang Yahudi, Shabi'in dan orang-orang Nasrani, (siapa saja diantara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kiamat dan beramal saleh, maka tidak ada kekawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih**

hati. (al-Ma'idah (5): 69).

3. Sebaliknya! **Yang berserah diri kepada Allah dan melakukan amal kebajikan akan memperoleh pahala dari Tuhannya**, tidak ada sesuatu pun yang harus mereka kuatirkan, dan ia pun tidak akan berduka. (al-Baqarah (2): 112).
4. **Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.** (al-Mumtahanah (60): 8).
5. Mereka itu tidak sama; di **antara Ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud.**(113). Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh.(114). Dan apa saja kebajikan yang mereka kerjakan, maka sekali-kali mereka tidak dihalangi (menerima pahalanya); dan Allah Maha Mengetahui orang-orang yang bertaqwa. (Ali Imran (3): 113-115).

## **B. JAWABAN FINAL AL-QUR'AN TERHADAP PER-SOALAN KEANEKARAGAMAN AGAMA-AGAMA DUNIA DAN KLAIM ATAS KEBENARAN MASING-MASING**

### **I. Realitas sosiologis keberagamaan manusia memang berbeda-beda: *Berlomba-lomba dalam kebaikan***

1. Dan Kami telah menurunkan kepada engkau Kitab yang benar dan yang membenarkan serta memelihara Kitab yang sebelumnya ...

Karena itu masing-masing di antara kalian Kami telah menetapkan sebuah hukum dan sebuah peraturan (sedang esensi agam adalah identik). Jika Allah menghendaki Dia membuat kalian semua menjadi satu kaum, tetapi (Dia tidak berbuat demikian sehingga Dia dapat menguji kalian dengan apa-apa yang telah diberikanNya kepada kalian; oleh karena itu **berlomba-lombalah kalian di dalam kebajikan**. Kepada Allah kalian semua akan kembali dan Dia akan mengabarkan kepada kalian (Kebenaran) yang kalian perselisihkan. (al-Ma'idah (5): 48).

2. Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka **berlomba-lombalah kamu (dalam berbuat) kebaikan**. Dimana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah maha Kuasa atas segala sesuatu. (al-Baqarah (2): 148).
3. **Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur atau barat itu suatu kebajikan**, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan **memberikan harta yang dicintainya** kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan salat, dan menunaikan zakat; dan **orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan**. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa. (al-Baqarah (2): 177).
4. Katakanlah: "Hai ahli kitab, **marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu**, bahwa tidak ada sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah. Jika

mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka : “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah). (Ali Imran (3):64).

## **II. Rahmat Allah mengatasi semua perbedaan pemahaman, keyakinan dan ‘tafsir’ para pengikut nabi-nabi penerus nabi Ibrahim.**

1. Orang-orang kafir dari Ahli Kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan **Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian); dan Allah mempunyai karunia yang besar,** (al-Baqarah (2); 105).
2. Allah menentukan rahmat-Nya (kenabian) kepada yang dikehendaki-Nya, dan **Allah mempunyai karunia yang besar.** (Ali Imran (3): 74).
3. **Apa saja yang Allah anugerahkan kepada manusia berupa rahmat, maka tidak ada seorangpun yang dapat menahannya;** dan apa saja yang ditahan oleh Allah maka tidak seorangpun yang sanggup untuk melepaskannya sesudah itu. Dan Dia-lah yang Maha Perkasa lagi maha Bijaksana. ( Fathir (35): 2).
4. Apakah mereka mebagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami telah menentukan antara mereka penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebahagian mereka atas sebahagian yang lain beberapa derajat, agar sebahagian mereka dapat mempergunakan sebahagian yang lain, **Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari pada yang mereka kumpulkan.** (al-Zukhruf (43): 32).

Setelah membuat kluster-kluster ayat berdasarkan prinsip-prinsip dalam pendekatan Sistem, Amin kemudian memberikan penjelasan masing-masing kluster ayat-ayat yang telah dikelompokkan

di atas, yaitu:<sup>233</sup>

**Kelompok Satu.** Terdiri dari 5 kluster, *Kluster pertama*, **Kesatuan umat manusia.** Secara tegas al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia pada mulanya adalah merupakan satu kesatuan, tetapi kemudian terpecah-pecah karena wahyu-wahyu Allah yang disampaikan lewat para nabi-nabi pada era sejarah yang berbeda-beda. Mengapa wahyu-wahyu tersebut malah menjadi sumber dan kekuatan yang memecah-belah umat beragama adalah semata-mata *Rahasia Allah*,<sup>234</sup> karena jika Dia menghendaki niscaya Dia mempersatukan mereka semua. Tetapi, Tuhan tidak melakukan hal itu. Uraian ini dapat dijumpai dalam al-Baqarah (2): 213; Hūd (11):118, dan Yūnus (10): 19. Ketika manusia pengikut nabi-nabi terdahulu terpecah-pecah menjadi kaum-kaum, dan dalam *intern* satu agama ada beberapa *ahzāb* (kelompok-kelompok kecil), maka disitulah akar pertama munculnya keragaman dan pluralitas hukum agama. Al-Qur'an sesungguhnya tidak risau tentang realitas munculnya keanekaragaman umat beragama, maka muncullah ayat-ayat yang menjelaskan realitas pluralitas umat beragama tersebut. Keragaman umat, kelompok, agama, etnis, bahasa, suku dan ras adalah *sunnatullāh*. Oleh karenanya, yang diperlukan adalah etika pergaulan sehari-hari antar berbagai kelompok yang berbeda-beda, baik perbedaan di lingkungan *intern* maupun *ekstern* umat beragama. Etika pergaulan sosial yang disebut-sebut dalam al-Qur'an adalah saling mengenal, saling bertegur sapa, saling menghormati, tidak saling menghina, tidak berprasangka buruk, dan menjauhi sikap keras kepala dan hidup harmonis antar berbagai kelompok agama dan masyarakat yang berbeda-beda (al-Ḥujurāt (49): 13; Āli 'Imrān (3): 159).

*Kluster ke-dua*, **Keragaman dan pluralitas (hukum) agama.** Al-Qur'an menjelaskan bahwa kitab Taurat, sebagai kitab sucinya pengikut Nabi Musa. Dalam kitab itu mengandung petunjuk dan cahaya.

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, hlm. 15-20.

<sup>234</sup> Rahman, *Major*, hlm. 236.

Urusan dan perkara orang-orang Yahudi diputuskan sesuai ketentuan yang ada pada Taurat (al-Mā'idah (5): 44); Kemudian, kepada umat Nabi Isa, diberikan Kitab Injil. Di dalamnya ada petunjuk dan cahaya juga, dan Injil juga membernarkan kitab sebelumnya, yaitu Taurat. Kitab Injil menjadi petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa (al-Mā'idah [5]: 46). Para pengikut Injil diminta untuk memutuskan perkara dan urusan mereka sesuai dengan ketentuan kitab Injil yang diturunkan Allah kepada mereka. Jika tidak, mereka dikatakan fasik (al-Mā'idah (5): 47). Begitu juga kepada umat Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an membawa petunjuk dan kebenaran untuk pengikut Nabi Muhammad saw dan al-Qur'an juga membenarkan kitab-kitab yang diwahyukan Tuhan sebelumnya, yaitu Taurat dan Injil. Kepada umat Islam diminta tidak mengikuti hawa nafsu mereka, tetapi mengikuti petunjuk yang diberikan oleh al-Qur'an (al-Mā'idah (5): 48). Anjuran yang sama juga diberikan kepada umat pengikut Nabi Musa untuk mengikut Taurat dan pengikut Nabi Isa untuk mengikuti kitab Injil. Informasi ini kemudian dipertegas lagi dalam surat an-Nisā' (4): 163-165. Artinya, al-Qur'an menjaga keutuhan dan integritas umat sesuai kepercayaan dan aturan hidup (hukum) yang dibawa oleh masing-masing nabi, baik Nabi Musa, Nabi Isa maupun Nabi Muhammad saw, bahkan nabi-nabi sebelum Nabi Musa. Dengan kata lain, untuk menjaga kerukunan dan keutuhan antar pengikut berbagai agama, tidak perlu ada gerakan mengyahudikan orang-orang Kristen atau Islam, tidak perlu pula mengkristenkan orang Yahudi atau Islam dan tidak perlu pula mengislamkan orang yang telah menganut Yahudi dan orang yang telah menganut agama Kristen (*proselytism*).<sup>235</sup> Karena itu, maka al-Qur'an hanya

---

<sup>235</sup> Persoalan *proselytism* (pindah agama) selalu menjadi isu 'pengganjal' hubungan antar penganut agama-agama. Dalam dialog antar agama, lebih-lebih antara Kristen dan Islam, isu ini selalu naik ke permukaan. Lebih lanjut, Th. Sumartono, *Soal-soal Theologis Dalam Pertemuan Antar Agama* (Skripsi belum diterbitkan), diajukan di Sekolah Tinggi Theologia, Jln Proklamsi 27, Djakarta, 1971, hlm. 42. Juga Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, hlm. 47-9. Amin mengutip: "The peaceful presence in the Islamic world of various religious minorities, especially Christians, has been upset to a large extent in

berpesan pada akhirnya, “Untukmulah agamamu, dan untukkulah agamaku” (al-Kāfirūn (109): 1-6). Bahkan “tidak ada paksaan untuk masuk agama (Islam)” (al-Baqarah (2): 256).

*Kluster ke-tiga, Eksklusivitas dan superioritas sikap penganut agama-agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, dan Islam).* Meskipun pluralitas dan keanekaragaman agama telah dijamin penuh oleh kitab suci al-Qur’an seperti yang ada pada kluster ke-dua, namun watak dasar agama-agama Abrahamik, khususnya Kristen dan Islam, yang bercorak misionaristik, maka masing-masing pengikut agama tersebut mendorong masing-masing pangikutnya untuk saling mengklaim memiliki kebenaran secara eksklusif. Pengikut agama lain dianggap tidak memiliki kebenaran sama sekali. Naluri sosial dan panggilan kelompok untuk memperkuat basis identitas sosiologis lebih ditonjolkan. Disinilah ketegangan antara kelompok agama-agama keturunan Ibrahim mulai muncul. Orang Yahudi menuduh orang Kristen tidak berdiri diatas kebenaran, begitu juga sebaliknya orang Kristen menuduh orang Yahudi tidak berdiri diatas kebenaran. (al-Baqarah (2): 113). Hanya orang-orang Yahudi dan Kristen lah yang masuk surga (al-Baqarah (2): 111), juga al-Baqarah (2): 120. Orang-orang Islam pun juga berbuat serupa. Mereka mengklaim bahwa hanya agama Islam sajalah agama yang diridloi oleh Allah (Ali Imran (3): 19). Juga Ali Imran (3):85.<sup>236</sup> Terhadap orang-orang Muslim yang suka mengklaim kebenaran secara sepihak, al-Qur’an mengingatkan agar kaum Muslimin bertindak sebagai penengah (*ummatan wasatan*) (al-Baqarah (2): 143 dan Āli ‘Imrān (3): 110).

*Kluster ke-empat, Ketegasan nada al-Qur’an terhadap doktrin inkarnasi.* Inilah kluster ayat-ayat al-Qur’an yang paling kontroversial secara teologis dalam hubungan antar umat beragama, khususnya antara Islam dan Kristen. Al-Qur’an menganggap kafir (menutupi kebenaran; *those who cover over the truth*) orang-orang yang mengatakan bahwa: “Tuhan

---

recent times by Western missionary activity, which has caused severe reaction not only among Muslims, but also among Hindus, Buddhists, and others”.



adalah al-Masih putera Maryam (al-Mā'idah (5): 17). Juga yang mengatakan bahwa "Allah adalah sama dengan al-Masih putera Maryam" (al-Mā'idah (5): 72-75). Orang-orang yang mempunyai keyakinan seperti itu dikatakan oleh al-Qur'an sebagai "orang-orang yang melampaui batas dalam beragama. (al-Baqarah (2): 171-172 dan al-Mā'idah (5): 77). Sejak dulu hingga sekarang, perbedaan doktrin teologis inilah yang menjadi titik penghambat hubungan antara Islam dan Kristen. Titik ini pula yang masih menjadi fokus kajian baik dari kalangan intelektual Islam maupun Kristen dalam buku *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*.

Pada bagian bawah nanti, Amin juga menyinggung bagaimana perdebatan hangat ini masih berlangsung dan perlunya menggunakan kacamata pandang yang baru atau *shifting paradigm* dalam melihat persoalan teologis yang amat pelik ini. Meskipun al-Qur'an kadang menggunakan nada keras, tetapi dalam kesempatan atau ayat lain, al-Qur'an juga mengakui adanya pemimpin (*Qisṣsūn*, yaitu: Ulama; *Rabbāniyyūn* [*'Ubbād*], yaitu ahli ibadah) dan pengikut Kristiani yang lembut (*ra'fah wa rahmah*) dan dekat hubungannya dengan orang-orang Islam (al-Mā'idah (5): 82 dan al-Ḥadīd (57): 27). Dari bagian kecil dari dialog antar ayat dalam kluster ke-empat ini saja, sesungguhnya telah menunjukkan bahwa al-Qur'an mempunyai banyak sikap sesuai dengan konteks yang ada pada ayat lain. Tidak dapat konteks yang ada dalam satu ayat menegaskan, *me-naskh* atau menghapus konteks yang ada pada ayat lain. Ketika membaca ayat-ayat al-Qur'an, pembaca dan penafsir diharapkan tidak kehilangan perspektif, tidak meninggalkan konteks dan perlu mempertimbangkan berbagai sudut telaah dan *angle* penglihatan dan bacaan yang utuh sehingga hasil bacaannya lebih akurat dan dapat dipertanggungjawabkan baik secara teologis, sosial maupun etika.

*Kluster ke-lima, Iman kepada Allah dan amal kebajikan merupakan indikasi adanya keselamatan universal.* Ayat-ayat yang terhimpun dalam kluster ke-lima ini seringkali dilupakan atau dianggap kurang begitu penting oleh para pembaca al-Qur'an. Berulangkali al-

Qur'an mengingatkan bahwa perbedaan keyakinan dan teologi antar agama-agama janganlah dijadikan alasan untuk berselisih dan bercekcok karena di antara para pengikut ahli Kitab ada yang beriman kepada Allah dan hari akhir, melakukan amal kebajikan dan berlaku adil. Mereka itu mendapat pahala dari Allah, dan tidak perlu khawatir atau cemas. Mereka termasuk golongan orang-orang yang saleh (al-Baqarah (2): 62; al-Mā'idah (5): 69; al-Baqarah (2): 112; Āli 'Imrān (3): 113-115). Bahkan umat Islam diperintahkan untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap mereka (*an tabarrūbuhum wa tuqṣitū ilaihim*) (al-Muṭma'innah (60): 8).<sup>237</sup>

Situasi dan kondisi politik lokal, regional dan nasional serta geopolitik dunia internasional yang penuh dengan kontestasi politik, ekonomi dan keamanan menambah kesulitan yang luar biasa untuk memahami pesan al-Qur'an dalam kluster ke-lima ini. Para penafsir al-Qur'an dan juga al-Hadis yang bercorak eksklusif pada umumnya hampir semuanya gagal memahami substansi dan esensi pesan ini, karena menggunakan kerangka pikir atau *naḍariyyah al-Isti'lā' li al-Islām* (superioritas Islam) lewat paradigma berpikir *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* dan *kalam* (teologi) yang bercorak tradisional-*taqlīdī*.<sup>238</sup> Bukan paradigma *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*

---

<sup>236</sup> Tingkat perbedaan penafsiran yang tajam antara corak penafsir eksklusivis dan inklusivis terhadap kedua ayat ini—baik di lingkungan penafsir Sunni maupun Syi'iy—diuraikan secara jelas oleh Mahmud Ayyoub, dalam sub judul "Aqrabuhum mawaddah: al-Masīhiyyun fi al-Qur'ān wa at-Tafāsir al-Ḥadiṣah" (Golongan yang paling dekat dalam mencintai Muslim: Orang Kristen dalam al-Qur'an dan dalam Kitab-kitab Tafsir Modern"), hlm. 121-154. Kitab Tafsir pada umumnya masih menggunakan kerangka teori *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* atau *kalam* klasik (*taqlīdī*), yang mengedepankan teori *al-isti'lā' li al-Islām* (Superioritas Islam) yang menggunakan pendekatan *nakh-mansūkh* (*abrogation*).

<sup>237</sup> Terhadap kolega seagamanya, Wilfred Canwell Smith juga mengingatkan hal serupa dengan mengatakan bahwa: "Any adequate interpretation of a Christian's faith, for instance, must make room for the fact that other intelligent, devout, and moral men, including perhaps his own friends, are Buddhists, Hindus, or Muslims". Lebih lanjut, *The Meaning and End of Religion* (New York: The Macmillan Company, 1963), hlm. 8.

<sup>238</sup> Bandingkan dengan Mahmud Ayyoub, *al-Masīhiyyah*, hlm. 138, dan 146. Juga Jane Dammen McAuliffe, "The Abrogation of Judaism and Christianity in Islam: A Christian Perspective", dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.), *A Challenge Islam for Christianity* (London: SCM Press, 1994), hlm. 116-123.

dan *kalām* (teologi) yang bercorak progressif-*ijtihādī*.<sup>239</sup> Umumnya kerangka pikir keagamaan Islam yang bercorak eksklusif diwakili oleh corak berpikir *Political Islamists* (Islam politik) dan *Militant Extremists* (Muslim militan dan berhaluan keras).<sup>240</sup> Corak berpikir ini sangat sulit memahami esensi pesan terpokok dari ayat-ayat ini, karena mereka masih bersikukuh menggunakan pendekatan dan paradigma *naskh-mansūkh* (*abrogation*; ayat yang datang belakangan menghapus ayat yang datang lebih dahulu) dan bukannya pendekatan dan paradigma yang mempertimbangkan berbagai dimensi (*multidimensionality*), memahami keutuhan pesan yang terkandung dalam berbagai ayat (*holism*) serta kandungan maksud atau tujuan utama (*purposefulness*; *maqāṣid asy-syarī'ah*) dari berbagai pesan dalam ayat-ayat al-Qur'an, seperti yang dikemukakan oleh Jasser Auda melalui pendekatan *Systems* yang ia perkenalkan.<sup>241</sup>

Terkait dengan penjelasan kluster-kluster ayat tentang hubungan antar agama, Amin kembali melanjutkan,<sup>242</sup> “**Kelompok Dua. Jawaban ‘final’ al-Qur’an terhadap realitas sosiologis-teologis umat beragama.** Kelompok Dua ini terdiri dari dua kluster. *Kluster pertama, himbuan untuk selalu berlomba-lomba dalam berbuat kebajikan.* Al-Qur’an tidak menolak realitas sosiologis-teologis umat beragama yang memang majemuk-plural. Tidak dapat disatukan. Bandingkan dengan Kelompok Satu, kluster pertama (al-Baqarah (2): 213; Hūd (11): 118; dan Yūnus (10):19). Realitas sosiologis-teologis ini tidak dapat diingkari dan dibantah oleh siapapun dan tidak perlu disesali oleh para pemimpin

---

<sup>239</sup> Lebih lanjut Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London: Routledge, 2006), hlm. 150-4. Juga Omid Safi (Ec.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

<sup>240</sup> Saeed, *Islamic*, hlm. 144 dan 149-150. Khaled Abou el-Fadl menunjuk corak berpikir Salafi dan Wahhabi termasuk dalam corak berpikir keagamaan yang eksklusif. Lebih lanjut Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2002); *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (San Francisco: Harper Collins Publishers, 2005).

<sup>241</sup> Auda, *Maqāṣid*, hlm. 197; 211; dan 227.

agama-agama dunia. Tuhan pun menyetujui adanya pluralitas agama ini. Fazlur Rahman menyebut realitas yang tak terbantahkan ini sebagai ‘rahasia *ilāhiyyah*’ mengapa terjadi pluralitas agama di dunia. Adalah sia-sia menolak realitas ini”.

Dengan tegas diakui adanya pluralitas (hukum) agama. Masing-masing kaum atau kelompok telah diberikan kitab suci, hukum dan peraturan-peraturan khusus untuk mengatur kehidupan masing-masing (al-Mā’idah (5): 48). Arah kiblat pun boleh berbeda, tetapi perbedaan arah kiblat tidaklah begitu penting. Yang lebih penting adalah beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada anak yatim, orang miskin, menepati janji, bersabar dalam kesempitan dan begitu seterusnya (al-Baqarah (2): 177). Di atas realitas sosiologis-teologis yang memang berbeda dan tak mungkin dipersatukan itu, al-Qur’an hanya meminta dan berpesan kepada para penganut agama yang berbeda-beda untuk selalu ‘berlomba-lomba dalam berbuat amal kebajikan’ (al-Mā’idah (5): 48; al-Baqarah (2): 148). Diakhiri dengan ajakan untuk “berpegang teguh pada ketetapan yang tidak diperselisihkan (*kalimatun samā’ bainana wa bainakum*) antara penganut Islam dan Kristen (Āli ‘Imrān (3): 64).

Namun justru disinilah letak paradoksnya. Dinamika dan pasang surut hubungan antar umat dan kelompok agama-agama tak terelakkan. Anjuran dan perintah untuk berlomba-lomba dalam kebaikan, kemudian diaktualisasikan dalam gerakan mengajak kebaikan lewat aktifitas pelayanan sosial, pendidikan dan kesehatan di bawah naungan gerakan misi dan dakwah. Melibatkan media oral, cetak dan elektronik, ilmu pengetahuan, finansial dan bahkan politik kekuasaan. Kembali lagi, terjadi perlombaan dan pergesekan sosiologis-politis di berbagai tempat di dunia. Tanpa disadari tiba-tiba muncul konsep *ẓimmī* di abad tengah yang dipertanyakan keras di abad modern, terma *minoritas* dan *mayoritas* di abad modern, *subordinasi* dan *marginalisasi* di era kontemporer. Tiba-tiba di era negara bangsa (*nation-states*) paska perang dunia ke dua, rasa superioritas agama berhadap-hadapan dengan konsep “*equality*” di

hadapan hukum negara modern dan begitu seterusnya. Yang terbaru, istilah yang hangat dibicarakan adalah “*the clash of civilization*”. Gesekan yang ada di berbagai tempat di dunia mengundang keprihatinan para pemimpin dari ke dua agama untuk kembali dan selalu melakukan dialog bersama untuk mencari titik temu, saling memahami dan menghindari hal-hal yang dianggap *sensitive* oleh pengikut kedua kelompok umat beragama. Lebih-lebih ketika belakangan muncul tindakan kekerasan sosial yang mengatasnamakan agama baik di lingkungan Islam maupun Kristen, ketika para pemimpin dan penganut agama-agama tidak atau belum siap menghadapi perubahan sosial dan ekonomi di era global. Dalam konteks seperti itu, muncullah inisiatif untuk memperbaharui kembali upaya untuk melakukan dialog antara Kristen dan Islam di berbagai negara, termasuk munculnya dokumen bersejarah dari kalangan Islam, *A Common Word between You and Us*.

*Kluster ke-dua, rahmat Allah berada diatas semua kelompok penganut agama-agama yang berselisih paham teologis.* Jika manusia penganut agama-agama, dengan landasan keikhlasan, ketulusan dan niat baiknya, ternyata masih tetap bersikukuh pada pendapat dan tafsir keyakinan kelompoknya masing-masing tentang Tuhan, Kebenaran dan Keselamatan, dan tetap saja enggan untuk memberi hak, ruang dan tempat bagi kelompok yang lain, maka serahkanlah segala urusan akhir kepada Tuhan. Tuhan mempunyai Rahmat yang mengatasi segala kelompok penganut agama-agama yang selalu berselisih memperebutkan kebenaran, ketuhanan dan keselamatan. Rahmat Tuhanmu lebih baik dari pada yang mereka kumpulkan (az-Zukhrūf (43): 32; juga al-Baqarah (2):105; Āli ‘Imrān (3): 74; Fāṭir (35): 2).

Tidak perlu dipertanyakan bahwa umat Islam yang beriman dan melakukan kebajikan akan memperoleh keselamatan dan menerima pahala besar di hari Akhir. Akan tetapi al-Qur’an tetap konsisten mengenai tidak bolehnya berspekulasi tentang siapa yang berhak menjadi penerima Rahmat Allah dan al-Qur’an membiarkan terbuka

kemungkinan bahwa orang-orang non muslim pun dapat menerima anugerah Tuhan juga. **Prinsip metapisis sekaligus mistis inilah yang akhirnya dapat melindungi dan mengayomi semua penganut agama-agama yang berselisih dalam memperebutkan klaim kebenaran, otentisitas keselamatan serta orisinalitas ketuhanan.** Seyyed Hossein Nasr mendekatkan tradisi berpikir keagamaan Islam yang terderivasi dan termotivasi dari ayat-ayat pada kluster kedua dari kelompok dua ini pada tradisi mistik atau *Sufism* dalam Islam. Fazlur Rahman dalam bukunya *Major Themes of the Qur'an*, ketika mengomentari surat Āli 'Imrān (3): 64, menyebutkan bahwa ayat ini sebagai bagian dari “perkiraan Nabi Muhammad saw bahwa *di antara ketiga kaum yang mengakui monotheis ini tak satu pun yang benar-banar telah tersesat*”,<sup>243</sup> dan Khaled Abou El Fadl berpendapat bahwa orang-orang non-muslim juga berhak atas keselamatan umum (*universal salvation*) sesuai yang dijanjikan Tuhan kepada semua hambaNya seperti yang tergambar dalam kluster ke-dua dari kelompok dua diatas. Hanya, bentuk rahmat tersebut seperti apa hanya Allah lah yang Maha Tahu, karena Rahmat Allah selalu berada diatas apa yang dapat dipikirkan, dispekulasikan dan dikalkulasikan oleh akal pikiran manusia dimana pun mereka berada dan agama apapun yang dianutnya.<sup>244</sup>

Tidak mudah memang membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an pada umumnya dan ayat-ayat yang menunjuk pada hubungan antar agama, lebih-lebih hubungan antara kedua agama yang masih bersaudara yaitu Islam dan Kristen. Kesulitan ini akan berlipat-lipat, jika membaca dan menafsirkannya dilakukan secara terpisah-pisah, sepotong-potong dan apalagi jika dilakukan secara selektif karena pembaca akan kehilangan konteks masing-masing ayat, lebih-lebih dalam hubungannya dengan konteks yang ada di ayat yang lain. Belum

---

<sup>242</sup> Abdullah, “Divinity and Humanity”, hlm. 25-30.

<sup>243</sup> Rahman, *Major*, hlm. 245.

<sup>244</sup> Fadl, *Speaking*, hlm. 261.

lagi memenuhi tuntutan yang tidak bisa ditawar-tawar untuk mendialogkannya kembali dalam anyaman dan rajutan makna yang utuh. Tampak dari Kelompok Satu yang terdiri dari 5 kluster himpunan ayat-ayat tersebut mempunyai arti dan makna yang berbeda-beda, dan tidak dapat saling menegasikan kecuali hanya akan membawa tidak otonom teks. Yang perlu ditegaskan kembali disini bahwasanya masing-masing ayat mempunyai integritas, otonomi dan otoritasnya sendiri-sendiri sehingga tidak mudah untuk dikesampingkan, dinegasikan atau di *nasakh* dengan begitu saja sesuai selera dan seleksi pembaca sesaat tanpa berakibat pada hilangnya makna terdalam yang terkandung dalam ayat yang lain. Belum lagi jika himpunan ayat dalam Kelompok Satu diatas dihubungkan dan didialogkan dengan himpunan ayat pada Kelompok Dua. Untuk itu lah, maka perjalanan teologis lewat pemahaman ayat-ayat al-Qur'an melalui sebagian pendapat para penafsir al-Qur'an yang masih menggunakan pendekatan tradisional-*taqlīdī* perlu didampingi dengan pendekatan progressif-*istitlā'ī* (maju-tercerahkan) dalam bingkai dialog metapisis.

Dalam hal ini Amin sependapat dengan Maria M. Dakake yang mengatakan bahwa proyek besar berskala global yang mengajak umat Islam dan Kristen di seluruh dunia untuk mencari “titik temu” (*A Common ground; Kalimatun Sawā'*) dan juga antar penganut agama-agama dunia yang lain hanya akan dapat dilakukan jika menggunakan **pendekatan metapisis**.<sup>245</sup> Yang dimaksud dengan **pendekatan metapisis** disini adalah **suatu cara pandang atau visi keberagamaan yang mampu keluar sejenak dari batas-batas atau pagar-pagar pendekatan normatif-teologis yang membelenggu dalam kehidupan sehari-hari (*a metaphysical vision of reality that point beyond their normative theological boundaries*)**. Sedangkan James

---

<sup>245</sup> Maria D. Dakake, “Theological Parallels and Metaphysical Meeting Points: Christ and the Word in Christianity and Islam”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *A Common*, hlm. 131.

S. Cutsinger, seorang teolog Kristen Ortodok, memberi pengertian *metapisik* sebagai berikut: **Metapisika adalah ilmu pengetahuan yang membahas tentang kemutlakan (*absolute*) sebagaimana apa adanya, atau tepatnya tentang Kemutlakan (*Absolute*) itu sendiri.** Seorang yang mampu melihat realitas secara metapisis memahami bahwasannya sifat dasar dari Kemutlakan ini adalah *mengatasi segala bentuk pisik* (alam, waktu, bahasa, sosial, agama, penulis), *bahkan mengatasi bentuk-bentuk metapisik yang secara relatif telah melekat dalam agamanya sendiri.* (*Metaphysics is the science of absoluteness as such, or more precisely of the Absolute as such, and that metaphysician is the person who knows that this Absolute must by its very nature transcend every form, even the relatively absolute forms through which it has revealed itself in his religion*).<sup>246</sup>

Dalam pemahaman metapisis seperti dimaksud diatas, Amin mencoba mengembangkan dialog dan refleksi metapisis tentang keberagamaan manusia yang terdiri dari tiga entitas—meminjam istilah Syahrūr—, yaitu *pertama*, inti pokok keberagamaan manusia yang paling fundamental (***religiosity; ad-dīn; al-kainūnah*** atau ***being qua being***); *kedua*, keberagamaan yang paling fundamental ini, kemudian tumbuh berkembang dan mekar dalam budaya agama-agama dunia (***religions, al-adyān***-dalam bentuk plural, ***aṣ-ṣairūrah*** atau ***being qua becoming***) dan *ketiga*, kedua entitas metapisis tersebut melekat dalam proses panjang upaya manusia meraih derajat kebaikan moral dan spiritual sepanjang hidupnya (***on going process of being religious; at-tadayyun; as-sairūrah*** atau ***being qua process***). Uraian Amin tentang tentang kelompok dan kluster-kluster ayat-ayat di atas sebenarnya mengandung dinamika tiga entitas metapisis, meskipun tidak menunjuk poin per poin.

Sedari mula, kehidupan manusia secara eksistensial berhadapan secara langsung dengan persoalan-persoalan mendasar yang tidak bisa

---

<sup>246</sup> James S. Cutsinger, “Disagreeing to Agree: A Christian Response to “A Common Word””, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *A Common*, hlm. 121.



tidak pasti dijumpai dalam kehidupan. Persoalan eksistensial mendasar yang tidak terelakkan tersebut antara lain adalah persoalan tentang apa hakekat kehidupan, *the meaning of life* atau makna kehidupan yang paling mendasar (asal usul kehidupan; *sangkan paraning dumadi* [bahasa Jawa]; tujuan hidup), perjumpaan otentik dengan apa yang dikenal dengan *Transcendent Reference* (Yang Maha Segalanya), yang suci (*holy; sacred*), yang tak terbatas (*Infinite*), yang suci (*holy; sacred*) kematian (*al-maut*), nasib (*taqdir; maqdur; destiny*), penderitaan (*suffering*), kebahagiaan (*happiness*), rasa bersalah (*sense of guilty*), dosa (*sin*), keselamatan (*salvation*), penyesalan dan taubat (*repentance*), tanggungjawab dan akuntabilitas (*aṣ-ṣawāb wa al-‘iqāb*), harap-harap cemas (*al-ḵhauf wa ar-rajā*), pengampunan (*al-maḡfirah*) adalah bagian melekat-tak-terpisahkan dari kehidupan manusia, baik yang beragama maupun yang mengaku tidak berafiliasi kepada institusi agama apapun. Isu-isu dan persoalan fundamental kemanusiaan seperti ini berada di luar tapal batas-batas teologis yang normatif dari agama-agama dunia, karena manusia *as such*, sebagaimana adanya, tanpa embel-embel dan predikat apapun, menghadapi persoalan-persoalan fundamental-eksistensial tersebut.

Ketika persoalan mendasar kehidupan tersebut diekspresikan, dirumuskan dan dibahasakan lewat ‘bahasa’ institusi atau kelembagaan agama-agama dunia, lewat wahyu yang diterima para nabi (bandingkan dengan kluster pertama, ke-dua, ke-tiga dan ke-empat dari Kelompok Satu), maka tiba-tiba terjadilah perbedaan dan perselisihan pendapat dalam merumuskannya. Pengikut agama-agama keturunan Ibrahim berselisih pendapat, begitu pula dengan agama-agama non-Abrahamik. Disini, kita masuk ke wilayah metapisis lain, yang disebut historisitas (*Historicity*). Secara absolut, manusia terjebak dalam pusaran waktu hidup di dunia. Waktu “*relative*” yang dapat dinikmati, diukur—lewat ukuran sekon, detik, menit, jam, hari, minggu, bulan, tahun—dan dihayati manusia lewat perputaran dan perguliran planet adalah bagian dari waktu “*absolute*” yang disebut dalam kategori historisitas tadi (*created in time*). Ada ungkapan bahwa “The eternity and time, the One and the

Many, should be seen *as distinct but not separate*. ... *There is ongoing interplay between what happens in time and what happens in eternity*, but there is no one-to-one correspondence between a moment in time and a moment in eternity”.<sup>247</sup> Manusia tidak hanya terjebak pada penggal waktu sejarah kenabian Nabi Musa, Nabi Isa, dan Nabi Muhammad saw, tetapi adalah ada dalam perangkap absolutitas waktu itu sendiri, baik pada era pra Nabi Adam maupun paska kenabian Nabi Muhammad dan seterusnya. Klaim-klaim kebenaran dan keselamatan ada dalam wilayah penggal waktu yang “*relative*” ini, meskipun umumnya terkesan terputus dari hubungannya dengan *eternity* yang di maksud.

Agama-agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, Islam) seperti yang dibahas di depan dan agama-agama non-Abrahamik (Hindu, Buddha, Tao, Konghucu dan seterusnya) adalah bentuk agama dalam sejarah yang “*relative*”, yang merupakan eksternalisasi yang bercorak subjektif, lewat representasi batas-batas kemampuan tutur bahasa, perkembangan kultur, perubahan sistem sosial yang dimiliki oleh budaya manusia. Pada perspektif sejarah yang bercorak kronologis (urut-urutan turunya nabi-nabi utusan Allah) ini, memang **tidak ada agama yang sama**. Perbedaan selalu ada pada hampir setiap titik pokok sistem keberagamaan, baik pada (1) *doktrin* (sistem keyakinan), (2) *ritual* (peribadatan), (3) *kitab suci* (Taurat, Injil, al-Qur’an), (4) *kepemimpinan* (nabi-nabi), (5) *sejarah asal-usul dan perkembangan kelebagaannya*, maupun (6) *sistem hukum dan moralitasnya*.<sup>248</sup> Belum lagi harus ditambah dengan (7) *aspek materialnya*, termasuk *seni (art)* yang selalu menjadi bagian pokok dari keberadaan agama-agama tersebut pada wilayah historis-empiris.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> Joseph A. Bracken, *Subjectivity, Objectivity, & Intersubjectivity* (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009), hlm. 195.

<sup>248</sup> Lebih lanjut James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influence and Subsequent Debates* (London: The Continuum International Publishing Group, 2006), hlm. 236 dan 238.

<sup>249</sup> Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London: Fontana Press, 1997), hlm. 275-288.

Perbedaan Kristen dan Islam dapat dipahami dalam kerangka perspektif historis ini. Ketujuh item tersebut secara objektif ada dalam ruang keberagaman yang historis. Dalam konteks ini, kita dapat memahami mengapa terjadi persaingan dan perselisihan teologis antara Islam dan Kristen.<sup>250</sup>

Disinilah susahnyanya orang mempelajari agama, karena di dalam entitas agama terselip *double* realitas. Yaitu realitas objektif—dapat ditunjuk dengan adanya tujuh entitas di atas—tetapi dalam penghayatan dan aplikasinya pada masing-masing kelompok agama bercorak sangat subjektif, sesuai dengan pengalaman sejarah dan budaya masing-masing yang membingkainya. Fenomena subjektifitas agama—yang berimplikasi pada munculnya klaim-klaim kebenaran secara sepihak tersebut, termasuk problem *naskh* dan *mansūkh* dalam *uṣūl al-fiqh* dan tafsir berparadigma tradisional-*taqlīdī* dalam studi Islam—tidak perlu dihindari dan disesali karena agama memang hanya dapat dirasakan, dialami, dinikmati, dan dipraktikkan secara subjektif, seperti yang tergambar dalam himpunan kluster ke-tiga dan ke-empat pada Kelompok Satu di atas.<sup>251</sup>

Dengan demikian, ***Objective-cum-Subjective***—bandingkan dengan istilah “**Scientific-cum-Doctriner**” (ScD)-nya Mukti Ali—dan ***Subjective-cum-Objective*** adalah realitas pengalaman beragama umat manusia yang unik dan sekaligus tidak dapat dihindari. Oleh karenanya, bukan kenetralan (*value neutral*) sikap atau objektifitas yang kering yang diperlukan oleh pemeluk agama dan pengamat (studi agama), tetapi sikap (*e)mphaty* dan (*s)ymphaty* “es” yang diperlukan. Hanya sikap *emphaty* yang radikal dan *symphaty* yang tulus yang diharapkan dapat membantu terselenggarakannya dialog dan kehidupan bertetangga yang baik, harmonis, dan sehat antara penganut Islam dan Kristen dimanapun mereka berada di dunia ini. Perbedaan teologis antara

---

<sup>250</sup> Abdullah, “Divinity and Humanity”, hlm. 30.

<sup>251</sup> *Ibid.*, hlm. 40.

Kristen dan Islam yang hampir-hampir tak terjembatani tadi hanya dapat dijembatani dengan menggunakan kerangka metodologi dan pendekatan baru dalam studi teologi (Islam dan Kristen) dan studi agama-agama yang bercorak humanistik. Di atas segalanya, tanggung-jawab dan panggilan pro(f)etik serta panggilan moral kemanusiaan yang bersifat mutlak dari para pemimpin kedua agama tidak pernah putus harapan untuk mengadakan dialog yang sehat antara mereka untuk mencapai keadilan dan perdamaian dunia.

Namun demikian, keberagamaan manusia tidak hanya terhenti pada entitas metapisis pertama dan kedua, tetapi perlu melampaui keduanya, yaitu adanya kesadaran bahwa manusia tidak ada yang dapat sampai ke tingkat absolut dalam hal apapun. Absolutitas hanya ada pada wilayah divinitas. Belenggu batas-batas humanitas dan relativitas selalu mengitari kemanusiaan manusia. Keterbatasan-keterbatasan ini selalu menghadang dalam setiap langkah kehidupan keberagamaan manusia. Keterbatasan ini bersifat *absolute*. Jalan dan waktu yang dilalui dalam perjalanan kehidupan beragama hanyalah *proses* panjang yang tiada kenal titik ujung akhir untuk meraih tingkat kebaikan hidup (bahasa teologi: *riḍā Allāh*). Ketika manusia menyadari keterbatasannya, maka yang dijalani hanyalah *proses* menuju ke arah yang terbaik. *Being qua Process* ini juga penting untuk dipahami oleh umat beragama ketika berteologi atau bersyari'at menjalankan agamanya. Dalam hubungan seperti itu, maka klaim kebenaran, finalitas keselamatan dan otentisitas ketuhanan yang di klaim secara sepihak hanyalah valid pada logika internal agama yang dimiliki oleh kelompok dan sistem teologi tertentu (subjektif), tetapi tidak dapat dipahami dan diterapkan dengan begitu saja pada logika internal pengikut agama dan sistem teologi yang lain (subjektif). Jika demikian adanya, maka tidak ada superioritas (*al-isti'la'*) teologis oleh agama yang manapun (Bandingkan dengan uraian pada kluster ke-lima pada Kelompok Satu dan kluster ke-dua pada Kelompok Dua). Yang ada hanyalah upaya untuk berbagi pengalaman (*sharing experience*) bersama tentang pengalaman keagamaan dari

berbagai tradisi dan pengalaman teologis dari masing-masing pengikut agama dalam atmosfer kesejajaran pengalaman kemanusiaan. Manusia tidak dapat melakukan teologi dan beragama dalam situasi menyendiri, terisolasi dari pengalaman teologi dan keberagamaan orang lain. Pada ujungnya, maka jalinan refleksi metapisis dari ketiga entitas ini hanya bermakna jika kemudian manusia beragama berani masuk ke dimensi mistik dalam beragama yang benar-benar melampaui batas-batas pagar teologi agama-agama, utamanya ketika menghadapi jalan buntu (*deadlock*) hubungan antar agama-agama formal pada level teologis.

Secara metapisis, ketiga entitas keberagamaan manusia memang tidak dapat terpisah-pisah. Masing-masing entitas terkait antara satu dan lainnya, dan idealnya memang dapat ketemu pada satu titik tertentu. Dengan lain ungkapan, selain ada keberagamaan yang bercorak *objektif*, yaitu pada dataran **religiosity**, atau *Being qua Being*, ada juga keberagamaan yang bercorak *subjektif*, yaitu keberagamaan yang ada pada dataran tafsir keagamaan yang terhimpun dan terpelihara dalam institusi agama-agama masing-masing (**Religions**; dalam bentuk plural; *Being qua Becoming*). Ketika keduanya bertemu dan berdialog secara intens, maka akan membentuk pola hubungan yang bersifat **intersubjektif** (**Ongoing process of being religious**; *Being qua Process*), yaitu dataran kesadaran yang paling mendalam dan otentik dalam diri umat beragama bahwa semua yang mereka lakukan dalam berjumpa dan menafsirkan ke 7 (tujuh) sistem keberagamaan manusia hanyalah *proses* panjang keberagamaan yang terus menerus diuji oleh sejarah (Al-‘Ankabūt (29): 2; at-Taubah (9): 16). Sisi keberagamaan yang bercorak **intersubjektif** ini kurang didalami dan perlu dieksplor lebih lanjut.<sup>252</sup> Ketiga entitas metapisis tersebut membentuk pola hubungan yang melingkar, *never ending process*, saling bernegosiasi, saling memberi koreksi, kritik dan

---

<sup>252</sup> M. Amin Abdullah, “**Intersubjektifitas** Keberagamaan Manusia: Membangun Budaya Damai antar Peradaban Manusia melalui Pendekatan Penomenologi Agama”, dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 1-42.

mengingatkan (*at-tawāṣau bi al-ḥaqq* dan *at-tawāṣau bi aṣ-ṣabr*) antar ketiga entitas tersebut. Keberagamaan era global tidak dapat hidup menyendiri, terisolasi dari yang lain, dan oleh karenanya penuh dengan tantangan-tantangan dan gangguan-gangguan (*predicament*). Entitas keberagamaan yang kedua (**Religions**) tidak dapat terlepas dari perkembangan situasi politik nasional dan perkembangan geopolitik internasional. Keberagamaan era sekarang memang menuntut cara berpikir dan kecerdasan baru dalam beragama khususnya ketika berjumpa dengan pengikut agama-agama lain di era global. Klaim-klaim kebenaran secara sepihak tidak lagi kondusif untuk dipertahankan untuk menegakkan keadilan dan memelihara perdamaian dunia.

Memasuki abad ke 21, dokumen bersejarah *A Common Word Between Us and You* merupakan babak dan harapan baru dalam hubungan Islam dan Kristen dalam forum internasional. Dengan dipandu kerangka berpikir teori *Systems* yang menekankan kesalingterkaitan antar ayat-ayat al-Qur'an yang tersebar dalam dua kelompok dan masing-masing dalam berbagai kluster serta refleksi metapisis dengan cara melibatkan tiga entitas keberagamaan, umat Islam dan Kristen dituntut untuk dapat berpikir baru dan segar (*fresh*) dalam menjalin hubungan bertetangga yang baik (*Love of the Neighbour*) antara kedua penganut agama tersebut di belahan dunia yang manapun mereka berada. Pada klimaksnya, setelah manusia beragama berusaha dengan sebaik mungkin yang bisa mereka lakukan dengan tulus dan ikhlas sesuai petunjuk kitab suci masing-masing (*li kullin ja'alnā minkum syir'atan wa minhājā* (al-Mā'idah (5): 48), yakni melaksanakan agama pada dataran subjektifitas masing-masing, maka janji Tuhan tentang adanya keselamatan universal (*universal salvation*) menanti mereka semua, tanpa diiringi dengan spekulasi bagaimana wujudnya.

Optimisme demikian sama sekali tidak ingin menutup diskusi yang kritis-mendalam tentang isu-isu teologis yang selalu hangat dibicarakan dalam konteks hubungan Islam dan Kristen. Isu-isu teologis seperti persoalan Ketuhanan, Kenabian, Wahyu, Trinitas dan Inkarnasi

akan tetap membayangkan-perbedaan keyakinan orang Islam dan Kristen dalam menempuh perjalanan panjang peradaban manusia sepanjang masa. Persoalan-persoalan teologis tersebut dibahas oleh buku yang ada di hadapan para pembaca. Untuk menyebut beberapa contoh, antara lain, *Pertama*, persamaan dan perbedaan arti *Kalāmullāh* (*the Word of God*) dalam Islam dan Kristen. Keyakinan atau ajaran Islam menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah *Kalāmullāh* yang kekal-abadi bersama Tuhan, tetapi sekaligus juga diwahyukan atau diturunkan secara historis dalam waktu tertentu kepada orang Muslim pada abad ke 7 masehi (*Qur'an as God's Word is both coeternal with God and historically revealed in the seventh century CE for Muslim*). Sedang keyakinan dan ajaran Kristen menjelaskan bahwa *the Word of God* adalah Kristus yang kekal-abadi bersama Tuhan Bapak dan secara historis terinkarnasi dalam waktu tertentu (*A Christ as both eternal with the father and incarnated in time*).<sup>253</sup> *Kedua*, bagaimana memahami kembali *dualitas* antara Jesus dan Bapak (*Father*) seperti yang dijelaskan dalam John 20: 17; John 5: 30; John 12: 49, dan John 14: 280, juga John 10: 30.

*Ketiga*, apa arti ungkapan “anak Tuhan”? Apakah peristiwa kelahiran anak di sini seperti kelahiran anak manusia secara biologis

---

<sup>253</sup> Joseph Lombard, “What of the Word is Common?”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *A Common*, hlm. 96-7. Bagaimana upaya memahami dan mendekatkan pemahaman dalam Islam yang mengatakan bahwa Kemauan Tuhan dalam al-Qur'an (*The will of God revealed in the Qur'an*) dengan konsep dalam Kristen bahwa Kata Tuhan menjelma menjadi daging, dalam diri Jesus Kristus (*The Word of God becomes flesh*), hlm. 93. Dalam bahasa Maria D. Dakake, bagaimana dapat memahami ulang dengan lebih baik bahwa baik dalam al-Qur'an maupun dalam diri Jesus adalah sama-sama “the Word of God”. Keduanya bersifat abadi (*eternal reality*) tetapi sekaligus juga termanifestasi dalam waktu (*temporal manifestation*), hlm. 132. Kemudian bandingkan juga uraian ini dengan uraian tentang perbedaan antara *al-Inzāl* dan *at-Tanzīl* dalam al-Qur'an, yang membedakan al-Qur'an yang masih ada di *Lauh Mahfūz* (*Pretemporal*) dan al-Qur'an yang telah diwahyukan atau diturunkan kepada Nabi Muhammad saw pada abad ke 7 Miladiyyah (*Temporal*) dengan menggunakan perantara bahasa Arab yang dapat dipahami oleh orang Arab saat itu. Lebih lanjut Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, hlm. 152-162; *Naḥwa Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, hlm. 125-126.

(*direct biological procreation of God; physical sonship*) atau sesungguhnya peristiwa kelahiran ini tidak dapat dipahami dengan cara seperti itu? Apakah kesulitan memahami dan menjelaskan persoalan ‘kelahiran’, yakni *hubungan* antara **Divinitas** dan **Humanitas** ini sama tingkat kesulitannya dengan memahami dan menjelaskan hubungan antara zat dan sifat Tuhan dalam teologi Islam. Dalam *Kalām* atau teologi Islam hubungan antara keduanya dirangkai dengan ungkapan bahwa sifat *ḡāṭiyyah* Tuhan adalah bukan zat-Nya itu sendiri, tetapi juga bukan yang lain-Nya (*ṡifāḡ ḡāṭiyyāḡ lā ‘ainuhu wa lā ḡairuhu*).<sup>254</sup> *Keempat*, mengapa kelahiran Nabi Isa (yang tanpa bapak biologis) lebih mudah disejajarkan atau dibandingkan dengan peristiwa kelahiran Nabi Adam (yang tanpa bapak dan ibu biologis) dari pada kelahiran nabi-nabi yang lain yang dilahirkan secara biologis, dimana Ruh (spirit) Tuhan tertiuḡ (terinkarnasi) dalam diri keduanya? *Kelima*, mengapa ada persamaan pendapat dan pemahaman dalam Islam dan Kristen bahwa Nabi Isa memang dikarunia banyak kelebihan, dimana kelebihan-kelebihan tersebut mirip-mirip sifat kreatif Tuhan sendiri? Antara lain dapat mengobati, menghidupkan orang telah mati (Āli ‘Imrān (3): 49; al-Mā’idah (5): 110. Kelebihan Nabi Isa yang mirip-mirip dan meniru sifat kreatif Tuhan yang tidak diberikan kepada nabi-nabi yang lain. *Keenam*, apakah logika atau tingkatan berpikir yang digunakan umat yang telah mengenal *nomenclature* apa yang disebut “wahyu”, yaitu umat Yahudi pada era kenabian Isa, dapat disamakan begitu saja dengan logika dan tingkatan berpikir kelompok manusia yang biasa disebut pagan (*pre-Islamic pagan*) pada era kenabian Muhammad?

Buku *A Common Platform* sendiri mengulas dengan detail semua isu tersebut. Belajar dari tulisan yang disajikan dalam buku ini, baik dari segi teori maupun aplikasi, yang patut digarisbawahi adalah

---

<sup>254</sup> Daniel A. Madigan, “Mutual Theological Hospitality: Doing Theology in the Presence of the “Other”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *A Common*, hlm. 63.



bahwasanya kemajuan cara berpikir manusia di era sekarang sepatutnya juga dipertimbangkan dan berguna untuk mendorong kemajuan berpikir dalam berkeyakinan dan beragama di lingkungan umat beragama yang manapun. Logika orang beragama dapat disempurnakan dan diperbaiki sesuai dengan tingkat perkembangan budaya dan ilmu pengetahuan pada umumnya. Bukan perubahan total yang diharapkan, dengan meninggalkan sama sekali tradisi berpikir dan keyakinan lama, seperti gambaran kemajuan ilmu pengetahuan oleh Karl Popper, tetapi lebih pada pergeseran cara, metode, dan pendekatannya (*shifting paradigm*) yang dikenalkan oleh Thomas Kuhn, yaitu metode, pendekatan dan cara melihat persoalan ketuhanan (*divinitas*) dan keberagamaan manusia (*humanitas*) dengan prespektif baru sesuai dengan perkembangan peradaban manusia. Perubahan tidak pada *objek* keberagamaan, tetapi pada *subjek* yang melihat, menikmati, menafsirkan, memahami dan memaknainya. Dengan demikian, pemahaman keagamaan (baca: bukan agama) tidak hanya sekedar bertahan dalam benteng eksklusifitas-rigiditas atau superioritasnya yang lama, tetapi juga secara inklusif bersedia menerima masukan dari perkembangan pola pikir kemanusiaan universal yang terus berkembang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, literasi dan kebudayaan manusia. Demikianlah, Amin telah menerapkan filsafat Sistem dalam studi ilmu agama, dalam arti hubungan antar agama (Agama Abrahamik).

### C. Refleksi Lebih Lanjut

Berdasarkan seluruh penjelasan di atas (Bab I sampai dengan Bab X), dengan menggunakan pendekatan Sosiologi Pengetahuan, karya-karya dan pemikiran-pemikiran M. Amin Abdullah dapat dikategorisasikan ke dalam tiga fase intelektual, yaitu: *Pertama*, antara tahun 1990 sampai 1997; *Kedua*, antara tahun 1998 sampai 2005; dan *Ketiga*, antara tahun 2006 sampai 2012/2013. Jadi, berdasarkan kategorisasi ini, perubahan dan perkembangan pikiran-pikiran Amin

Abdullah terjadi setiap tujuh (7) tahun sekali. Tujuh tahun *pertama*, yaitu antara tahun 1990-1997, pikiran Amin banyak **menjelaskan tentang ketegangan** atau *tension* yang masih tampak begitu jelas antara sisi “normativitas” dan “historisitas” keberagamaan di berbagai Perguruan Tinggi Agama Islam di tanah air. Pergulatan pikiran Amin selama tujuh tahun ini dikumpulkan dalam tiga buku berikut, yaitu: 1) *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*;<sup>255</sup> 2) *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*<sup>256</sup> dan 3) *Dinamika Islam Kultural*.<sup>257</sup>

Tujuh tahun *kedua*, yaitu antara tahun 1998-2005, pikiran Amin banyak menjelaskan tentang upaya untuk **mengurangi ketegangan** atau *tension* yang masih tampak begitu jelas antara sisi “normativitas” dan “historisitas”, dengan menawarkan paradigma “interkoneksi” dalam studi keislaman kontemporer di Perguruan Tinggi. Dalam kurun waktu 1998-2005 ini—dengan bermunculannya program magister di Perguruan Tinggi Agama baik swasta maupun negeri—ketegangan yang dimaksud di atas semakin berkurang. Meskipun demikian, segara harus dicatat di sini, bahwa sikap berpura-pura untuk seolah-olah dapat meninggalkan atau membuang sama sekali ketegangan dimaksud adalah merupakan hal yang mustahil dalam kehidupan manusia beragama. Pergulatan selama tujuh tahun kedua ini dikumpulkan dalam sebuah buku berjudul: *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*.<sup>258</sup> Pikiran-pikiran dalam buku tersebut ditulis ketika mulai bergulir wacana perlunya pengembangan beberapa IAIN (Institut Agama Islam Negeri) menjadi UIN (Universitas Islam Negeri) di tengah masyarakat Indonesia sekitar tahun 1997-an.

---

<sup>255</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

<sup>256</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

<sup>257</sup> Lihat, M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000).

<sup>258</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

Tujuh tahun *ketiga*, yaitu antara tahun 2006-2012/2013, pikiran Amin banyak menjelaskan tentang upaya untuk **menghilangkan ketegangan** dan mensistematisasikan seluruh ilmu pengetahuan dengan pendekatan Sistem, **tidak ada istilah ilmu agama dan ilmu umum, yang ada hanya istilah ilmu**. Amin mulai membuat tiga kategorisasi keilmuan Islam. yaitu: *‘ulūm ad-dīn (religious knowledge)*, *al-fīkrah islāmīyah (islamic thought)*, dan *dirāsah islāmīyah (islamic studies)*, serta *global issues (world citizenship)*. Periode ini adalah kelanjutan dari periode interkoneksi, yaitu sistematisasi berpikir antara agama, sains, dan komunitas internasional, yang implikasinya pada bangunan **etika global (pro[f]etik)**. Perhatikan gambar di bawah ini:



Gambar 565

Menurut penulis, setidaknya ada tiga (S)trategi (K)ebudayaan (Ak)ademik (SKAk) yang harus dilakukan untuk mengembangkan pendekatan Integrasi-Interkoneksi (I-kon) di UIN Sunan Kalijaga, yaitu—bandingkan dengan tiga tahap berikut ini: internalisasi, ekster-

nalisis, dan objektivasi—: tahap *capital knowledge*, *technical knowledge*, dan *business knowledge*. Tahap *capital knowledge* yang penulis maksud di sini adalah, UIN Sunan Kalijaga harus mengkoordinasikan seluruh “capital” keilmuan yang dimilikinya terutama dalam mengembangkan Integrasi-Interkoneksi (I-kon). Beberapa langkah yang dapat dilakukan, misalnya: membentuk semacam “**Sunan Kalijaga Center for Philosophy of Science (SK-CPS)**”, membentuk semacam “**Collective Intellectuals for Integrasi-Interkoneksi (C3I)**”, membuka program (S-2) “**Religion and Science**”, membentuk semacam **Pusat Studi Integrasi-Interkoneksi (PSII)**, dan sebagainya. Tahap *technical knowledge*, misalnya seperti menjalin hubungan kerjasama dengan beberapa institusi lain di luar UIN Sunan Kalijaga, seperti dengan CRCS atau ICRC, ITB, UGM, dan sebagainya. Tahap *business knowledge*, yaitu tahap objektivasi pendekatan Integrasi-Interkoneksi (I-kon), dengan cara menawarkan semacam model pelatihan atau kursus Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ke institusi yang lain.

Selain strategi di atas, menurut penulis ada tiga model strategi lain untuk mengembangkan integrasi-interkoneksi (i-kon), yaitu: strategi kultural, strategi struktural, dan strategi “Agama”. Meminjam istilah ‘teori pembauran’ atau ‘teori asimilasi’-nya Kuntowijoyo,<sup>259</sup> ada tiga tahap dalam strategi kultural, yaitu: “etnisisasi” i-kon, yaitu di tingkat lokal UIN Sunan Kalijaga; “Indonesianisasi” i-kon, yaitu di level nasional untuk seluruh PTAI (UIN-UIN) Indonesia; dan “massifikasi” i-kon, yaitu di level global, untuk seluruh pendidikan tinggi Islam dunia. Strategi strukturalnya adalah, perlunya keterlibatan aktif dari institusional perguruan tinggi, dalam hal ini adalah institusi UIN Sunan Kalijaga dan Kementerian Agama, berupa kebijakan yang memihak pada i-kon. Sedangkan strategi “Agama”-nya, seluruh civitas akademika

---

<sup>259</sup> Kuntowijoyo, “Pembauran Islam-Tionghoa: Tinjauan Dari Aspek Sosio-Kultural”, disampaikan dalam “Seminar Islam dan Pembauran”, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 6-7 Mei 1986, hlm. 23; *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 244-245.

Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) harus bersatu dalam wadah “Islam”, apapun ‘partai politik keilmuannya’.

Sengaja, dalam buku ini, penulis tidak memberikan kesimpulan apapun atas tiga rumusan masalah yang telah disebutkan pada BAB I. Penulis memberikan kesempatan sebesar-besarnya kepada para pembaca buku ini untuk memberikan kesimpulannya sendiri-sendiri. Sebab, tidak ada finalitas dalam pemikiran. Karena buku ini masih *on going process*, diperlukan penelitian-penelitian lanjutan terkait dengan bidang yang sama, bisa aspek sejarah pemikirannya, sejarah biografinya, integrasi-interkoneksinya, dan sebagainya. Penulis tidak memberikan konklusi, tetapi hanya sekedar rekomendasi saja, salah satunya, misalnya, seperti pentingnya membentuk semacam *school of thought (collective intellectul)* atau **“Geng Keilmuan” Integrasi-Interkoneksi (I-kon)**. Buku ini mengisi sebuah “ruang kosong”, sebagai pen jembatan antara M. Amin Abdullah dan UIN Sunan Kalijaga. Untuk Amin dan keluarganya, buku ini bisa menjadi ‘laboratorium intelektual-nya’ dan ‘album akademik-nya’; bagi UIN Sunan Kalijaga khususnya, dan bagi UIN-UIN, IAIN-IAIN, dan STAIN-STAIN di seluruh Indonesia, bahkan perguruan tinggi Islam di seluruh dunia, buku ini dapat menjadi contoh, bagaimana membuat dan merancang **Arsitektonik Naskah Akademik (Integrasi-Interkoneksi)** dan **Blue Print** secara sangat serius dalam rangka pengembangan keilmuan, tidak lebih dari itu. Tanpa adanya ‘magnet tasawuf’ dalam diri penulis, tidak mungkin buku ini terselesaikan secara tuntas.

Dalam tradisi perkembangan dan kemajuan ilmu sosial, misalnya, baik di lingkungan Islam maupun lingkungan akademik barat, term *school of thought* ini sudah menjamur. *School of thought* bisa diartikan sebagai sekelompok ilmuwan yang memiliki pandangan yang sama.<sup>260</sup>

---

<sup>260</sup> Diadaptasi dari A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1995), hlm. 1050, dengan definisi asli yang menyatakan: *School of thought is a group of people with similar views.*

Artinya, para ilmuwan sosial tidak sendirian ketika mempelajari dan mengembangkan kajian-kajian ilmu sosial yang dimintai (*concern on*). Mereka selalu bersama-sama dengan membentuk “geng” keilmuan yang memiliki semangat “gila” dalam mengembangkan ilmu. Sekelompok ilmuwan sosial Muslim yang berkumpul semacam inilah yang pernah mewarnai masyarakat Islam dari abad ke-7 sampai 10. Begitu pula yang terjadi pada kalangan tradisi keilmuan Barat, di mana dua *school* yang dikenal dengan sebutan *Chicago School* dan *Frankfurt School* pernah menghiasi sejarah.<sup>261</sup> Karena pentingnya “geng keilmuan” ini, penulis juga merekomendasikan pentingnya mendirikan semacam “(A)min (S)chool of (T)hought (ASeT)” dalam mengembangkan paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dengan semangat “academic services”.

Menurut penulis, setidaknya langkah-langkah awal yang bisa dilakukan dalam rangka mengembangkan *school of thought* Integrasi-Interkoneksi (I-kon) adalah: *Pertama*, mengajarkan matakuliah-matakuliah inti sebagai penopang pengembangan paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon), yaitu: ***Islamic Studies, Philosophy of Science, Religious Studies***, dan ***Religion and Science***; *Kedua*, membentuk forum atau pusat kajian-pusat kajian Integrasi-Interkoneksi (Ikon); *Ketiga*, terus menerus untuk mendiskusikan, menulis, meneliti, dan sebagainya, tentang paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon). Dengan atau tanpa UIN, penulis akan terus mengembangkan paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) ini, sebab, paradigma ini adalah proyek akademik-keilmuan.

Terkait dengan pentingnya mendirikan semacam *school of thought* (*Amin Abdullah [A.A.]*), misalnya, seperti munculnya masyarakat “process-thought”, yang secara rutin menyelenggarakan diskusi atau pemikiran filsafat Whitehead. Bahkan, dalam lapangan teologi,

---

<sup>261</sup> Rachmad K. Dwi Susilo, *Integrasi Ilmu Sosial: Upaya Integrasi Ilmu Sosial Tiga Peradaban* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2005), hlm. 198.

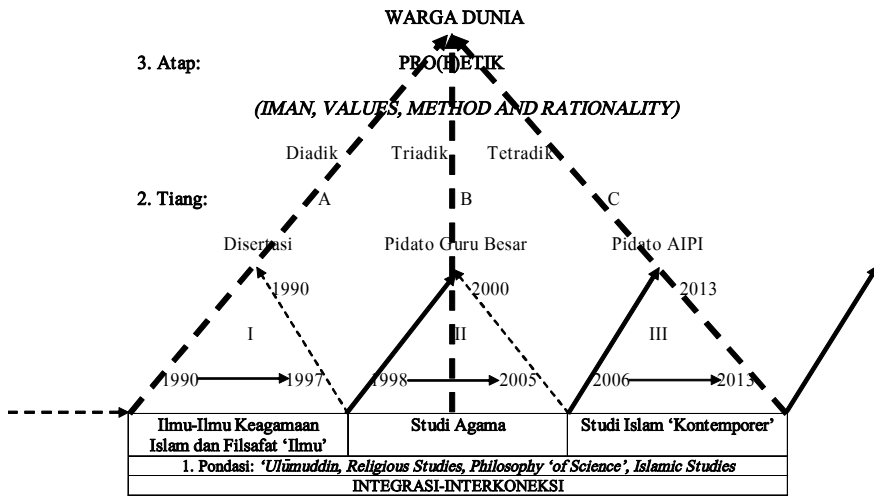
Whitehead juga mulai berpengaruh. Ia berpendapat bahwa seperti ilmu pengetahuan, agama juga perlu ditafsirkan secara baru dan terus menerus, sebab semunya itu *in the making*<sup>262</sup>—Amin menyebutnya dengan istilah “on going process”—. Semoga, buku ini dapat menjadi inspirasi (*inspiring*) bagi pengembangan keilmuan Integrasi-Interkoneksi (I-kon) di masa-masa yang akan datang (**AMIN**); dan semoga kita bisa menjadi hamba Allah (**ABDULLAH**) yang Sejati (Jawa: *Sejo Ning Ati*).

Berdasarkan jasa-jasa besar yang telah ditorehkan oleh M. Amin Abdullah di atas, tidak berlebihan kiranya jika penulis menjuluki dia sebagai **Bapak I(s)lamic Stud(i)es** atau **Studi Islam dan Bapak (R)eligious Studies** atau **Studi Agama di Indonesia**—bedakan dengan julukan yang disematkan kepada A. Mukti Ali sebagai Bapak Perbandingan Agama (*Comparative Religion*) di Indonesia—. Gelar sebagai Bapak **I(s)lamic Stud(i)es dan (R)eligious Studies: “siR”** di Indonesia ini kemudian penulis singkat dengan istilah “**siR**”. Jika Azyumardi Azra pernah mendapatkan gelar “Sir” sebagai gelar “kebangsawanan” dari Kerajaan Inggris,<sup>263</sup> maka gelar “siR” yang penulis sematkan kepada M. Amin Abdullah adalah gelar “keilmuan”, karena kemampuannya mengkoneksikan tetralogi pengetahuan antara ‘*Ulūmuddin*, Studi Agama (*Dirāsah Dīniyah*), Studi Islam (*Dirāsah Islāmīyah*), dan *Philosophy of Science*. Lihat gambar di bawah ini:

---

<sup>262</sup> Damardjati Supadjar, *Filsafat Ketuhanan Menurut Alfred North Whitehead* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. 20.

<sup>263</sup> “Jika mau, Azyumardi Azra bisa pakai gelar “Sir” di depan namanya. Ia bebas keluar masuk Inggris tanpa visa. Bisa juga minta dimakamkan di Inggris Raya. Gelar ini pun lebih tinggi daripada pesepakbola tenar David Beckham yang hanya punya gelar *Officer of the Order of British Empire* alias OBE”. Andina Dwifatma, *Cerita Azra: Biografi Cendekiawan Muslim Azyumardi Azra* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. xiii.



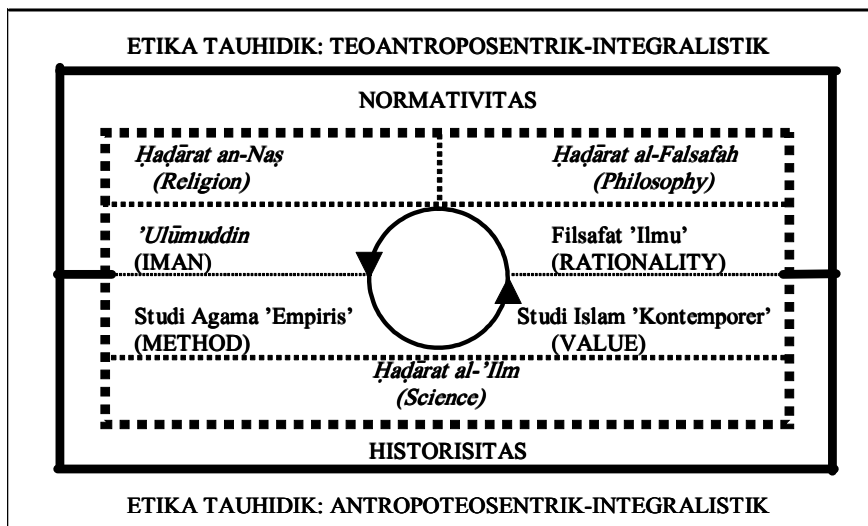
Gambar 566

Berdasarkan gambar di atas, ada tiga karya 'formal' puncak intelektual M. Amin Abdullah, yaitu disertasinya yang berhasil dipertahankan pada tanggal 28 Mei 1990 di *Middle East Technical University (METU)* Ankara Turki, yang berjudul *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant*. Menurut Penulis, dua sosok yang dikaji oleh Amin dalam disertasinya ini masing-masing dapat mewakili kluster '**Ulūmuddin**', yaitu al-Gazali, dengan etika mistiknya, yang biasa disebut dalam perbendaharaan ilmu-ilmu keagamaan Islam dengan istilah *akhlāq*, dan Immanuel Kant, terutama dalam trilogi karyanya, yaitu: *Critique of Pure Reason* (1781), *Critique of Practical Reason* (1788), dan *Critique of Judgement* (1790), yang dapat mewakili sebagai seorang filosof keilmuan atau kluster **Filsafat 'Ilmu'**. Naskah pidato Guru Besar Amin pada tanggal 13 Mei 2000 yang berjudul "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama-Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius", dapat penulis baca sebagai pengetahuan di bidang **Studi Agama 'Empiris'**, seperti Sosiologi Agama, Antropologi Agama, dan sebagainya. Sedangkan naskah **kuliah** inaugurasinya sebagai anggota AIPI pada tanggal 3 September 2013 yang berjudul: *Agama, Ilmu, dan*



*Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan* dapat penulis baca sebagai pengetahuan di bidang **Studi Islam 'Kontemporer'**. Dengan merujuk pada tiga karya 'formal' puncak intelektual M. Amin Abdullah di atas, maka integrasi-interkoneksi keilmuan sebagai *scientific worldview* (*intersubjective testability, creative imagination, and semipermeable*) mempunyai tetralogi komposisi 'sirkular' pengetahuan, yaitu: '*Ulūmuddin*, Studi Agama, Studi Islam 'Kontemporer', dan Filsafat 'Ilmu'. Keempat (tetralogi) komponen tersebut dapat penulis sebut sebagai 'lapis keempat' dari integrasi-interkoneksi keilmuan, sedangkan 'lapis pertama'-nya adalah Etika Tauhid(ik) Teoantroposentrik-Integralistik, 'lapis kedua'-nya adalah pertautan dialektis antara Normativitas dan Historisitas, dan 'lapis ketiga'-nya adalah trilogi *ḥaḍārah*: *ḥaḍārat an-naṣ*, *ḥaḍārat al-falsafah*, dan *ḥaḍārat al-'ilm*. Untuk mengkoneksikan "empat lapis" pengetahuan integrasi-interkoneksi keilmuan tersebut, perhatikan gambar yang penulis buat di bawah ini, semoga dapat dipahami dengan baik:

**Integrasi-Interkoneksi Keilmuan Sebagai *Scientific Worldview*:**



Gambar 567

Berdasarkan gambar di atas ada 'empat lapis' pengetahuan dalam integrasi-interkoneksi keilmuan. Lapis pertama adalah Etika Tauhid(ik) Teoantroposentrik Integralistik yang penulis posisikan dan simbolisasikan sebagai konsep dasar yang masih global universal, posisinya 'di atas', sedangkan 'di bawah'-nya adalah Antropoteosentrik Integralistik. Untuk mengkoneksikan dimensi teosentrik dan antroposentriknya, dihubungkanlah dialog 'ketegangan' lapis keduanya, yaitu antara Normativitas (Teosentrik) dan Historisitas (Antroposentrik). Untuk membuat 'garis tembus' (garis *semipermeable*) ketegangan keduanya, dibuatlah lapis ketiganya, yaitu hubungan trilogi sirkular *triple ḥaḍārāh*, yang bertujuan untuk 'mengurangi ketegangan' antara ilmu-ilmu ketuhanan (wahyu) dan ilmu-ilmu kemanusiaan (akal). Untuk sedikit demi sedikit 'memecahkan', 'mencairkan', 'merembeskan', untuk kemudian 'menghilangkan ketegangan' keduanya, muncullah hubungan sinergitas dalam lapis keempat, yaitu koneksitas antara 'Ulūmuddin, Studi Agama 'Empiris', Studi Islam 'Kontemporer', dan Filsafat 'Ilmu'. Cita-citanya adalah untuk menciptakan integrasi-interkoneksi sistemik (i-kon's) keilmuan. Urutan keempat pengetahuan tersebut sesuai dengan karya-karya Amin berikut ini: buku ***Falsafah Kalam—'Ulūmuddin—di Era Post Modernisme***, 1995; buku ***Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?***, 1996; buku ***Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif***, 2006; dan salah satu artikelnya tahun 2013 yang berjudul: "Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma **Filsafat Keilmuan** dan Pendidikan Agama Islam".

Tahun 2013, dalam Kuliah Inaugurasi-nya sebagai anggota AIPI, Amin mengembangkan "pendekatan" integrasi-interkoneksi yang ditulis dalam judul bukunya tahun 2006—*Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*—menjadi "paradigma" integrasi-interkoneksi, dengan judul kuliah: *Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*. Jadi, secara teoritik, terutama dengan mengambil inspirasi dari Ian. G. Barbour dan Holmes Rolston,

III, ada 3 (tiga) kata kunci yang menggambarkan hubungan antara agama dan ilmu dalam **Paradigma Integrasi-Interkoneksi**, yaitu: *Semi-permeable*, *Intersubjective Testability*, dan *Creative Imagination*.

*Pertama, Semipermeable.* Konsep ini berasal dari keilmuan biologi, di mana isu *survival for the fittest* adalah yang paling menonjol. Hubungan antara ilmu yang berbasis pada “kausalitas” (*causality*) dan agama yang berbasis pada “makna” (*meaning*) adalah bercorak *semi-permeable*, yakni, antara keduanya saling menembus (*The conflicts between scientific and religious interpretations arise because the boundary between causality and meaning is semipermeable*).<sup>264</sup> Hubungan antara ilmu dan agama tidaklah dibatasi oleh tembok/dinding tebal yang tidak memungkinkan untuk berkomunikasi, tersekat atau terpisah sedemikian ketat dan rigidnya, melainkan saling menembus, saling merembes. Saling menembus secara sebagian, dan bukannya secara bebas dan total. Masih tampak garis batas demarkasi antar bidang disiplin ilmu, namun ilmuwan antar berbagai disiplin tersebut saling membuka diri untuk berkomunikasi dan saling menerima masukan dari disiplin di luar bidangnya. Hubungan saling menembus ini dapat bercorak: klarifikatif, komplementatif, afirmatif, korektif, verifikatif maupun transformatif.

Dalam menggambarkan proses transformasi akademik dari IAIN ke UIN (Sunan Kalijaga) tahun 2003/2004, M. Amin Abdullah, sebagai penggagas Paradigma Integrasi-Interkoneksi melukiskan pola hubungan antar disiplin keilmuan keagamaan dan keilmuan non-keagamaan tersebut secara metaforis mirip-mirip dengan “jaring laba-laba keilmuan” (*spider web*), di mana antar berbagai disiplin yang berbeda tersebut saling berhubungan dan berinteraksi secara aktif-dinamis. Yaitu, corak hubungan antar berbagai disiplin dan metode keilmuan tersebut bercorak integratif-interkoneksi.<sup>265</sup> Yang jarang terbaca atau luput dari penga-

---

<sup>264</sup> Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, Inc., 1987), hlm. 1.

<sup>265</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 107.

matan dalam melihat gambar metaforis “jaring laba-laba keilmuan” itu adalah adanya garis putus-putus, menyerupai pori-pori basah yang melekat pada dinding pembatas antar berbagai disiplin keilmuan tersebut. Dinding pembatas yang berpori-pori tersebut tidak saja dimaknai dari segi batas-batas disiplin ilmu, tetapi juga dari batas-batas ruang dan waktu (*space and time*), corak berpikir (*worldview*) atau *‘urf* dalam istilah teknis keilmuan Islam. Yakni, antara corak dan budaya berpikir era *classical*, *medieval*, *modern*, dan *post-modern*.<sup>266</sup> Pori-pori tersebut ibarat lubang angin pada dinding (ventilasi) yang berfungsi sebagai pengatur sirkulasi keluar-masuknya udara dan saling tukar informasi antar berbagai disiplin keilmuan. Masing-masing disiplin ilmu, berikut *worldview*, budaya pikir, tradisi atau *‘urf* yang menyertainya, dapat secara bebas saling berkomunikasi, berdialog, menembus-mengirimkan pesan dan masukan temuan-temuan yang *fresh* di bidangnya ke disiplin ilmu lain di luar bidangnya. Ada pertukaran informasi keilmuan dalam suasana bebas, nyaman dan tanpa beban di situ.

Masing-masing disiplin ilmu masih tetap dapat menjaga identitas dan eksistensinya sendiri-sendiri, tetapi selalu terbuka ruang untuk berdialog, berkomunikasi dan berdiskusi dengan disiplin ilmu lain. Tidak hanya dapat berdiskusi antar rumpun disiplin ilmu kealaman secara *internal*, namun juga mampu dan bersedia untuk berdiskusi dan menerima masukan dari keilmuan *external*, seperti dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Ilmu-ilmu agama atau yang lebih populer disebut dengan *‘Ulūmuddīn* tidak terkecuali di sini. Ia juga tidak dapat berdiri sendiri, terpisah, terisolasi dari hubungan dan kontak dengan keilmuan lain di luar dirinya. Ia harus terbuka dan membuka diri serta bersedia berdialog, berkomunikasi, menerima masukan, kritik dan bersinergi dengan keilmuan alam, keilmuan sosial, dan humaniora.

---

<sup>266</sup> Paska terbitnya buku Jasser Auda *Maqasid asy-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), Pak Amin terbantu dengan gambar ilustrasinya pada halaman 58, 196 dan 204. Hanya saja istilah dan pemahaman *semipermeable* kurang mendapat tekanan di situ.

Tidak ada disiplin ilmu apapun yang menutup diri, tidak ada disiplin ilmu yang tertutup oleh pagar dan batas-batas ketat yang dibuatnya sendiri. Batas masing-masing disiplin ilmu masih tetap ada dan kentara, tapi batas-batas itu bukannya kedap sinar dan kedap suara. Tersedia lobang-lobang kecil atau pori-pori yang melekat dalam dinding pembatas disiplin keilmuan yang dapat dirembesi oleh dimasuki oleh disiplin ilmu lain. Gambaran *scientific community* dan *community of researchers* sekarang memang bukan lagi seperti gambaran *scientific community* dan *community of researchers* di era dulu yang hanya menghimpun keahlian dalam satu disiplin ilmu, tetapi menghimpun dan siap mendengarkan masukan dari berbagai disiplin ilmu yang berbeda. Di sini, konsep linearitas bidang ilmu—meskipun sah-sah saja jika ditinjau dari administrasi birokrasi keilmuan—, tetapi secara pandangan keilmuan (*scientific worldview*) konsep tersebut dipertanyakan oleh banyak kalangan ilmuan itu sendiri. Berikut kutipan dari pendapat Holmes Rolston, III:

“The religion that is married to science today will be a widow tomorrow. The sciences in their multiple theories and forms come and go. Biology in the year 2050 may be as different from the biology of today as the religion of today is from the religion of 1850. **But the religion that is divorced from science today will leave no offspring tomorrow.** From here onward, no religion can reproduce itself in succeeding generations unless it has faced the operations of nature and the claims about human nature with which confronts us. The problem is somewhat like the one that confronts a living biological species fitting itself into its niche in the changing environment: **There must be a good fit to survival, and yet overspecialization is an almost certain route to extinction.** Religion that has too thoroughly accommodated to any science will soon be obsolete. **It needs to keep its autonomous integrity and resilience. Yet religion cannot live without fitting into intellectual world that is its environment.** Here too the fittest survive.”<sup>267</sup>

Dari kutipan ini sekilas tampak jawaban mengapa banyak tokoh publik, termasuk ilmuan non-agama terpandang dan tokoh-tokoh agama—yang sempat terliput oleh media massa—di tanah air berguguran dari jabatan tinggi yang disandanginya, antara lain karena belum

---

<sup>267</sup> Rolston, *Religion and Science*, hlm. vii.

mampu, bahkan mungkin belum bersedia, mendialogkan apalagi mengintegrasikan dan menginterkoneksi keilmuan agamanya (yang mungkin keilmuan agama yang dikuasainya sekarang diperolehnya sejak lama dan belum sempat diperbarui *file* dan data keilmuan keagamaan yang ada) dengan keilmuan alam, sosial, dan humaniora yang menjadi lingkungan intelektual barunya ketika berada di posisi puncak karir kehidupan birokrasi dan ketokohnya di ruang publik.<sup>268</sup>

*Kedua, Intersubjective testability* (Keterujian intersubjektif). Rambu-rambu kedua yang menandai hubungan antara ilmu dan agama yang bercorak integratif-interkoneksi adalah *Intersubjective testability*. Istilah tersebut datang dari Ian G. Barbour dalam konteks pembahasan tentang cara kerja sains kealaman dan *humanities*,<sup>269</sup> namun dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi kemudian dikembangkan dengan menggunakan ilustrasi yang diambil dari pendekatan fenomenologi agama. Menurut Barbour, baik objek maupun subjek masing-masing berperan besar dalam kegiatan keilmuan. Data tidak dapat dikatakan terlepas sama sekali dari penglihatan pengamat (*The data are not "independent of the observer"*), karena situasi di lapangan selalu diintervensi oleh ilmuwan sebagai *experimental agent* itu sendiri. Oleh karenanya, *concepts* bukanlah diberikan begitu saja oleh alam, namun dibangun atau dikonstruksi oleh ilmuwan itu sendiri sebagai pemikir yang kreatif (*creative thinker*). Oleh karenanya, pemahaman tentang apa yang disebut dengan objektif harus disempurnakan menjadi *intersubjective testability*, yakni ketika semua komunitas keilmuan ikut bersama-sama berpartisipasi

---

<sup>268</sup> Holmes Rolston memberi sifat kepada teori keilmuan apapun yang merasa cukup dengan dirinya sendiri, tidak bersedia menerima masukan dan pengalaman dari teori dan disiplin ilmu lain dengan istilah "*blik*". *Blik* adalah teori yang berkembang secara arogan, terlalu keras dan alot untuk dilunakkan oleh pengalaman (*A blik is a theory grown arrogant, too hard to be softened by experience*). *Ibid.*, hlm. 11.

<sup>269</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 182-185. Juga karyanya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama (When science meets religion: Enemies, Strangers or Partners ?)*, 2000), terjemahan E.R. Muhammad (Bandung: Penerbit Mizan, 2002).

menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh peneliti dan ilmuwan dari lapangan.<sup>270</sup>

Dalam dunia logika ilmu pengetahuan sekarang, khususnya yang terkait dengan bahasan ilmu dan agama, dikenal istilah subjektif, objektif, dan berikutnya intersubjektif.<sup>271</sup> Dalam studi agama, khususnya kajian fenomenologi agama— lewat bantuan penelitian antropologi melalui *grounded research* (etnografi)—para peneliti (*observer; researchers*) dapat mencatat apa yang ditemui dalam kehidupan sehari-hari di lapangan hal-hal yang dapat dideskripsikan secara objektif. Para peneliti antropologi agama menemukan dan mencatat dengan cermat bahwa apa yang disebut agama antara lain meliputi unsur-unsur dasar sebagai berikut: 1) doktrin (*believe certain things*), 2) ritual (*perform certain activities*), 3) kepemimpinan (*invest authority in certain personalities*), 4) nass/teks kitab suci (*hallow certain texts*), 5) sejarah (*tell various stories*), 6) moralitas (*legitimate morality*) dan bisa ditambah 7) Alat-alat (*tools*).<sup>272</sup> Ketujuh unsur ini pada umumnya ada secara ‘objektif’ dalam masyarakat pengikut kepercayaan dan agama di manapun mereka berada. Namun, para pengamat, *researchers* dan ilmuwan (subjek)-lah yang mengkonstruksi dan mencatat adanya unsur-unsur dasar (*fundamental structure*) dalam agama tersebut.

Namun, ketika ketujuh unsur dasar dalam agama, yang menurut penglihatan para pengamat (*researchers; religious scholars*) bersifat objektif-universal—karena dapat ditemui di mana-mana—tersebut telah dimiliki, diinterpretasikan, dipahami, dipraktikkan dan dijalankan oleh orang per orang, kelompok per kelompok dalam konteks budaya dan

---

<sup>270</sup> Barbour, *Issues*, hlm. 183.

<sup>271</sup> Joseph A. Bracken, *Subjectivity, Objectivity & Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science* (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009).

<sup>272</sup> James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London: The Continuum International Publishing Group, 2006), hlm. 236. Bandingkan dengan Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London: Fontana Press, 1977).

bahasa tertentu (*community of believers*), maka secara pelan tapi pasti, apa yang dianggap objektif oleh para pengamat tadi akan berubah menjadi subjektif menurut tafsiran, pemahaman dan pengalaman para pengikut ajaran agama masing-masing. *Community of believers* ini seringkali sulit sekali memahami sisi objektifitas dari keberagaman manusia, karena kepentingan-kepentingan memang selalu melekat dalam dunia subjek dan para pelaku di lapangan.

Pergeseran dari objektifitas—peneliti ke subjektifitas—pelaku, setidaknya, dapat ditandai ketika apa yang diyakini, dipahami, ditafsirkan, dan dijalani oleh orang per orang, kelompok per kelompok dan golongan per golongan atau masyarakat tertentu dianggap dan dipercayai sebagai sesuatu yang tidak dapat dipersalahkan, tidak dapat diganggu-gugat, tidak dapat diperdebatkan sama sekali (*non-falsifiable*) dan tidak dapat diperbandingkan dengan yang lain (*incommensurable*). Ketika terjadi proses sosiologis seperti itu, maka apa yang dulunya tampak objektif oleh para pengamat, *researchers, scholars* telah bergeser ke wilayah subjektif oleh para pelaku dan penganut agama-agama dan kepercayaan yang ada di lapangan. Di sini letaknya tikungan tajam, di mana orang apalagi kelompok seringkali kehilangan kompas dan petunjuk arah perjalanan ke depan. Jika para pengamat, peneliti, ilmuwan dan sarjana agama (*religious scholars*) melihat kepelbagaian dan kemajemukan interpretasi dalam agama-agama (baik secara *eksternal* antar pengikut agama-agama dan secara *internal*, dalam lingkungan dalam agama itu sendiri) sebagai suatu hal yang secara sosiologis wajar belaka dan kemudian para pengamat dan ilmuwan berusaha mencari “esensi” dari kepelbagaian dalam keberagaman (*essences and manifestations*), maka sebaliknya bagi para pelaku dan aktor agama dan kepercayaan di lapangan (*believers dan confessionalist*). Bagi para *believers*, apa yang dipercayai dan diyakininya adalah yang paling benar dan tidak dapat dipertanyakan, apalagi dipersalahkan oleh kelompok lain yang berbeda (*non-falsifiable*).



Letak tikungan tajam dan krusialnya di sini. Menurut pandangan keilmuan (*scholarly perspective*), di tengah kepelbagaian dan kebhinnekaan agama secara sosiologis (*manifestations*), maka yang perlu dicari adalah “*essences*” (hakikat dan *ma’rifat* dalam bahasa *Taşawwuf/Sufism*-nya) dari berbagai agama yang berbeda tersebut, sedang menurut pola pikir agama-*fiqhiyyah* (*Islamic/Christian/Buddhist perspective*, atau agama dan kepercayaan yang lain), maka hanya agama dan kepercayaannya yang dimiliki oleh diri dan kelompoknya (*manifestations; syari’ah*) sajalah yang paling benar (*non-falsifiable*). Implikasi dan konsekuensi dari dua model berpikir ini sudah dapat diperkirakan. Indonesia dan dunia agama-agama di manapun berada menghadapi persoalan dan permasalahan pelik yang sama seperti itu. Ketegangan (*tension*) selalu ada antar kedua corak berpikir tersebut. Para *religious leaders* dan *community leaders* perlu memperoleh bekal yang lebih dari cukup untuk dapat mengelola dan menjembatani perbedaan penafsiran dan *tension* tersebut.

Dengan begitu, apakah agama dan kehidupan beragama bersifat objektif atau subjektif? Jawaban atas pertanyaan ini sangat menentukan bagaimana corak kehidupan beragama dalam masyarakat multietnis, multibahasa, multireligi, multiras dan multikultural seperti di tanah air. Penelitian agama dan pemahaman agama memang unik, *sui generis*. Tidak dapat disamakan begitu saja dengan penelitian di bidang sains kealaman dan juga sains sosial. Karena dalam agama ada unsur yang hampir sama sekali tidak dapat ditinggalkan, yaitu “*involvement*” (keterlibatan penuh) dan “*unreserved commitment*” (komitmen yang tidak bisa ditawar-tawar).<sup>273</sup> Oleh karenanya, penelitian dan pemahaman agama selalu bercorak *objective-cum-subjective* dan atau *objective-cum-subjective*. Dalam agama ada unsur objektifitas, namun dalam waktu yang bersamaan selalu lekat di dalamnya unsur subjektifitas. Begitupun sebaliknya, agama pada hakikatnya adalah bercorak subjektif (*fideistic subjectivism*),<sup>274</sup> namun akan

---

<sup>273</sup> Barbour, *Issues*, hlm. 218-9.

<sup>274</sup> Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 2.

segera menjadi *absurd*, jika seseorang dan lebih-lebih jika sekelompok orang agamawan yang terhimpun dalam mazhab, sekte, denominasi dan organisasi, jatuh pada fanatisme buta dan menolak koleganya yang lain yang menafsirkan, menganut dan mempercayai kepercayaan dan agama yang berbeda. Untuk menghindari keterjebakan subjektifitas yang akut, maka para agamawan perlu mengenal adanya unsur-unsur objektif (*scientific objectivism*) yang ada dalam agama-agama. Dengan begitu, ketegangan yang ada dalam wilayah *a dire subjectivism* dapat di-redakan dengan pencerahan keilmuan (*einlightenment*) lewat pengenalan wilayah objektif dalam agama-agama lewat penelitian empiris. Wilayah objektif dan subjektif dalam studi agama tidak dapat dipisahkan.

Setelah mengenal pergumulan antara dunia objektif dan dunia subjektif dalam studi agama, yang dapat diformulasikan menjadi *objective-cum-subjective (saintifik-cum-doktriner)* dan atau *subjective-cum-objective*, maka kluster berpikir berikutnya, yaitu “intersubjektif” akan lebih mudah dipahami. Intersubjektif adalah posisi mental keilmuan (*scientific mentality*) yang dapat mendialogkan dengan cerdas antara dunia objektif dan subjektif dalam diri seorang ilmuan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan, baik dalam dunia sains, agama, maupun budaya. Intersubjektif tidak hanya dalam wilayah agama, tetapi juga pada dunia keilmuan pada umumnya. *Communtiy of researchers* selalu bekerja dalam bingkai *intersubjective testability*. Kehidupan begitu sangat kompleks untuk dapat diselesaikan dan dipecahkan hanya dengan satu bidang disiplin ilmu. *Overspecialization* dan linearitas bidang ilmu menjadi bahan perbincangan dan perdebatan sekarang. Kolaborasi antara berbagai disiplin ilmu (**tematik-integratif**) sangat diperlukan untuk memecahkan berbagai macam kompleksitas kehidupan. Masukan dan kritik dari berbagai disiplin (*multidicipline*) dan lintas disiplin ilmu (*transdicipline*) menjadi sangat dinantikan untuk dapat memahami kompleksitas kehidupan dengan lebih baik. Linearitas bidang ilmu yang dipahami secara *ad hoc* akan mempersempit wawasan ilmuwan seseorang, jika

berhadapan dengan isu-isu keilmuan yang berada di luar jangkauan bidang keilmuannya.

*Ketiga, Creative imagination* (Imaginasi kreatif). Meskipun logika berpikir induktif dan deduktif telah dapat menggambarkan secara tepat bagian tertentu dari cara kerja ilmu pengetahuan, namun sayang dalam uraian tersebut umumnya meninggalkan peran imajinasi kreatif dari ilmuwan itu sendiri dalam kerja ilmu pengetahuan. Memang ada logika untuk menguji teori tetapi tidak ada logika untuk menciptakan teori. Tidak ada resep yang jitu untuk membuat temuan-temuan yang orisinal.

Umumnya, para ilmuwan bercita-cita dalam karir akademisnya untuk dapat menemukan teori baru. Mahasiswa program doktor pun, misalnya, selalu dihimbau oleh promotornya untuk menyuguhkan temuan baru sebagai sumbangsih pengembangan ilmu pengetahuan (*contribution to knowledge*). Bagaimana teori baru itu muncul? ***Teori baru seringkali muncul dari keberanian seorang ilmuwan dan peneliti untuk mengkombinasikan berbagai ide-ide yang telah ada sebelumnya, namun ide-ide tersebut terisolasi dari yang satu dan lainnya.*** Menurut Koesler dan Ghiselin,<sup>275</sup> bahwa imajinasi kreatif baik dalam dunia ilmu pengetahuan maupun dalam dunia sastra seringkali dikaitkan dengan upaya untuk memperjumpakan dua konsep *framework* yang berbeda. Ia mensintesis dua hal yang berbeda dan kemudian membentuk keutuhan baru, menyusun kembali unsur-unsur yang lama ke dalam adonan konfigurasi yang *fresh*, yang baru. Bahkan, seringkali teori baru muncul dari upaya yang sungguh-sungguh untuk menghubungkan dua hal yang sebenarnya tidak berhubungan sama sekali. Newton menghubungkan dua fakta yang sama-sama dikenal secara luas, yaitu jatuhnya buah apel dan gerak edar atau rotasi bulan. Sedangkan Darwin melihat adanya analogi antara tekanan pertumbuhan penduduk dan daya tahan hidup *species* binatang. Ada paralelitas (paralelisasi

---

<sup>275</sup> Barbour, *Issues*, hlm. 143.

dan similarisasi) antara kreativitas dalam bidang ilmu pengetahuan (*scientist*) dan seni (*artist*). Campbell, sebagaimana dikutip oleh Ian G. Barbour, menulis sebagai berikut:

“For it has been admitted that though discovery of laws depends ultimately not on the fixed rules but on *the imagination of highly gifted individuals, this imaginative and personal element is much more prominent in the development of theories; the neglect of theories leads directly to the neglect of the imaginative and personal element in science.* It leads to an utterly false contrast between “materialistic” science and the “humanistic” studies of literature, history and art. ... What I want to impress on the reader is how purely personal was Newton’s idea. His theory of universal gravitation, suggested to him by the trivial fall of an apple, was a product of his individual mind, just as much as the Fifth Symphony (said to have been suggested by another trivial incident, the knocking at a door) was a product of Beethoven’s.”<sup>276</sup>

Bagaimana jika uraian tersebut dihubungkan dengan kondisi pemikiran, hukum pendidikan dalam budaya masyarakat Muslim kontemporer? Adalah waktunya sekarang untuk mulai berani berpikir ulang tentang pemikiran dan praktik kependidikan keagamaan dan keislaman dengan memandang perlunya menggunakan imajinasi kreatif dalam proses pembelajaran dan perkuliahan. **Ilmu-ilmu keagamaan Islam era sekarang, sebutlah sebagai contoh seperti fikih, ibadah, kalam/aqidah/tauhid, tafsir, hadis, tarikh, akhlak, tidak boleh lagi steril dari perjumpaan, persinggungan dan pergumulannya dengan disiplin keilmuan lain di luar dirinya. Pendidikan keagamaan secara umum dan keislaman secara khusus tidak dapat lagi disampaikan kepada peserta didik dalam keterisolasiannya dan ketertutupannya dari masukan dari disiplin ilmu-ilmu lain dan begitu juga sebaliknya. Guru dan dosen perlu berpikir kreatif dan memiliki imajinasi kreatif, berani mengkaitkan, mendialogkan uraian dalam satu bidang ilmu agama dalam kaitan, diskusi dan perjumpaannya dengan disiplin keilmuan lain.** Apabila langkah ini tidak dilakukan, maka pelajaran

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, hlm. 144.

agama di sekolah, apalagi perkuliahan di perguruan tinggi, lambat laun akan terancam kehilangan relevansi dengan permasalahan kehidupan sekitar yang sudah barang tentu semakin hari semakin kompleks. Tiga nalar budaya (*ḥaḍārah*) pikir dalam **Paradigma Integrasi-Interkoneksi** ini—selain nalar *triple ḥaḍārah*: *Ḥaḍārat an-Naṣ*, *Ḥaḍārat al-Falsafah*, dan *Ḥaḍārat al-ʿIlm (H-NFI)* dan hubungan trilogi antara *Religion, Philosophy, dan Science (RPS)*—, yaitu trilogi: *Semipermeable, Intersubjective Testability, dan Creative Imagination (S-IT-CI)*—baca: *ṣidqī*—, akan terus dikembangkan sesuai dengan kemajuan zaman di masa-masa yang akan datang, semoga.

Sebagai penutup seluruh data dalam buku ini, berikut ini penulis tampilkan photo-photo M. Amin Abdullah bersama dengan istri, ketiga putrinya, menantu, penulis, dan tiga editor buku peringatan 60 tahun Pak Amin, yang dipotret pada tanggal 28 Juli 2013, pukul 19.00. WIB, bersamaan dengan acara ulang tahun Pak Amin yang ke-60, di Cupuwatu, Yogyakarta:



M. Amin Abdullah ketika menunjukkan buku penulis yang berjudul “Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah” pada acara Kuliah Inaugurasi Sebagai Anggota AIPI, 3 September 2013 di UGM



Nurkhayati dan M. Amin Abdullah, Photo Tanggal 28 Juli 2013

**Gambar 568**



Dari Kiri ke Kanan: M. Amin Abdullah, Gea (Putri Kedua), Silmi (Putri Pertama), Dibba (Putri Ketiga), dan Nurkhayati, Photo Tanggal 28 Juli 2013

**Gambar 569**



Dari Kiri Ke Kanan: Silmi, Ahsan (Menantu), M. Amin Abdullah, Dibba, Nurkhayati, dan Gea, Photo Tanggal 28 Juli 2013

**Gambar 570**



Dari Kiri ke Kanan: Nur Ichwan, Jarot Wahyudi, M. Amin Abdullah, Ahmad Muttaqin, dan Penulis, Photo Tanggal 28 Juli 2013, Acara Syukuran Ultah Pak Amin yang ke-60

**Gambar 571**



Dari Kiri ke Kanan: Penulis, Jarot Wahyudi, Syafa'atun Almirzannah (editor buku 2 “60 Tahun Pak Amin”), M. Amin Abdullah, Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (keduanya adalah editor buku 1 “60 Tahun Pak Amin”), Photo Tanggal 28 Juli 2013

**Gambar 572**





Dari Kiri ke Kanan: Penulis, Jarot Wahyudi, Nur Ichwan, Ahmad Muttaqin, Syafa'atun Almirzannah, Dibba, Nurkhayati, M. Amin Abdullah, Gea, dan Silmi, Photo Tanggal 28 Juli 2013

**Gambar 573**

Demikianlah paripurna dari buku pertama dan buku kedua “Integrasi-Interkoneksi Keilmuan” pada peringatan ke-60 tahun M. Amin Abdullah tanggal 28 Juli 2013. Sampai bertemu kembali di buku ketiga “Integrasi-Interkoneksi Keilmuan” pada peringatan ke-65 tahun M. Amin Abdullah tanggal 28 Juli 2018, dan di buku keempat “Integrasi-Interkoneksi Keilmuan” pada peringatan ke-70 tahun M. Amin Abdullah tanggal 28 Juli 2023,

**semoga...amin...**

**WASSALAM...**



2010



## DAFTAR TABEL II (71-198)

### BAB VI:

- Tabel 71 Dari Diadik ke Triadik (M. Amin Abdullah), 965.
- Tabel 72 Model-model Diadik, 967.
- Tabel 73 Level “Ḥaqq al-Yaqīn” dan Intersubjektivitas, 971.
- Tabel 74 Teoantroposentrik-Integralistik: Antara M. Amin Abdullah dan Kuntowijoyo, 978.
- Tabel 75 “PKL Programme”: Popper, Kuhn, dan Lakatos, 988.
- Tabel 76 Pengajian dan Pengkajian, 991.
- Tabel 77 Kategorisasi Ilmu-ilmu Keislaman menurut M. Amin Abdullah dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, 1008.
- Tabel 78 Kategorisasi Ilmu-ilmu Keislaman menurut Abdullah Saeed dan Atho’ Mudzhar, 1009.
- Tabel 79 M. Amin Abdullah (“Normativitas” dan “Historisitas”) dan Akh. Minhaji (“Normative Islam” dan “Empirical Islam”), 1010.
- Tabel 80 M. Amin Abdullah (“Normativitas” [*Ḥaḍārat an-Naṣ*], *Ḥaḍārat al-Falsafah*, dan “Historisitas” [*Ḥaḍārat al-‘Ilm*])

dan Akh. Minhaji (“Normative Islam” dan “Empirical Islam”), 1012.

- Tabel 81 Trikotomik *Ḥaḍārāh* dalam Perspektif “The Big Three”, 1018.
- Tabel 82 Cover Triadik dalam Buku “Falsafah Kalam”, 1019.
- Tabel 83 Evolusi Pemikiran Triadik M. Amin Abdullah, 1023.
- Tabel 84 Istilah-istilah Triadik dalam Perspektif *Islamic Studies, Philosophy of Science, and Religious Studies*, 1023.
- Tabel 85 Teologi, Filsafat, dan Studi (Empiris) Agama, 1027.
- Tabel 86 Filsafat dalam Perspektif Periodisasi Sejarah Kesadaran Keberagamaan Umat Islam, 1030.
- Tabel 87 *Religion (Belief), Philosophy (Critical), and Science (Inquiry)*, 1032.
- Tabel 88 Fazlur Rahman (“Normative Islam” dan “Historical Islam”) dan Muhammad Syahrur (Teori Batas), 1041.
- Tabel 89 “PKL Programme”, 1046.
- Tabel 90 Pengaruh Perkembangan Pemikiran dalam Pidato Pengukuhan Guru Besar M. Amin Abdullah (1996-2006 [10 Tahun]), 1054.
- Tabel 91 *Religious Studies* dan *Islamic Studies* dalam Materi Pidato Pengukuhan Guru Besar M. Amin Abdullah, 1055.
- Tabel 92 Perkembangan Konsep Triadik, 1056.
- Tabel 93 Pemikir-pemikir yang Mempengaruhi Pemikiran M. Amin Abdullah, 1057.
- Tabel 94 Trikotomik *Ḥaḍārāh* dalam Perspektif *Islamic Studies, Philosophy of Science, and Religious Studies*, 1060.
- Tabel 95 *Spirit, Mind, and Body*, 1063.
- Tabel 96 Istilah-istilah “Jembatan” Keilmuan: 20 Tahun Evolusi Pemikiran M. Amin Abdullah Tentang Gagasan Para-

## Daftar Tabel

- digma Integrasi-Interkoneksi (1992-2012), 1065.
- Tabel 97 Tipologi Keilmuan: Jabiri dan Habermas, 1069.
- Tabel 98 “Manusia Sempurna”, 1070.
- Tabel 99 Epistemologi Keilmuan M. Amin Abdullah dan Musa Asy’arie, 1074.
- Tabel 100 Gelombang Ketiga, 1078.
- Tabel 101 Tiga Lapis Peringkat Ilmu-ilmu Keislaman: M. Amin Abdullah dan Jasser Auda, 1084.
- Tabel 102 Tipologi Keilmuan: Perspektif Lima Rukun Islam, 1092.
- Tabel 103 Hubungan antara *Theology, Social Sciences, and Humanities*, 1096.
- Tabel 104 Hubungan antara *Theology, Social Sciences, and Humanities*: Perspektif Pendekatan Sistem, 1101.
- Tabel 105 Hubungan antara *Theology, Social Sciences, and Humanities*: Perspektif Objektivikasi, 1102.
- Tabel 106 Objektivikasi Agama, 1112.
- Tabel 107 Linier, Pararel, dan Sirkular, 1116.
- Tabel 108 *Religion, Philosophy, and Science* Perspektif *Religious Studies* dan *Islamic Studies*, 1123.
- Tabel 109 Evolusi Metode “Sirkular” Hermeneutik, 1128.
- Tabel 110 “Ta’wīl ‘Ilmī, Tafsīr Falsafī wa Tafsīr Maqāṣidī”, 1134.
- Tabel 111 “Aṣālah al-Wujūd” dan “Tasykīk al-Wujūd”, 1135.
- Tabel 112 Evolusi Metode “Sirkularistik-Hermeneutik”, 1140.
- Tabel 113 “Spider Web” UIN Yogyakarta dan “Pohon Ilmu” IIUM, 1156.
- Tabel 114 “Spider Web” Perspektif Gazalian, 1165.
- Tabel 115 Interkoneksi Keilmuan, 1169.
- Tabel 116 “Spider Web”: Perspektif Gazalian, Ṣadrian, dan Lakatosian, 1170.

- Tabel 117 “Spider Web” dan Pro(f)etik (*Iman, Method, Value, and Rationality*), 1172.
- Tabel 118 “Hard Core” dan “Protective Belt”, 1175.
- Tabel 119 Kluster “Spider Web” Perspektif Filsafat Pragmatisisme Peirce, 1199.
- Tabel 120 “Religious Knowledge, Islamic Thought and Islamic Studies”: Perspektif *Insider-Outsider*, 1204.
- Tabel 121 “Spider Web” M. Amin Abdullah dan “Spatial Theory” Kim Knott, 1243.
- Tabel 122 Ontologi I-kon, Epistemologi I-kon, Aksiologi I-kon, dan Metodologi I-kon, 1245.

## **BAB VII:**

- Tabel 123 “Tri-matra” UIN Sunan Kalijaga, 1255.
- Tabel 124 Posisi Pokja Akademik, 1260.
- Tabel 125 Evolusi Teo-antroposentrik, 1272.
- Tabel 126 “Majālis” dalam Perspektif Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1282.
- Tabel 127 Penjabaran “Nine Principles” dalam Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1306.
- Tabel 128 “Anyaman” antara Doktriner-Normatif dan Sainifik-Historis, 1309.
- Tabel 129 “Core Values” UIN Sunan Kalijaga: Dasar, Sikap, dan Sifat, 1328.
- Tabel 130 Tahapan Pembuatan Buku “Kompetensi Program Studi UIN Sunan Kalijaga”, 1333.
- Tabel 131 *Integrated Curriculum*, 1340.
- Tabel 132 “al-Māddah”, “al-Mudarris”, “at-Ṭarīqah”, 1361.

## Daftar Tabel

- Tabel 133 Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dalam Buku Pedoman PKL, *1370*.
- Tabel 134 Format Interkoneksi dalam Hukum Islam, *1395*.
- Tabel 135 Model-model Tulisan Integrasi-Interkoneksi (I-kon), *1404*.
- Tabel 136 Implementasi Integrasi-Interkoneksi (I-kon), *1406*.
- Tabel 137 Integrasi-Interkoneksi (I-kon) M. Amin Abdullah dan Sintesis-Kreatif Ali Mazrui, *1411*.
- Tabel 138 Karya-karya M. Amin Abdullah dalam Perspektif Diana L. Eck: Komparatif, Historis, dan Dialogis, *1412*.
- Tabel 139 John F. Haught dan M. Amin Abdullah, *1414*.
- Tabel 140 Implementasi Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dalam Buku “Hadis Versus Sains” Tahun 2008, *1421*.
- Tabel 141 Integrasi-Interkoneksi: “Ilmu Ma’anil Hadis Paradigma Interkoneksi”, *1422*.
- Tabel 142 Perbedaan antara Integralistik-Dialogis (UIN Jakarta) dan Integratif-Interkoneksi (UIN Yogyakarta), *1432*.
- Tabel 143 Implementasi *Stage-stage* Paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon), *1442*.
- Tabel 144 *Review* Satu Dasawarsa atau 10 Tahun (2004-2014) Implementasi Integrasi-Interkoneksi (I-kon), *1451*.

## **BAB VIII:**

- Tabel 145 “Triple Helix: Hermeneutical Circle Perspective”, *1483*.
- Tabel 146 “Triple Helix: Functions and Carriers”, *1484*.
- Tabel 147 “Triple Knowledge”, *1490*.
- Tabel 148 Trikotomik Budaya: M. Amin Abdullah, Dawam Rahardjo, dan Nurcholish Madjid, *1501*.



- Tabel 149 “Core Values” UIN Sunan Kalijaga dan Komunikasi Pemasaran Terpadu, 1501.
- Tabel 150 Deduktif (Islamisasi Ilmu), Induktif (Ilmuisasi Islam), dan Abduktif (Integrasi-Interkoneksi [I-kon]), 1537.
- Tabel 151 Inklusif dan Eksklusif, 1539.
- Tabel 152 Tiga Pola Pemikiran “Kebenaran” Keagamaan Islam, 1542.
- Tabel 153 Triadik dalam *Religious Studies*, 1552.
- Tabel 154 “Subjective”, “Objective”, dan “Intersubjective”, 1555.
- Tabel 155 “Space in Between”, 1556.
- Tabel 156 “Insider” dan “Outsider” Perspektif Filsafat Ilmu, 1557.

## **BAB IX:**

- Tabel 157 Dari Lokal ke Global, 1594.
- Tabel 158 “Objectives, Goals, and Aims”: Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1598.
- Tabel 159 “Spider Web” dalam al-Qur’an, 1602.
- Tabel 160 Pendidikan Islam Integratif M. Amin Abdullah: Kognitif, Afektif, Psikomotorik, 1605.
- Tabel 161 Sainctic-cum-Doktriner” Mukti Ali dan Doktriner-Sainctifik”—Doktriner-Religius M. Amin Abdullah, 1606.
- Tabel 162 “Scholarship, Leadership, Reconstructive”, 1608.
- Tabel 163 Pendidikan Karakter: Intelektualitas, Emosionalitas, dan Spiritualitas, 1609.
- Tabel 164 Pendidikan Karakter Perspektif al-Qur’an, 1628.
- Tabel 165 Dari Kalam ke Teologi, 1637.
- Tabel 166 Kategorisasi dan Klasifikasi Trend Pemikiran Islam (Kalam dan Fiqih) menurut Tariq Ramadan, Abdullah Saeed, dan Jasser Auda, 1656.

## Daftar Tabel

- Tabel 167 Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed, 1657.  
Tabel 168 Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed, 1658.  
Tabel 169 Saeed, Fadl, dan Auda, 1661.  
Tabel 170 Pergeseran Paradigma Teori *Maqāṣid* Klasik menuju Kontemporer, 1689.  
Tabel 171 Trilogi Pro(f)etik, 1699.  
Tabel 172 *Agree in Disagreement* dan *Social Contract*, 1733.  
Tabel 173 *Civil Society and Academic Society*, 1746.  
Tabel 174 Pro(f)etik dan “Spider Web”, 1774.  
Tabel 175 Strukturalisme Kuntowijoyo dan Sirkularisme Amin Abdullah, 1781.  
Tabel 176 Objektivikasi Kuntowijoyo dan Intersubjektivikasi M. Amin Abdullah, 1784.

## **BAB X:**

- Tabel 177 Pola Pikir Diadik, 1809.  
Tabel 178 Trikotomik *Ḥaḍārah* Perspektif Trinitas, 1816.  
Tabel 179 Triadik dalam Berbagai Perspektif, 1823.  
Tabel 180 “AQAL Theory” Ken Wilber Perspektif Trikotomik *Ḥaḍārah*, 1831.  
Tabel 181 “al-Asfār al-Arba’ah al-‘Aqliyyah” dan Trikotomik *Ḥaḍārah*, 1836.  
Tabel 182 Dari Tetradi ke Pentadi, 1840.  
Tabel 183 Tetradi dalam Perspektif Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1841.  
Tabel 184 Teori Tetrahedron Perspektif Trikotomik *Ḥaḍārah*, 1841.  
Tabel 185 Tiga Ciri Postmodernisme, 1853.

## Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

- Tabel 186 Prinsip-prinsip Perbedaan antara Modernisme dan Postmodernisme, 1854.
- Tabel 187 Empat Gelombang Peradaban, 1858.
- Tabel 188 Superorganisme Gaia, 1859.
- Tabel 189 Paradigma Holistik, 1862.
- Tabel 190 Perbedaan-Perbedaan Paradigma, 1865.
- Tabel 191 Pergeseran Paradigma, 1873.
- Tabel 192 “Issues in Science and Islamic Studies”, 1874.
- Tabel 193 *System Thinking* dan *Interconnection Thinking*, 1881.
- Tabel 194 *System Thinking* dan *System Approach*, 1882.
- Tabel 195 Pendekatan Sistemik, 1889.
- Tabel 196 Teori Sistem Luhmann dan Parsons, 1890.
- Tabel 197 Teori Sistem dalam Berbagai Perspektif, 1891.
- Tabel 198 Pendekatan Sistem Menurut Capra, Parson, dan Auda, 1891.

## DAFTAR GAMBAR II (242-573)

### BAB VI:

- Gambar 242 “Jam Pasir” Biografi Intelektual, 964.
- Gambar 243 Model Diadik dalam Metafora “Koin”, 968.
- Gambar 244 “Bandul Jam” Normativitas dan Historisitas, 969.
- Gambar 245 Sirkulasi “Dīn” (Subjektif [*‘Ilm al-Yaqīn*], Objektif [*‘Ain al-Yaqīn*], dan Intersubjektif [*Ḥaqq al-Yaqīn*]), 970.
- Gambar 246 (Etika) Tauhid(ik) dalam Bingkai Monadik, 974.
- Gambar 247 Tuhan Hakiki (Normativitas) dan Tuhan Konsepsi (Historisitas), 975.
- Gambar 248 Etika Tauhidik (*Wiḥdah al-Ulūbiyyah, Wiḥdah an-Nās wa Wiḥdah al-‘Ālam*), 976.
- Gambar 249 Hermeneutika *Ḥaḍārah*, 979.
- Gambar 250 *Taḥbīq* (Normativitas) dan *Tajdīd* (Historisitas), 983.
- Gambar 251 Epistemologi Politis dan Epistemologi Filosofis, 984.
- Gambar 252 Kompas al-Qur’an, 985.
- Gambar 253 Transenden, Perennial, dan Immanen, 986.
- Gambar 254 Hubungan antara “Space” dan “Time”, 994.

- Gambar 255 “Space” and “Time” dalam Dialektika antara Normativitas dan Historisitas, 995.
- Gambar 256 Postmodernisme: Dekonstruksionisme, Relativisme, dan Pluralisme, 998.
- Gambar 257 Normativitas (Kant) dan Historisitas (Hegel), 999.
- Gambar 258 Normativitas (“Think Globally”) dan Historisitas (“Act Locally”), 1001.
- Gambar 259 Normativitas (“Hard Core”) dan Historisitas (“Protective Belt”), 1002.
- Gambar 260 Hubungan Sirkular antara Normativitas dan Historisitas, 1004.
- Gambar 261 Islam Progressif: Islam Normatif + Islam Historis, 1006.
- Gambar 262 Trikotomik *Ḥaḍārah* dalam Perspektif Teori Spin Elektron, 1014.
- Gambar 263 “The Big Three”, 1017.
- Gambar 264 Hubungan Triadik antara Kata (“Word”), Konsep (“Concept”), dan Fakta (“Fact”), 1021.
- Gambar 265 Hubungan Triadik antara Kata (“Religion”), Konsep (“Philosophy”), dan Fakta (“Science”), 1021.
- Gambar 266 Grafik Evolusi Pemikiran Triadik M. Amin Abdullah, 1024.
- Gambar 267 Trikotomik *Ḥaḍārah* sebagai “Guiding Principles” dan “Filter”, 1028.
- Gambar 268 “Religious” dan “Religion”, 1031.
- Gambar 269 Interkoneksi Ilmu-ilmu Empiris dalam “Spider Web”, 1033.
- Gambar 270 “Philosophy of Islamic Religious Science”, 1035.
- Gambar 271 Epistemologi Keilmuan (Kant), Epistemologi Keilmuan Agama (Kuhn), dan Epistemologi Keilmuan Agama Islam

## Daftar Gambar

- (Arkoen), 1039.
- Gambar 272 Trikotomik *Ḥaḍārah: Ḥaḍārat an-Naṣ (Subjective), Ḥaḍārat al-Falsafah (Intersubjective) wa Ḥaḍārat al-‘Ilm (Objective)*, 1042.
- Gambar 273 Literalistik, Utilitarianistik, dan Liberalistik, 1043.
- Gambar 274 Studi Islam Era Klasik (Filologis-Orientalistik), Modern (Fungsionalis-Modernis), dan Postmodern (Interpretatif-Postpositivistik), 1045.
- Gambar 275 “Spatial Theory”, 1047.
- Gambar 276 “Hermeneutical Circle”: Teologis-Filosofis, Linguistik-Historis, dan Sosiologis-Antropologis, 1048.
- Gambar 277 Senter Subjektif, Intersubjektif, dan Objektif, 1052.
- Gambar 278 Hermeneutika Keberagaman Era Multikultural, 1055.
- Gambar 279 “NFI Programme”, 1058.
- Gambar 280 Trikotomik *Ḥaḍārah* Perspektif Sinar-X, 1058.
- Gambar 281 Trikotomik *Ḥaḍārah* Perspektif Teori Gelombang, 1061.
- Gambar 282 Trikotomik *Ḥaḍārah* dalam Perspektif “Vektor”, 1062.
- Gambar 283 “Hermeneutical Circle”: *Bayānī, ‘Irḡānī wa Burhānī*, 1064.
- Gambar 284 Epistemologi Ilmu M. Amin Abdullah dan Jabiri, 1070.
- Gambar 285 Kuadran Epistemologi “A-Ja”: Amin + Jabiri, 1071.
- Gambar 286 “Interconnected Entities”, 1073.
- Gambar 287 Pendidikan *Ḥaḍārī*, 1075.
- Gambar 288 Trikotomik *Ḥaḍārah* dalam Perspektif Teori Strukturalisme, 1075.
- Gambar 289 “Spatial Theory” dalam Perspektif *Islamic Studies*, 1081.
- Gambar 290 Pemahaman Keberagaman Islam Era Tradisional, 1082.
- Gambar 291 Perkembangan Studi Keislaman, 1087.

- Gambar 292 *‘Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge), al-Fikr al-Islāmī (Islamic Thought), Dirāsah al-Islāmīyah (Islamic Studies), Dirāsah ad-Dīniyyah (Religious Studies) dan Muta’addidab al-Funūn/Dirāsah al-Ijtīmā’iyah (Transdisciplinary/Cultural Studies): Perspektif Arkān al-Islām, 1089.*
- Gambar 293 *Rūb (Sumber), Qalb (Nilai atau Keyakinan), ‘Aql (Informasi atau Kesadaran, Nafs (Energi atau Perilaku), dan Jasad (Materi): Integrasi Ilmuan, 1090.*
- Gambar 294 *Al-Qur’an (Sumber), Dīn (Nilai), Hikmah (Informasi), Tamaddun (Energi), Ummah (Materi): Integrasi Ilmu, 1091.*
- Gambar 295 *Dialogis Negosiatif, 1093.*
- Gambar 296 *Tiga Pilar “Religious Studies”, 1095.*
- Gambar 297 *Religious Studies, 1098.*
- Gambar 298 *Periodisasi ‘Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, wa Dirāsah Islāmīyah, 1103.*
- Gambar 299 *“The Tree of Triangle”: Trikotomik Ḥaḍārāb, 1103.*
- Gambar 300 *“The One”, “The Mind”, dan “The Matter”, 1111.*
- Gambar 301 *Hermeneutika Keagamaan dalam Perspektif “AQAL”, 1114.*
- Gambar 302 *“Reading Productively”, 1117.*
- Gambar 303 *“Text, Special Agent, and Common Agent”, 1117.*
- Gambar 304 *“Special Agent/Author”, 1118.*
- Gambar 305 *“Common Agent/Reader”, 1119.*
- Gambar 306 *Trikotomik Ḥaḍārāb dalam Perspektif Religious Studies, 1123.*
- Gambar 307 *Epistemologi Bayānī, ‘Irfānī, dan Burhānī: Perspektif Religious Studies, 1127.*
- Gambar 308 *Sirkular Interconnected Entities, 1127.*
- Gambar 309 *Grafik Evolusi Metode “Sirkular” Hermeneutik, 1128.*

## Daftar Gambar

- Gambar 310 Hermeneutika Keislaman: *Religious Knowledge, Islamic Thought, and Islamic Studies*, 1129.
- Gambar 311 “Negotiating Process”: Khaled Abou Fadl, 1132.
- Gambar 312 “at-Ta’wīl al-‘Ilmī”, 1133.
- Gambar 313 “Taṭbīq” dan “Tajdīd”, 1137.
- Gambar 314 *Origin, Change, and Development*, 1138.
- Gambar 315 Mentalitas Keilmuan, Etika Keilmuan, dan Interkoneksi Keilmuan, 1140.
- Gambar 316 Evolusi Metode “Sirkularistik-Hermeneutik”, 1141.
- Gambar 317 *Religious Studies*: Hubungan Sirkularistik-Hermeneutik antara *Religious Knowledge, Islamic Thought, and Islamic Studies*, 1142.
- Gambar 318 Metafora Gradasi Sinar “Religion”, 1144.
- Gambar 319 Metafora “Senter” Epistemologi, 1146.
- Gambar 320 Metafora “Bandul Jam” Normativitas dan Historisitas, 1146.
- Gambar 321 Metafora “Ventilasi” Normativitas dan Historisitas, 1148.
- Gambar 322 Metafora “Gelombang” *Insider* dan *Outsider*, 1152.
- Gambar 323 Metafora “Pohon Ilmu” IIUM, 1154.
- Gambar 324 Pembidangan Ilmu di IIUM, 1155.
- Gambar 325 “Spider Web” UIN Yogyakarta dan “Pohon Ilmu” IIUM, 1156.
- Gambar 326 Trikotomik *Ḥaḍārah*: Perspektif Pancaran Energi, 1157.
- Gambar 327 Pendulum Pengetahuan al-Gazali, 1161.
- Gambar 328 “Naẓarī” dan “‘Amalī”, 1161.
- Gambar 329 “Syarī‘ah” dan “Gairu Syarī‘ah”, 1163.
- Gambar 330 “Mukāsyafah” dan “Mu’āmmalah”, 1166.
- Gambar 331 Bentuk Sketsa Awal “Spider Web” Tahun 1995, 1171.



- Gambar 332 Sketsa “Spider Web” di atas *Cover* Buku “Falsafah Kalam”: Sketsa 1, 1173.
- Gambar 333 Sketsa “Spider Web” di atas *Cover* Buku “Falsafah Kalam”: Sketsa 2, 1174.
- Gambar 334 Sketsa “Spider Web”: Antara *Mature Science and Immature Science*, 1174.
- Gambar 335 “Series Theories”, 1175.
- Gambar 336 “Spider Web” dan Politik, 1176.
- Gambar 337 “Spider Web” dalam Perspektif Jurgen Habermas: “Work”, “Communication”, dan “Ethics”, 1176.
- Gambar 338 “Spider Web” dan Studi Agama: Dari Kalam ke Teologi, 1177.
- Gambar 339 Sketsa “Ventilasi” antara *Islamic Studies and Religious Studies*, 1178.
- Gambar 340 “Ventilasi” antara *Islamic Studies and Religious Studies*, 1178.
- Gambar 341 “Spider Web” Tahun 2002, 1180.
- Gambar 342 “Spider Web” Tahun 2003, 1184.
- Gambar 343 “Spider Web” Tahun 2004, 1187.
- Gambar 344 “Spider Web” Tahun 2006, 1188.
- Gambar 345 “Spider Web”: Kluster-kluster Keilmuan, 1189.
- Gambar 346 “Spider Web” Perspektif Gerak Inti Atom, 1191.
- Gambar 347 “Spider Web”: Kluster Pertama, 1193.
- Gambar 348 “Spider Web”: Kluster Kedua, 1194.
- Gambar 349 “Spider Web” dalam Perspektif *Local, Canonical, Critical, Global*, 1206.
- Gambar 350 “Spider Web”: Kluster Ketiga, 1207.
- Gambar 351 “Spider Web”: Kluster Keempat, 1208.
- Gambar 352 “Spider Web”: Kluster Kelima, 1214.

## Daftar Gambar

- Gambar 353 “High Tradition” dan “Little Tradition”: Perspektif *Kainūnah*, *Sairūrah*, dan *Ṣairūrah*, 1237.
- Gambar 354 Operasionalisasi “Spider Web” 1, 1239.
- Gambar 355 Operasionalisasi “Spider Web” 2, 1241.
- Gambar 356 Operasionalisasi “Spider Web” 3, 1242.
- Gambar 357 “Spider Web” M. Amin Abdullah dan “Spatial Theory” Kim Knott, 1243.
- Gambar 358 Implementasi Diagram “Spider Web” dalam Penelitian, 1244.

## **BAB VII:**

- Gambar 359 “Triple Transformation” dan “Triple Helix”, 1252.
- Gambar 360 “Resemblance Icon”, 1253.
- Gambar 361 “Arbitrary Icon”, 1254.
- Gambar 362 “Analogy Icon”, 1254.
- Gambar 363 Iluminasi dan Gradasi Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1257.
- Gambar 364 Implementasi Integrasi-Interkoneksi (I-kon): Perspektif Hierarkhi Nilai Abdullah Saeed, 1259.
- Gambar 365 *Cover Buku Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum*, 1269.
- Gambar 366 *Cover Buku Integrasi Ilmu dan Agama*, 1270.
- Gambar 367 *Cover Buku Konversi LAIN ke UIN Sunan Kalijaga*, 1271.
- Gambar 368 Etika Tauhidik: Pendidikan Teologis, Pendidikan Etis, dan Pendidikan Humanis, 1273.
- Gambar 369 “Interconnected Entities”, 1276.
- Gambar 370 *Cover Buku Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga 2004*, 1279.

## Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

- Gambar 371 *Cover* Buku Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga 2006, 1280.
- Gambar 372 Landasan Teologis Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1281.
- Gambar 373 Iman (Afektif), Ilmu (Kognitif), dan ‘Amal (Psikomotorik), 1283.
- Gambar 374 Iman (Kalam), Ilmu (Fikih), ‘Amal (Tasawuf), 1284.
- Gambar 375 *Cover* Buku “Kerangka Dasar Keilmuan Tahun 2005”, 1302.
- Gambar 376 *Cover* Buku “Sembilan (9) Prinsip Pengembangan Akademik UIN Sunan Kalijaga”, 1306.
- Gambar 377 Gradasi “Nine Principles” Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1310.
- Gambar 378 “Core Values” UIN Sunan Kalijaga, 1311.
- Gambar 379 Genealogi “Core Values” UIN Sunan Kalijaga, 1316.
- Gambar 380 “Core Values”: Ayat-ayat al-Qur’an di Masjid UIN Sunan Kalijaga, 1317.
- Gambar 381 Ayat Hermeneutik di dalam Masjid UIN Sunan Kalijaga, 1319.
- Gambar 382 Hermeneutika Ka’bah, 1320.
- Gambar 383 M. Amin Abdullah di Depan Mimbar Masjid at-Tin, 1321.
- Gambar 384 Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dalam Perspektif *Integrated Marketing Communication*, 1329.
- Gambar 385 Integrasi-Interkoneksi (I-kon) Qur’anik, 1330.
- Gambar 386 “Core Values” dalam Proses Transformasi UIN Sunan Kalijaga, 1331.
- Gambar 387 *Cover* Buku “Kompetensi Program Studi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”, 1332.

## Daftar Gambar

- Gambar 388 Proses Redesain Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1336.
- Gambar 389 *Cover* “Buku Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”, 1338.
- Gambar 390 Integrasi Sekuen Ilmu: Intradisipliner, Antardisipliner, dan Interdisipliner, 1342.
- Gambar 391 “Fragmented Curriculum”, 1343.
- Gambar 392 “Connected Curriculum”, 1344.
- Gambar 393 “Nested Curriculum”, 1345.
- Gambar 394 “Sequenced Curriculum”, 1346.
- Gambar 395 “Shared Curriculum”, 1347.
- Gambar 396 “Webbed Curriculum”, 1348.
- Gambar 397 “Threaded Curriculum”, 1349.
- Gambar 398 “Integrated-(Interconnected) Curriculum”, 1349.
- Gambar 399 “Immersed Curriculum”, 1350.
- Gambar 400 “Network Curriculum”, 1351.
- Gambar 401 “The Causal Sequence Model”, 1352.
- Gambar 402 “The Spider Sequence Model”, 1353.
- Gambar 403 Model Integrasi, Interkoneksi, Entrepreneurship (I-kon E), 1356.
- Gambar 404 *Cover* Buku “Silabus Matakuliah Inti Umum dan Institutional Umum” UIN Sunan Kalijaga 2006, 1357.
- Gambar 405 *Cover* Buku “RPKPS” UIN Sunan Kalijaga 2007, 1363.
- Gambar 406 *Cover (Puzzle)* “Buku Ajar” UIN Sunan Kalijaga 2005, 1365.
- Gambar 407 *Cover* Buku “Pedoman Program Pendampingan Keagamaan”, 1367.
- Gambar 408 *Cover* Buku “Pedoman Praktik Kerja Lapangan: PKL”, 1369.

- Gambar 409 Lambang-Lambang PTAIN, IAIN, dan UIN, 1372.
- Gambar 410 Logo UIN Sunan Kalijaga (2010) dan *Cover* Buku “Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif” karya M. Amin Abdullah (2006), 1373.
- Gambar 411 M. Amin Abdullah Bersama dengan Dua Orang Pemenang Lomba Logo dan Jingle Lagu Integrasi-Interkoneksi pada Tanggal 18 Mei 2010, 1374.
- Gambar 412 Ornamen-ornamen Tetradik di Dinding-dinding Gedung (Pintu Masuk Masjid) UIN Sunan Kalijaga, 1375.
- Gambar 413 *Cover* Buku “Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner”, 1382.
- Gambar 414 *Cover* Buku “Isu Dalam Sains dan Agama”, 1383.
- Gambar 415 *Cover* Buku “Ilmu dan Agama: Sebuah Survey Kritis”, 1383.
- Gambar 416 *Cover* Buku “Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam”, 1384.
- Gambar 417 *Cover* Buku “Model-model Penelitian dalam Studi Keislaman: Berbasis Integrasi-Interkoneksi”, 1385.
- Gambar 418 *Cover* Buku “Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman”, 1386.
- Gambar 419 Skema Integrasi-Interkoneksi (I-kon) Model Penelitian Sejarah, 1388.
- Gambar 420 Tauhid Sebagai *The Holy Spirit*, 1389.
- Gambar 421 Induktif-Objektif dan Deduktif-Subjektif, 1392.
- Gambar 422 Subjektif, Intersubjektif, Objektif, dan Interobjektif: Perspektif *al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah* Mullā Ṣadrā, 1393.
- Gambar 423 Integrasi-Interkoneksi Hukum Islam, 1398.
- Gambar 424 Diagram Keterkaitan antara Pernyataan Islam dan Pernyataan Ekonomi Menurut Anas az-Zarqa, 1399.

## Daftar Gambar

- Gambar 425 Interkoneksi Studi Keislaman dengan Taksonomi dan Aliran Pendidikan, 1402.
- Gambar 426 *Cover* Buku Desain Riset Sosial-Keagamaan: Pendekatan Integratif-Interkonektif, 1402.
- Gambar 427 *Cover* Buku “Islamic Studies: Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi”, 1404.
- Gambar 428 *Cover* Buku “Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta”, 1407.
- Gambar 429 *Cover* Buku “Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial”, 1408.
- Gambar 430 *Etic* dan *Emic* dalam Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1410.
- Gambar 431 *Cover* Buku “Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman” Tahun 2007, 1414.
- Gambar 432 *Cover* Buku “Model-model Kesejahteraan Sosial Islam” Tahun 2007, 1415.
- Gambar 433 *Cover* Buku “Kriteria Keilmuan dan Interkoneksi: Bidang Agama, Sosial, dan Kealaman” Tahun 2007, 1416.
- Gambar 434 Triadik Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan, 1418.
- Gambar 435 Model Triadik M. Amin Abdullah dalam Kacamata Lingkaran Konsentris Nurcholish Madjid, 1419.
- Gambar 436 *Cover* Buku “Hadis versus Sains” Tahun 2008, 1420.
- Gambar 437 *Cover* Buku “Ilmu Ma’ānil Ḥadīṣ Paradigma Interkoneksi” Tahun 2008, 1421.
- Gambar 438 *Cover* Buku “Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulūm al-Qur’ān” Tahun 2009, 1424.
- Gambar 439 *Cover* Buku “Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Ḥaḍārī Berbasis Integratif-Interkonektif” Tahun 2011, 1426.

- Gambar 440 Pendidikan *Ḥaḍārī* dalam Perspektif Trikotomik *Ḥaḍārah*, 1428.
- Gambar 441 Cover Buku “Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi” Tahun 2011, 1428.
- Gambar 442 Cover Buku “Hermeneutika” Tahun 2011, 1430.
- Gambar 443 Kerangka Teori Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dalam Disertasi “Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik” Tahun 2011, 1433.
- Gambar 444 Skema Kerangka Teori Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1434.
- Gambar 445 “Spider Web” dan Implementasi Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1435.
- Gambar 446 Cover Buku *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga*, 1437.
- Gambar 447 Cover Buku *Integrasi Interkoneksi Keilmuan UIN Sunan Kalijaga: Sebuah Interpretasi dan Aplikasi*, 1439.
- Gambar 448 Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) dalam Perspektif Pemikir Muslim Kontemporer, 1443.
- Gambar 449 Cover Buku Studi Islam Integratif, 1446.
- Gambar 450 Cover Buku Mazhab Sunan Kalijaga, 1447.
- Gambar 451 “Total Review” Paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1456.

## **BAB VIII:**

- Gambar 452 “MIL Programme”: *Modernity, Islamicity, and Locality*, 1462.
- Gambar 453 Masjid Lama IAIN Sunan Kalijaga, 1463.
- Gambar 454 Ornamen (“Uninga Sucining Gandaning **Nabi**”) Masjid UIN Sunan Kalijaga, 1467.

## Daftar Gambar

- Gambar 455 Ornamen (“Anglaras Ilining Banyu, Angeli Ananging Ora Keli”) Masjid UIN Sunan Kalijaga, 1470.
- Gambar 456 *Islamicity, Locality and Modernity* (M. Amin Abdullah) dan *Islam, Tradition and Modernity* (Dawam Rahardjo), 1472.
- Gambar 457 Masjid Baru UIN Sunan Kalijaga, 1475.
- Gambar 458 “Interconnected Entities”, 1477.
- Gambar 459 “Triple Ḥaḍārah” dan “Triple Helix”, 1479.
- Gambar 460 “Triple Helix: Dominate Model”, 1481.
- Gambar 461 “Triple Helix: Separate Model”, 1481.
- Gambar 462 “Triple Helix: Collaborate Model”, 1482.
- Gambar 463 “Triple Helix” dan “Hermeneutical Circle”, 1483.
- Gambar 464 Integrasi-Interkoneksi-Entrepreneurship, 1484.
- Gambar 465 Teori ABG-S, 1486.
- Gambar 466 Visi dan Misi Universitas Islam, 1489.
- Gambar 467 “Triple Knowledge” dan Internalisasi, Eksternalisasi, dan Objektivikasi, 1491.
- Gambar 468 Arah Pengembangan UIN Sunan Kalijaga, 1492.
- Gambar 469 “Triple Nurcholish Madjid”: Keislaman, Kemodernan, dan Keindonesiaan, 1494.
- Gambar 470 “Triple Masjid UIN”: Islamicity, Modernity, dan Locality, 1494.
- Gambar 471 Dari Lokal ke Global, 1495.
- Gambar 472 Integrasi Keislaman dan Keindonesiaan I, 1498.
- Gambar 473 Integrasi-Interkoneksi (I-kon) Perspektif Pancasila, 1499.
- Gambar 474 Amin dalam Salah Satu Acara di PSW UIN Sunan Kalijaga Tahun 2003, 1504.
- Gambar 475 “Spider Web” dan *Jender Issues*, 1519.



- Gambar 476 *Yin (Jalāl)* dan *Yang (Jamāl)*, 1520.
- Gambar 477 Kebijakan-Kebijakan Gender, 1522.
- Gambar 478 Tiga Pilar *Religious Studies*, 1524.
- Gambar 479 Kurikulum *Religious Studies*, 1534.
- Gambar 480 Penomenologi Agama: Perspektif Pendaran Sinar, 1536.
- Gambar 481 Syari'at (*Having A Religion*), Tarekat (*Being Religious*), dan Hakikat (*Ethics*), 1545.
- Gambar 482 Energi Termo-Nuklir: *Hard Core* dan *Protective Belt*, 1545.
- Gambar 483 Evolusi Pemikiran M. Amin Abdullah tentang *Religious Studies*, 1548.
- Gambar 484 Pemahaman Keberagamaan Islam Era Postmodernisme, 1550.
- Gambar 485 "Ethics of Truth", 1559.

## **BAB IX:**

- Gambar 486 Tujuan Kurikuler, Instruksional, dan Institusional dalam Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1599.
- Gambar 487 Integrasi-Interkoneksi (I-kon): Perspektif Purifikasi dan Dinamisasi, 1601.
- Gambar 488 Normativitas dan Historisitas dalam al-Qur'an, 1603.
- Gambar 489 Empat Paradigma Pendidikan Agama Islam M. Amin Abdullah: Kritis-Hermeneutis, Esensial-Perennial, Rekonstruksionisme, dan Progressif: Perspektif "Core Values" UIN Sunan Kalijaga, 1604.
- Gambar 490 Pola Trikotomik: Akademik-*Scholarship* Studi Keislaman, Rekonstruksi Epistemologi Pemikiran Keagamaan dan Keislaman, dan *Leadership*, 1607.
- Gambar 491 Tiga Karakter Pendidikan Karakter, 1616.

## Daftar Gambar

- Gambar 492 Piramida Kepribadian Inklusif, 1624.
- Gambar 493 Pendidikan Karakter: Perspektif Lingkaran Hermeneutik, 1629.
- Gambar 494 Pendidikan Karakter: Perspektif *Bayānī*, *Ṭarfānī*, dan *Burbānī*, 1630.
- Gambar 495 Trilogi Keilmuan Agama Islam, 1633.
- Gambar 496 Empat Dimensi Keberagamaan, 1643.
- Gambar 497 Model Kalam Baru dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi, 1646.
- Gambar 498 Fiqih dan Kalam Era Tradisional, 1651.
- Gambar 499 Fiqih dan Kalam Era Modernitas, 1653.
- Gambar 500 Fiqih dan Kalam Era Postmodernitas, 1655.
- Gambar 501 Empat Perspektif Abu Rabi': Rekonstruksi Kalam dan Fiqih, 1660.
- Gambar 502 Teori Sistem, 1687.
- Gambar 503 Tetralogi Keilmuan Agama Islam, 1696.
- Gambar 504 Empat Pilar Penyangga Pendidikan Gulen, 1711.
- Gambar 505 Model Pendidikan Islam Global, 1726.
- Gambar 506 Peradaban Islam di Era Kontemporer, 1729.
- Gambar 507 "Twin Pillars" M. Amin Abdullah, 1737.
- Gambar 508 Hubungan Triadik antara Negara: *Civil Society*, dan Pasar, 1739.
- Gambar 509 Lokalitas (*Little Tradition*) dan Globalitas (*Great Tradition*), 1742.
- Gambar 510 *Local Citizenship* dan *Global Citizenship*, 1753.
- Gambar 511 "Thought dan History" dalam *Global Citizenship*, 1758.
- Gambar 512 *Iman, Value, Method, and Rationality I*, 1761.
- Gambar 513 *Iman, Value, Method, and Rationality II*, 1762.

Gambar 514 Sirkularistik *Iman, Value, Method, and Rationality*, 1765.

Gambar 515 “Ought” dan “Is”, 1767.

## **BAB X:**

Gambar 516 Trikotomik *Ḥaḍārah* dan Pro(f)etik: *Iman, Value, Method, and Rationality*, 1767.

Gambar 517 *Single Entity*, 1795.

Gambar 518 Diadik Independen, 1798.

Gambar 519 Integrasi Biner, 1798.

Gambar 520 Teori Pendulum, 1799.

Gambar 521 Tao Diadik, 1804.

Gambar 522 Model Triadik Komplementer, 1810.

Gambar 523 Jam Pasir: *Kitāb* (Allah), *Ḥikmah* (Nabi), dan *ʿIlm* (Wali), 1813.

Gambar 524 Gua (“Spider Web”) *Ṣūr*, 1815.

Gambar 525 Pendidikan Islam Transformatif (Kuntowijoyo + Jabiri), 1819.

Gambar 526 Pendidikan Islam Transformatif Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1820.

Gambar 527 Trikotomik *Ḥaḍārah*, 1821.

Gambar 528 *Ḥaḍārat an-Naṣ* (*Kainūnah*), *Ḥaḍārat al-Falsafah* (*Sairūrah*), *wa Ḥaḍārat al-ʿIlm* (*Ṣairūrah*), 1822.

Gambar 529 “Three Dimensional Grid”, 1823.

Gambar 530 Pendulum Triadik dalam Sistem Keakerabatan, 1825.

Gambar 531 Tetradik: Logo UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1826.

Gambar 532 Tetradik Ken Wilber, 1827.

Gambar 533 Tetradik Ken Wilber I, 1828.

## Daftar Gambar

- Gambar 534 *The Four Quadrants Theory* Wilber dan *Spatial Theory* Kim Knott, 1829.
- Gambar 535 Tetradiik Ken Wilber: “Flatland”, 1830.
- Gambar 536 Kategorisasi Para Pemikir dalam Model Kuadran Tetradiik, 1831.
- Gambar 537 Rasional Transendental dalam Tetradiik Epistemologi, 1833.
- Gambar 538 Empat Perjalanan Intelektual: Mullā Ṣadrā I, 1834.
- Gambar 539 Empat Perjalanan Intelektual: Mullā Ṣadrā II, 1835.
- Gambar 540 Ken Wilber (“AQAL Theory”) dan Mullā Ṣadrā (“al-Asfār al-Arba’ah al-‘Aqliyyah”), 1836.
- Gambar 541 Tetradiik *Kalāmiyah*, *Masyṣyā’iyah*, *Isyrāqiyah*, dan *Muta’āliyah*, 1837.
- Gambar 542 Tetrahedron Fritjof Capra, 1839.
- Gambar 543 Pentadiik Armahedi Mahzar, 1843.
- Gambar 544 Pentadiik Piramida, 1844.
- Gambar 545 Integrasi Pancasila, 1846.
- Gambar 546 Piramida (Ruang) Keilmuan, 1847.
- Gambar 547 Piramida (Ruang) Keilmuan: Heksadiik, 1849.
- Gambar 548 Piramida (Ruang) Keilmuan dan “Spider Web”, 1850.
- Gambar 549 Piramida (Ruang) Keilmuan dan Triple “Religious Knowledge, Islamic Thought, and Islamic Studies”, 1851.
- Gambar 550 & 551 Tetradiik Teori Hikmah, 1864.
- Gambar 552 *System Theory in AQAL*, 1867.
- Gambar 553 *Interconnectedness*: Antara M. Amin Abdullah dan Fritjof Capra, 1876.
- Gambar 554 Enam Prinsip Ekologis Fritjof Capra, 1878.
- Gambar 555 *System Thinking* Integrasi-Interkoneksi (I-kon), 1880.

- Gambar 556 Sistem Politik, 1885.
- Gambar 557 Sistem Manajemen, 1886.
- Gambar 558 Sistem “GILA”, 1886.
- Gambar 559 Tetrahedron Fritjof Capra, 1888.
- Gambar 560 Hubungan antar Agama Perspektif “Spider Web”, 1895.
- Gambar 561 Pluralisme Agama: Perspektif Epistemologi Syaḥrūr (Kainūnah, Sairūrah, dan Ṣairūrah), 1900.
- Gambar 562 Pendekatan “System” dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’an: Kelompok Satu, 1904.
- Gambar 563 Pendekatan “System” dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’an: Kelompok Dua, 1905.
- Gambar 564 Pendekatan Sistem dalam Membaca dan Menafsirkan Ayat-ayat al-Qur’an, 1907.
- Gambar 565 Refleksi Genealogi Tujuh Tahunan Pemikiran M. Amin Abdullah, 1938.
- Gambar 566 Piramida Keilmuan M. Amin Abdullah, 1943.
- Gambar 567 Integrasi-Interkoneksi Keilmuan, 1944.
- Gambar 568 M. Amin Abdullah dan Istri, 1957.
- Gambar 569 M. Amin Abdullah dan Keluarga, 1958.
- Gambar 570 M. Amin Abdullah, Keluarga, dan Menantu, 1958.
- Gambar 571 M. Amin Abdullah, Penulis, dan Kolega Dosen, 1959.
- Gambar 572 M. Amin Abdullah, Penulis, dan Editor Buku Peringatan 60 Tahun Pak Amin, 1959.
- Gambar 573 M. Amin Abdullah dan “Family”, 1960.

# DAFTAR WAWANCARA PENELITIAN

## JADWAL PENELITIAN

Januari 2012-Desember 2012

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
1	Selasa/24 Januari 12	19.00-21.00	2 J	1. Silaturahmi Akademik ke Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah di Cupuwatu 2. Menyerahkan Draf Awal Buku Genealogi Pemikiran M. Amin Abdullah
2	Rabu/22 Pebruari 12	11.00-14.00	3 J	1. <i>Interview</i> dengan Ibu Tatik (adiknya ibunya Amin Abdullah) dan Ibu Alifah (putrinya adiknya kakeknya Amin Abdullah dari jalur ibu) di Madiun 2. Photo <i>Wedding</i> Amin 3. Bukan Kecerdasan Genealogis tetapi Kecerdasan Spiritualis
3	Kamis/23 Pebruari 12	16.00-18.00	2 J	1. <i>Interview</i> dengan Bapak Zayadi (Teman Sekaligus Kakak Kelas di Gontor) di Ponorogo 2. Tekun dan Kerja Keras 3. <i>Pluralism Education</i>

Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
4	Sabtu/25 Pebruari 12	18.00-23.00	5 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Triangulation: Person, Knowledge and Institution</i></li> <li>2. <i>Voluntarism</i></li> <li>3. Genealogi Integrasi-Interkoneksi di Rumah Amin Abdullah</li> </ol>
5	Rabu/29 Pebruari 12	17.00-23.00	6 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Part and Whole</i></li> <li>2. <i>Blue Print Spider Web/Simplisitas (Tahqīq al-Falāsifah al-Gaḥali and Hikmah al-Muta'āliyah Mullā Ṣadrā)</i></li> <li>3. <i>Integration</i> Ian G. Barbour and <i>Interconnection</i></li> <li>4. <i>Teaching Methodology with 8 Point</i></li> <li>5. <i>Library Research in Private Library of Amin Abdullah. There are 11 cluster:</i> 1) buku; 2) artikel dalam bahasa Arab dan Inggris; 3) terjemah buku; 4) jurnal; 5) buku literatur; 6) institusi; 7) kata pengantar di buku; 8) kumpulan artikel dalam bahasa Indonesia; 9) biografi; 10) ceramah dan pidato; 11) lain-lain di Rumah Amin Abdullah</li> </ol>
6	Kamis/1 Maret 12	14.00-18.00	4 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>In Position and Out Position</i></li> <li>2. <i>Insider (Complete Participant and Participant as Observer) and Outsider (Complete Observer and Observer as Participant)</i></li> <li>3. <i>Leadership</i></li> <li>4. <i>History of Dissertation</i></li> </ol>

Daftar Wawancara Penelitian

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
				<ol style="list-style-type: none"> <li>5. <i>Contribution to LAIN, Social Networking and Jurnal</i> di Rumah Amin Abdullah</li> <li>6. <i>Mind Catching</i></li> </ol>
7	Minggu/4 Maret 12	11.00-15.00	4 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Kerabat Ibu Nurkhayati (Ibu Uswatun Hasanah, Ibu Istikhrah dan Ibu Rumaniyah) di Pekalongan</li> <li>2. Photo Haji Amin</li> <li>3. Photo Persiapan Keberangkatan Amin ke Turki</li> </ol>
8	Kamis/8 Maret 12	10.00-12.00	2 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Kyai Najib Hamam (Pengasuh Pondok Pabelan, Mungkid, Magelang, Jawa-Tengah), Ustaz Muhammad Balya dan Ustazah Maria Nurhayati di Magelang</li> <li>2. Beli Buku “Kyai Hamam Dja’far dan Pondok Pabelan”</li> </ol>
9	Kamis/8 Maret 12	12-00-14.00	2 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Habib Chirzin (Guru Amin Abdullah di Gontor) di Desa Ngrajek, Magelang</li> <li>2. Koleksi Photo</li> </ol>
10	Kamis/8 Maret 12	15.00-16.00	1 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Khairul Anwar (Mantan Sekretaris Pribadi Amin Abdullah) di UIN Yogyakarta</li> <li>2. Koleksi File</li> </ol>



No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
11	Jum'at/9 Maret 12	08.30-10.00	1,5 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Nur Ikhwān (Mantan Mahasiswa Amin Abdullah) di Paska.</li> <li>2. Membicarakan tentang Rencana Acara "<i>Dedicate Paper for Amin Abdullah</i>"</li> </ol>
12	Jum'at/9 Maret 12	14.00-17.00	3 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Amin Abdullah tentang Pabelan dan Turki</li> <li>2. Dipinjami Buku: Metodologi Studi Agama, Metodologi Penelitian Filsafat dan <i>Identity and The Sacred</i></li> </ol>
13	Sabtu/10 Maret 12	10.00-12.00	2 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Khairul Anwar (Mantan Sekretaris Pribadi Amin Abdullah)</li> <li>2. <i>Interview</i> tentang <i>Leadership</i> Amin Abdullah</li> </ol>
14	Minggu/11 Maret 12	12.00-14.00	2 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Ibu Siti Shalihah (Teman Sekelas Nurkhayati di Pondok Pabelan) tentang Kebiasaan Nurkhayati Semasa Mondok (12 Terbaik)</li> <li>2. <i>Interview</i> dengan Amin Abdullah tentang <i>Leadership</i> Rektor</li> </ol>
15	Senin/12 Maret 12	10.00-12.00	2 J	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Interview</i> dengan Jarot Wahyudi tentang <i>Leadership</i> Amin Abdullah</li> <li>2. <i>Interview</i> dengan Nur Ikhwān tentang Pemantapan Rencana Harlah Amin Abdullah</li> </ol>
		13.00-14.00	1 J	

Daftar Wawancara Penelitian

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
16	Selasa/13 Maret 12	10.00-11.00	1 J	1. <i>Interview</i> dengan Pak Faridi (Mantan Sopir Pribadi Amin Abdullah) 2. <i>Interview</i> dengan Prof. Dr. Bernie Adeney Risakotta tentang Kiprah Amin Abdullah Sebagai Pendiri ICRS
17	Kamis/15 Maret 12	09.00-10.00	1 J	1. Mencari File Foto Amin Abdullah dan ICRS di ICRS-UGM
		11.00-13.00	2 J	2. <i>Interview</i> dengan Andi Darmawan tentang Artikel Seminar Internasional Pertama di Indonesia yang ditulis Amin Abdullah
18	Jum'at/16 Maret 12	08.00-11.00	3 J	<i>Interview</i> dengan Pak Hamami (Teman Akrab Amin Abdullah)
19	Selasa/20 Maret 12	17.00-19.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Pak Amin tentang <i>Colour Full of Knowledge</i> dan Transdisiplin
20	Rabu/21 Maret 12	11.00-12.00	1 J	<i>Interview</i> dengan bu Susilaningih (Istri Kuntowijoyo) tentang Pandangan Prof. Kuntowijoyo terhadap Prof Amin Abdullah di Fakultas Tarbiyah UIN Yogyakarta
21	Sabtu/24 Maret 12	16.00-18.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Prof. Dr. Burhanuddin Daya tentang <i>Intellectual History</i> dan "Amin belum selesai!"
22	Kamis/05 April 12	08.00-10.00	2 J	1. Riset Kaligrafi "Core Values" di Masjid UIN
		16.00-19.00	3 J	2. <i>Interview</i> dengan Amin Abdullah tentang <i>from Local Citizenship to Global Citizenship</i> dan Dialog dengan "Label".

Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
23	Jum <sup>at</sup> /06 April 12	09.00-11.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Bu Nurkhayati tentang <i>Daily Activity</i> Amin Abdullah
24	Rabu/11 April 12	11.00-13.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Pak Tasman (Mantan Ketua Pokja Akademi)
25	Jum <sup>at</sup> /13 April 12	13.00-15.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Pak Amin tentang <i>General Review</i> Mahasiswa S-3 (Metode Perkuliahan Berparadigma Integrasi-Interkoneksi: 1) Dekonstruksi, 2) Konstruksi, 3) Eksplorasi, 4) Rekonstruksi dan 5) <i>Character Building</i> ) di Cupuwatu, Yogyakarta
26	Kamis/26 April 12	11.00-13.00	2 J	Riset Karya-karya tentang Aplikasi Penelitian Berparadigma Integrasi-Interkoneksi di Lembaga Penelitian (Lemlit) UIN Sunan Kalijaga di Kampus UIN Yogyakarta

Daftar Wawancara Penelitian

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
27	Sabtu/28 April	08-00-12.00	4 J	Mengikuti Perkuliahan dengan Amin Abdullah di UII untuk Matakuliah Filsafat Ilmu (Thomas Kuhn [ <i>Normal Science, Anomaly</i> dan <i>Revolutionary Science</i> ] dan Kim Knott [ <i>Insider-Outsider-Spatial Theory</i> ]) Implikasinya bagi Studi Islam di Kampus UII, Yogyakarta
		17.00-19.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Pak Amin tentang perbedaan antara Pro(f) etik dan Profetik di Cupuwatu, Yogyakarta
28	Minggu/29 April	06.00-09-00	4 J	<i>Interview</i> dengan Muhammad Lukman (Kerabat Amin Abdullah), di Tayu, Pati.
		09.00-10.00	z J	Ziarah ke Makam Bapak H. Ahmad Abdullah dan Ibu Siti 'Aisyah (Orangtua Amin Amin Abdullah) di Pemakaman Goworo, Tayu, Pati.
		11.00-12.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Muhammad Anas (Kerabat Amin Abdullah) di Kudus.
		14.00-15.00	1 J	<i>Interview</i> dengan Muhammad Anas dan Siti Hindun (Kerabat Amin Abdullah) di Demak.
29	Selasa/15 Mei 2012	08-00-10.00	2 J	Riset photo-photo Amin Abdullah yang dipasang di Kampus UIN Sunan Kalijaga

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
30	Kamis/17 Mei 2012	13.00-16.00	3 J	<i>Interview</i> dengan Amin Abdullah tentang <i>Religious Studies Inter-Fakultasasi; Scientific Community; Public Intellectual</i> , Karel Steenbrink; Mukti Ali; <i>Collecting Reports</i> tahun 2011 dan 2012; <i>Education and Religion</i>
31	Kamis/ 24 Mei 2012	16.00-19.00	3 J	<i>Interview</i> dengan Andy Darmawan di Potorono, Bantul, Yogyakarta tentang <i>The Early Fomous of Amin Abdullah</i>
		19.00-21.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Muh. Nur Ikhwani di Bantul tentang <i>The Single Fight of Amin Abdullah</i>
32	Selasa/29 Mei 2012	10.00-11.00	1 J	<i>Interview</i> dengan Prof. Duding Abdurrahman (Mantan Ketua Lemlit UIN Sunan Kalijaga) di Kantor Dekan Fishum tentang Perkembangan Penelitian Berparadigma Integrasi-Interkoneksi
33	Jum'at/1 Juni 2012	10.00-11.00	1 J	<i>Interview</i> dengan Suwadi, M.Ag. (Mantan Sekretaris Pokja UIN) di Kantor Ketua PAI Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga tentang Gradasi dan Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Ranah Kurikulum
34	Kamis/7 Juni 2012	13.00-14.00	1 J	<i>Interview</i> dengan Sahron Syamsuddin di Kantor IIS Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga tentang Implementasi Penelitian Integrasi-Interkoneksi

Daftar Wawancara Penelitian

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
35	Jum'at/8 Juni 2012	17.00-19.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Abdul Mustaqim di Puritamanan Indah, Bantul, tentang Implementasi Penelitian Integrasi-Interkoneksi
36	Sabtu/9 Juni 2012	07.30-09.00  13.00-16.00	1,5 J  3 J	<i>Interview</i> dengan Prof. Joko Suryo di Sekip C-9, tentang Model Penelitian Biografi Intelektual (Partikular) dan Sejarah Pemikiran (General) Mengikuti Perkuliahan Amin Abdullah tentang "Agama, Budaya, dan Sains" di Pascasarjana (Program Doktor) UIN Sunan Kalijaga
37	Sabtu/16 Juni 2012	08.00-16.00  16.00-18.00	8 J  2 J	Mengikuti Perkuliahan "Filsafat Ilmu" di UII, dan "Sains, Budaya, dan Sains" di Pascasarjana (Program Doktor) UIN Sunan Kalijaga dengan Amin Abdullah <i>Interview</i> dengan Prof. Koeswinarno tentang Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi pada Ranah Penelitian
38	Senin/18 Juni 2012	10.00-11.00  13.00-14.00	1 J  1 J	<i>Interview</i> dengan Rajasa Mu'tasim tentang Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi <i>Interview</i> dengan Ahmad Yani Anshori tentang Model 'Tauhid Ibn 'Arabiyyan

Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

No	Hari/Tanggal	Waktu/WIB	Jam	Kegiatan
39	Kamis/21 Juni 2012	10.00-11.00	1 J	<i>Interview</i> dengan Prof. Dr. Musa Asy'arie (Rektor UIN Periode 2011-2015) tentang Perkembangan Paradigma (D)ntegrasi-(D)nterkoneksi dan (D)nterpreneurship (2IE)
40	Senin/25 Juni 2012	08.00-16.00 14.00-15.00	8 J 1 J	Mengikuti kegiatan FGD (Focus Group Discussion) Integrasi-Interkoneksi di Hotel Galuh, Klaten <i>Interview</i> dengan Prof. Machasin tentang sejarah pro kontra transformasi IAIN Sunan Kalijaga ke UIN Sunan Kalijaga
41	Rabu/27 Juni 2012	13.00-14.00	1 J	<i>Interview</i> dengan Zamakhsyari (Mantan Ketua Tata Usaha Pimpinan 2007-2010) tentang Daily Activity Amin Abdullah
42	Senin/2 Juli 2012	09.00-10.00	1 J	<i>Interview</i> dengan Sekar Ayu Aryani (Pembantu Rektor 1 Bidang Akademik 2011-2015 UIN Sunan Kalijaga) tentang Perkembangan Paradigma Integrasi-Interkoneksi
43	Kamis/19 Juli 2012	19.00-21.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Amin Abdullah tentang Strategi Kebudayaan Akademik (SKAk)
44	Jumat/24 Agustus 2012	18.00-20.00	2 J	<i>Interview</i> dengan Amin Abdullah tentang “Triple Helix“



2013

**ANGGOTA BARU**  
KOMISI KEBUDAYAAN





## DAFTAR PUSTAKA BUKU KEDUA

### Tahun 1989

- Abdullah, M. Amin, "Agama dan Sekularisme di Turki", *al-Jami'ah*, No. 37, 1989.
- , "Kata Pengantar", dalam M. Amin Abdullah (terj.), *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan*, Jakarta: Rajawali, 1989.

### Tahun 1991

- , "Konsepsi Etika Ghazali dan Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika Mistik dan Rasional", dalam *Pidato Inaugurasi Sehubungan dengan Berhasilnya Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang Filsafat dari Middle East Technical University Ankara Turki pada Tanggal 28 Mei 1990*, disampaikan pada Sidang Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 12 Januari 1991.
- , "Bentuk Ideal Jurusan TH (Tafsir Hadis) Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga", disampaikan dalam *Sarasehan Pemantapan Jurusan Tafsir Hadis pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta, 28 Agustus

1991, hlm. 95-96. Artikel ini kemudian diterbitkan oleh *Jurnal al-Jami'ah*, No. 44, Tahun 1991.

—————, “Konsepsi Etika Ghazali dan Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika Mistik dan Rasional”, *Jurnal Pesantren*, No. 3/Vol. VIII/1991.

—————, “Konsepsi Etika Ghazali dan Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika Mistik dan Rasional”, *al-Jami'ah*, No: 45, Tahun 1991.

—————, “Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis”, disampaikan dalam *Symposium Metodologi Penelitian Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM dan Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 27-28 Juni 1991.

—————, “Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan”, disampaikan dalam *Seminar Lingkungan Hidup*, yang diselenggarakan oleh Yayasan Bina Darma, Salatiga 26-29 November 1991.

## Tahun 1992

—————, “Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, dalam *Seminar Internasional tentang Agama dan Perkembangan Kontemporer: Suatu Pembahasan Perbandingan*, diselenggarakan oleh Departemen Agama Republik Indonesia dengan Pelaksana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 23-26 September 1992.

—————, “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama”, *Ulum al-Qur'an*, No. 3. Tahun 1992.

## Daftar Pustaka

- , “Kita Juga Memerlukan Oksidentalisme”, dalam *Jurnal Ulum al-Qur’an*, No. III/3/1992.
- , “Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius”, *al-Jami’ah*, No. 5, 1992.
- , “Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan”, *Jurnal al-Jami’ah*, No. 49, Tahun 1992.
- , “Aspek Epistemologi Filsafat Islam”, *Jurnal al-Jami’ah*, No. 50, Tahun 1992.

### Tahun 1993

- , “Tinjauan Antropologis-Fenomenologis Keberagaman Manusia: Sumbangan Pendekatan Filsafat Untuk Studi Agama-Agama”, dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya dan Djam’annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun Prof. Dr. H.A. Mukti Ali*, Yogyakarta: Suka Press, 1993.
- , “Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama”, dalam *Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol. IV, 1993.
- , “Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama: Reorientasi Wawasan Pemikiran Keislaman”, dalam Yunahar Ilyas, M. Masyhur Amin, dan M. Daru Lalito (eds.), *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wawasan Keislaman*, Yogyakarta: LPPI Press, 1993.

### Tahun 1994

- , “al-Gazali “Di Muka Cermin” Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama, dalam *Ulum al-*

*Qur'an*, I, V, 1994.

—————, “Theology and Philosophy in The Perspective of Scientific and Cultural Globalization”, dalam Burhanuddin Daya dan M. Rifa’i Abduh (eds.), *Religion and Contemporary Development, Departement of Religious Affairs Republic of Indonesia*, Jakarta: tnp., 1994.

## Tahun 1995

—————, “Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, *al-Jami’ah*, No. 58, Tahun 1995.

—————, “Pembidangan Ilmu Agama Islam: Tinjauan dari Aspek Agama Islam”, dalam Iskandar Zulkarnain dan Zarkasji Abdul Salam (eds.), *Pembidangan Ilmu Agama Islam: Pada Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Balai Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1995.

—————, “Muhammadiyah dan Tantangan Modernitas”, *Jurnal Ulum al-Qur’an* 2/VI/1995.

—————, “Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis”, *Jurnal al-Jami’ah*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995.

—————, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

—————, “Pendekatan “Teologis” dalam Memahami Muhammadiyah”, dalam *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru*, Bandung: Mizan, 1995.

—————, “Telaah Hermeneutis Terhadap Masyarakat Muslim Indonesia”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk (eds.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.*, Jakarta: Paramadina, 1995.

## Tahun 1996

- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , “The Problem of Religion in Ibn Sina’s Philosophy”, dalam *al-Jami’ah*, No. 59, 1996.
- , “Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim: al-Gazali dan Ibn Taimiyah: Tinjauan Implikasi dan Konsekuensi Pemikiran”, dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas’udi (eds.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI Press, 1996.
- , “Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan”, KKA, Seri Ke-107/Tahun X/1996.
- , “Ekonomi dan Ekologi: Perspektif Islam di Indonesia”, dalam J.B. Banawiratma, S.J, dkk (eds.), *Iman, Ekonomi, dan Ekologi: Refleksi Lintas Ilmu dan Lintas Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- , “Arkoen dan Kritik Nalar Islam”, dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoen*, Yogyakarta: LKiS, 1996.

## Tahun 1997

- , “Relevansi Agama-agama dalam Milenium Ketiga: Mempertimbangkan Kembali Metodologi dan Filsafat Keilmuan Agama dalam Upaya Memecahkan Persoalan Keagamaan Kontemporer”, *Jurnal ‘Ulum al-Qur’an*, 5/ VII/1997.
- , “Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara “Normativitas” dan “Historisitas””, dalam Moh. Mahfud

MD dkk (eds.), *Spiritualitas al-Qur'an dalam Membangun Kearifan Umat*, Yogyakarta: UII Press, 1997.

—————, “Ukhuwah Islāmiyah dalam Perspektif Indonesia Modern”, dalam Moh. Mahfud MD dkk (eds.), *Spiritualitas al-Qur'an dalam Membangun Kearifan Umat*, Yogyakarta: UII Press, 1997.

—————, “Kalau Pemimpin Panas, Rakyat Tahan Dirilah”, dalam *Hidayatullah* Edisi 11/Th. IX Maret 1997.

### Tahun 1998

—————, “Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science”, *al-Jami'ah* No. 61 Tahun 1998.

—————, “Problem Epistemologis-Metodologis Pendidikan Islam”, dalam *Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren: Religiusitas Iptek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

### Tahun 1999

—————, “Agama, Kebenaran dan Relativitas: Sebuah Pengantar”, dalam Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtaji Chaeri dan Masyhuri Arow, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

—————, “Al-Qur'an dan Pluralisme dalam Wacana Posmodernisme”, dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 1, No. 1 Januari 1999.

—————, “Mohammad Arkoen (Perintis Penerapan Teori Ilmuilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman)”, dalam Muhammad Arkoen, *Membongkar Wacana Hegemonik: Dalam Islam dan Post Modernisme*, dalam

## Daftar Pustaka

- Jauhari, Ibnu Hasan, dan Rosdiansyah (eds.), Surabaya: al-Fikr, 1999.
- , “Kata Pengantar: Relevansi Studi Agama di Era Pluralisme Agama”, dalam Mohammad Sabri, *Keberagamaan Yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial*, Yogyakarta: Ittaq Press, 1999.
- , “Visi Keindonesiaan Pembaharuan Pemikiran Islam-Hermeneutik”, dalam *Jurnal Epistema*, No. 2, Tahun 1999.
- , “Ide Pembaruan dalam Filsafat Islam”, dalam Sindhunata (ed.), *Mengenang Y.B. Mangunwijaya: Pergulatan Intelektual Dalam Era Kegelisahan*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.

### Tahun 2000

- , “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama-agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius”, dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat*, disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 13 Mei 2000.
- , “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga”, in *Al-Jami’ah*, No. 65/VI, 2000.
- , *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Bandung: Mizan, 2000.
- , “Kata Pengantar: Studi Agama Era Post-Positivisme (Implikasi bagi Dialog Antaragama)”, dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: Bentang, 2000.
- , “Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman”, dalam Muhammad Azhar dan Hamim Ilyas (eds.), *Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi dan Dinamisasi*, Yogyakarta: LPPI UMY Press, 2000.



—————, “Pengantar”, dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

### Tahun 2001

—————, “At-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ah*, No. 39, Tahun 2001.

—————, “Muhammadiyah’s Experience in Promoting Civil Society on the Eve of the 21 th Century”, dalam Nakamura Mitsuo dkk (eds.), *Islam & Civil Society in Southeast Asia*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.

### Tahun 2002

—————, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant*, Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992 (A PhD dissertation). The book has been translated into Germany by Dr. Atilla Yakut entitled *Universalitat Des Ethik Kant & Ghazali*, (Verlag Y. Landeck, Frankfurt) 2003 and into Indonesian entitled *Antara Al-Ghazali & Kant : Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002.

—————, “Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN”, disampaikan dalam *Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/LAIN/STAIN*, kerjasama Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah dan Program IAIN Imam Bonjol Padang, 26-28 Desember 2002.

—————, “Pidato Rektor pada Rapat Senat Terbuka”, dalam Rangka *Dies Natalis ke-51 LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, tanggal 26 September 2002.

—————, “Kata Pengantar”, dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur’an Menurut Hassan*

## Daftar Pustaka

- Hanafi*, Yogyakarta: Bandung, 2002.
- , “Kata Pengantar”, dalam Zakiyuddin Baidawi dan Mutohharun Jinan (eds.), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta: UMS, 2002.
- , “Paradigma Alternatif Pengembangan Usbul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Usbul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: ar-Ruʿz, 2002.
- , “The Relationship Between the Moslems and the Non-Moslems an the Era of Globalization: Looking forward from on Islamic Perspective”, *Proceedings International Seminar on Globalization, Religion, and Media in the Islamic World: Inter-cultural Dialog*, Yogyakarta: Atmajaya University, 2002.
- , *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, Yogyakarta: Panitia Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50 dan Kurnia Alam Semesta, 2002.

## Tahun 2003

- , “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- , “New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics”, dalam *Jurnal al-Jami’ah*, No. 41, Tahun 2003.
- , “Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya”, dalam *Jurnal Tarjih*

edisi ke-6, Juli 2003, LPPI-UMY dan Majelis Tarjih & PPI PP Muhammadiyah.

- , “Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius”, dalam Ahmad Baidowi, M. Affan dan Ach. Baidowi Amiruddin (peny.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman: Seri Kumpulan Pidato Guru Besar*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- , “Pengantar”, dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God: Tarian Tuhan*, Yogyakarta: Apeiron, 2003.
- , “Neighborology and Pro-Existence” in *Dialogue and Beyond: Christian and Muslims Together on the Way*, ttp.: The Lutheran World Federation, 01/2003.
- , *Pesan Perdamaian dan Gerakan Kemandirian Bangsa menghadapi Krisis Nasional dan Ketidakadilan Global*, 26-29 Juni 2003, di Universitas Muhammadiyah Makassar, Sulawesi Selatan, 27 Juni 2003.
- , “Respons Kreatif Muhammadiyah dalam Menghadapi Dinamika Perkembangan Kontemporer”, dalam M. Thoyibi, Yayah Khisbiyah, dan Abdullah Aly (eds.), *Sinergi Agama dan Budaya Lokal: Dialektika Muhammadiyah dan Seni Lokal*, Yogyakarta: University Muhammadiyah Press, 2003.
- , “Filosofi dan Paradigma Pendidikan Muhammadiyah”, dalam Said Tuhuleley (ed.), *Reformasi Pendidikan Muhammadiyah: Suatu Keniscayaan*, Yogyakarta: Pustaka SM, 2003.
- , *Reorientasi Pendidikan Agama Pada Era Multikultural dan Multirelijius*, disampaikan dalam Seminar sehari tentang: “Rethinking Islam UII”, 30 September 2003.

**Tahun 2004**

- , “Kata Pengantar: Kabut di Sekeliling Wahib”, dalam Aba Du Wahid, *Abmad Wahib: Pergulatan, Doktrin, dan Realitas Sosial*, Yogyakarta, Resist Book, 2004.
- , *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum*, Yogyakarta: Suka Press, 2004.
- , “Kata Pengantar”, dalam Peters dan Gaymon Bennett (peny.), *Menjembatani Sains dan Agama: Bridging Science and Religion*, Jakarta: CTNS Press, 2004.
- , “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca”, Foreword for the Indonesian edition of Khaled M. Abou Al Fadl’s work (Speaking in God’s Name), *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi, 2004.
- , “Pengantar: Filsafat Islam Bukan Hanya Sejarah Pemikiran”, dalam A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- , “Kata Pengantar: Kabut di Sekeliling Wahib”, dalam Aba Du Wahid, *Abmad Wahib: Pergulatan, Doktrin, dan Realitas Sosial*, Yogyakarta, Resist Book, 2004.
- , “Kata Pengantar: Eskatologi Islam: Ke Arah Pergeseran Paradigma? (Sebuah Pengantar)”, dalam Sibawaihi, *Eskatologi al-Gazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, Yogyakarta: Islamika, 2004.
- , “Kata Pengantar”, dalam Peters dan Gaymon Bennett (peny.), *Menjembatani Sains dan Agama: Bridging Science and Religion*, Jakarta: CTNS Press, 2004.

- , “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam *Integrasi Sains-Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains*, Yogyakarta: Pilar Religia, 2004.
- , “Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik Kearah Integratif-Interdisiplinari”, disampaikan dalam *Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara*, Universitas Gadjah Mada, 10-11 Desember, 2004.

## Tahun 2005

- , *Pendidikan Agama Era Multikultural dan Multireligius*, Jakarta: PSAP, 2005.
- , “Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah”, dalam *Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. IV, No. 1, Januari 2005.
- , “Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN”, disampaikan dalam *Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/LAIN/STAIN*, dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia*, Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005.
- , “The Textual-Theological and Critical-Philosophical Approach to Morality and Politics: A Comparative Study of Ghazali and Kant”, dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 4, No. 2, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Juni 2005.
- , “Solusi Kenabian Dalam Memecahkan Permasalahan Bangsa”, dalam *Peringatan Maulid Nabi Muhammad saw*,

## Daftar Pustaka

- di Istana Negara Jakarta, Kamis, 21 April 2005.
- , “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisipliner”, dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Ansori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.
- , “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius”, dalam Pramono U. Tanthowi (ed.), *Begawan Muhammadiyah: Bunga Rampai Pidato Pengukuban Guru Besar Tokoh Muhammadiyah*, Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005.
- , “Kata Pengantar: Kesadaran Multikultural: Sebuah Gerakan “Interest Minimalization” dalam Meredakan Konflik Sosial”, dalam M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- , “Pelestarian Lingkungan Hidup Perspektif Islam” dalam *Khazanah: Jurnal Ilmu Agama Islam* Vol. 27, No. 7, Januari–Juni 2005.
- , “Solusi Kenabian Dalam Memecahkan Permasalahan Bangsa”, dalam *Peringatan Maulid Nabi Muhammad saw*, di Istana Negara, Jakarta, Kamis, 21 April 2005.
- , “Membangun Kembali Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman: Tajdid dalam Perspektif Filsafat Ilmu”, dalam *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*, Yogyakarta: UAD Press, 2005.
- , “Kata Pengantar: Mendengarkan ‘Kebenaran’ Hermeneutika”, dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur’an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta, Elsaq, 2005.

## Tahun 2006

- , *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- , *Transformasi LAIN Sunan Kalijaga Menjadi UIN Sunan Kalijaga: Laporan Pertanggungjawaban Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Periode 2001-2005 (29 Desember 2001-29 Desember 2005)*, Yogyakarta: tnp., 23 Juni 2006.
- , “Dilema Antar Konservasi Nilai Tradisi Keislaman dan Penyebaran Etos Perdamaian: Pimpinan Agama Memerlukan Kemampuan Dua Bahasa”, dalam Koeswinarno dan Dudung Abdurrahman (eds.), *Fenomena Konflik Sosial di Indonesia: Dari Aceh Sampai Papua*, Yogyakarta: Lemlit Press, 2006.
- , “Gelombang Orientalisme dan Studi-studi Islam Kontemporer”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan, 2006.
- , “Pengantar: Dialektika Agama Antara Profanitas dan Sakralitas”, dalam M. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- , “Kata Pengantar”, dalam Farish A. Noor, *Islam Progresif: Peluang, Tantangan, Dan Masa Depan di Asia Tenggara*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Imron Rosjadi, Yogyakarta: Samha, 2006.
- , “An Analytical Perspective in the Study of Religious Diversity: Searching for a New Model of the Philosophy of the Study of Religions”, in Michael Pye, Alef Theria Wasim, dan Abdurrahman Mas’ud (eds.), *Religious Harmony: Problems, Practice, and Education*, New York: Walter de Gruyter, 2006.

## Daftar Pustaka

- , “Intersubjektivitas Keberagaman Manusia: Membangun Budaya Damai Antar Peradaban Manusia Melalui Pendekatan Penomenologi Agama”, dalam Ahmad Pattiroy (ed.), *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam*, Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- , “Gelombang Orientalisme dan Studi-studi Islam Kontemporer”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus A.F., (eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan, 2006.
- , “Dilema Antar Konservasi Nilai Tradisi Keislaman dan Penyebaran Etos Perdamaian: Pimpinan Agama Memerlukan Kemampuan Dua Bahasa”, dalam Koeswinarno dan Dudung Abdurrahman (eds.), *Fenomena Konflik Sosial di Indonesia: Dari Aceh Sampai Papua*, Yogyakarta: Lemlit Press, 2006.
- , “Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam”, dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*, Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- , “The Prophet’s Caricature: Clash of Civilizations or Clash of Uncivilized Communities?”, dalam *American Academy of Religions (AAR)*, Washington, Amerika Serikat, 20 November 2006.

### Tahun 2007

- , “Desain Pengembangan Akademik IAIN menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integratif-Interkonektif”, dalam Fahrudin Faiz (ed.), *Islamic Studies: Dalam Paradigma Integrasi Interkoneksi Sebuah Antologi*, Yogyakarta: Suka Press, 2007.



- , “al-Maujat al-Islāmiyah al-Ukhrā: al-Istisrāq wa ad-Dirāsah al-Islāmiyah al-Mu’āṣirah”, dalam *al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 45, No. 2, 2007/1428.
- , “Introductory Elaboration on the Roots of Religious Violence: The Complexity of Islamic Radicalism”, Hans-Martin Barth/Christoph Elsas (Hg.), *Innere Friede und die Überwindung von Gewalt: Religiöse Traditioner auf dem Prüfstand*, Hamburg: RB Verlag, 2007.
- , “Muhammadiyah’s Cultural Dakwah: Integrating Locality, Islamicity, and Modernity”, in Moch. Nur Ichwan & Noorhaidi Hasan (eds.), *Moving with the Times: the Dynamics of Contemporary Islam in Changing Indonesia*, Yogyakarta: CISform, 2007.
- , “Humanisme Religius versus Humanisme Sekuler: Menuju Sebuah Humanisme Spiritual”, dalam *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- , “Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan”, dalam Munawar Ahmad dan Saptoni (peny.), *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: Suka Press, 2007.

## Tahun 2008

- , “Mempertautkan *’Ulūm ad-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmī* dan *Dirāsah Islāmiyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global, dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008.
- , “Pengantar: Dialektika Epistemologi dalam Perspektif Humanisme Islam”, dalam Baedhowi, *Humanisme Islam*:

## Daftar Pustaka

- Kajian Terhadap Pemikiran Filsafat Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- , “Kata Pengantar: Membaca Pengalaman Afrika Tentang Hubungan Antar Umat Agama”, dalam Georg Kirchberger dan John Mansford Prior (eds.). *Bersaing atau Bersahabat? Dakwah Islam-Misi Kristen di Afrika*, Maumere: Ledalero 2008.
- , “Hermeneutika Islam dan Budaya Populer”. Makalah ini disusun atas permohonan panitia Yogya-NETPAC Asian Film Festival (JAFF) 2008, untuk disajikan dalam seminar bertajuk *Sinema, Media, dan Islam*, Lembaga Indonesia Perancis (LIP), Sagan, Yogyakarta, 11 Agustus 2008.
- , “Studi Islam, Ilmu Humaniora dan Sosial: Sebuah Perspektif Terpadu”, dalam M. Rifa’i Abduh (ed.), *Equality and Plurality dalam Konteks Hubungan Antar Agama*, Yogyakarta: CRSI, 2008.

## Tahun 2009

- , “Pengantar”, dalam Tholhatul Choir, Ahwan Fanani (eds.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- , “Pesan Islam untuk Perdamaian dan Anti Kekerasan”, dalam *Sosiologi Reflektif*, Vol. 3, No. 2, April 2009. Pernah disampaikan dalam *Sidang Tanwir Muhammadiyah: Pesan Perdamaian dan Gerakan Kemandirian Bangsa Menghadapi Krisis Nasional dan Ketidakadilan Global*, 26-29 Juni 2003, di Universitas Muhammadiyah Makassar, Sulawesi Selatan, 27 Juni 2003.

- , “Agama dan Resolusi Konflik”, dalam *Workshop Mediasi bagi Hakim-hakim Agama Se-Propinsi Banten*, Hotel Graha Mangku Putra, Cilegon, Banten, 19 Nopember 2009.
- , “Perempuan dalam Dunia Akademik dan Praksis: Pengalaman “Universitas Islam” UIN Sunan Kalijaga”, disampaikan dalam *Konferensi Nasional: “Arah Baru Pengembangan Kepemimpinan Perempuan dalam Pendidikan Islam”*, Kerjasama LAPIS (Learning Assistance Program for Islamic Schools) dan PGMI (Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah), Hotel Singgasana Surabaya, 26 Mei 2009.

## Tahun 2010

- , “Paradigma Integrasi-Interkoneksi Pada UIN Sunan Kalijaga”, dalam *Laporan Pertanggungjawaban (LPJ) Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Periode 2006-2010*.
- , *Membangun Perguruan Tinggi Islam Unggul dan Terkemuka: Pengalaman UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Suka Press, 2010.
- , “Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama”, dalam *Menggugat Tanggung Jawab Agama-agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia: Sebuah Dialog antara Franz Magnis-Suseno, SJ; M. Amin Abdullah; K.H. Said Aqiel Siradj*, Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- , “Peran Pemimpin Politik dan Agama dalam Mengurai Resolusi Konflik dan Kekerasan”, dalam *Antologi Isu-isu Global dalam Kajian Agama dan Filsafat*, Yogyakarta: Idea Press, 2010.
- , “Kata Pengantar”, dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Terhadap Islam Dalam Studi Agama*, terj. Zakiyudin

## Daftar Pustaka

- Baidhawiy, Yogyakarta: Suka Press, 2010.
- , “Kata Pengantar”, dalam Syarif Hidayatullah, *Muhammadiyah dan Pluralitas Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- , “Fethullah Gulen and Character Education in Indonesia”, in *The Signification of Education for the Future: The Gulen Model of Education*, Jakarta: Fethullah Gulen Chair Press, 2010.
- , “Paradigma Integrasi dan Interkoneksi Ilmu dan Agama: Perbedaan Metodologis antara *Ulūm ad-Dīn*, *al-Fikr al-Islāmī*, dan *Dirāsah Islāmīyah* dan Upaya Mempertautkannya Kembali”, dalam *Semiloka Paradigma dan Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman*, Direktorat Pendidikan Islam, Kementerian Agama, Hotel Sriwijaya, Jakarta Pusat, 20 Desember 2010.
- , “Agama dan Pembentukan Kepribadian (*Character Building*) Bangsa Indonesia”, dalam *Seminar Dinamika Islam Kultural*, Sekolah Tinggi Manajemen Informatika dan Teknik Komputer Surabaya, 9 Oktober 2010.
- , “*Religious Studies in Indonesia: Rethinking atau Reinforced?*”, dalam *Diskusi Publik: Rethinking Religious Studies in Indonesia*, CRCS, UGM, Yogyakarta, 26 Juni 2010.
- , “*Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis Islamic Studies Tingkat Keserjanaan*”, dalam *Forum Diskusi Pakar Perumusan Filsafat Pendidikan Muhammadiyah*, Auditorium Gedung Pusat Dakwah Muhammadiyah, Jakarta Pusat, 15 Juni 2010.
- , “*Pendidikan Karakter: Mengasah Kepekaan Hati Nurani*”, dalam *Sarasehan Nasional Pendidikan Karakter*, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan Nasional, Hotel Santika, Yogyakarta, 15 April 2010.

- , “Perguruan Tinggi Agama (PTAI) dan Diffable (Different Ability)”, *Suka News*, Edisi VII, No. 32/Maret-April 2010.
- , “Arsitektur Masjid Sunan Kalijaga: Titik Temu Keislaman, Lokalitas, dan Modernitas”, dalam *Sambutan Rektor Dalam Peresmian Laboratorium Agama/Masjid Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Kamis, 5 Agustus 2010.

## Tahun 2011

- , “Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam”, dalam *Workshop Persiapan Pembukaan Prodi Antropologi Agama di Fakultas Usbuluddin*, dalam Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 12 Januari 2011.
- , “Upaya Pemimpin-Elit Agama Dalam Membendung Kekerasan dan Konflik Horizontal”, disampaikan dalam *Workshop Dialog Antar Agama*, kerjasama Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Magelang dengan Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Balitbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, Sabtu, 24 September 2011.
- , “Metode Filsafat dalam Tinjauan Ilmu Agama”, dalam Reza A.A. Wattimena (ed.), *Metodologi Penelitian Filsafat: Buku Ajar*, Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- , “Kata Pengantar: Tiga Lapis Wilayah Keilmuan Pendidikan Islam Integratif-Interkonektif”, dalam Abd Rachman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkonektif*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2011.
- , “Kata Pengantar”, dalam Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran*, Mataram: LEPPIM Press, 2011.

## Daftar Pustaka

- , “Epistemologi Ilmu Profetik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-Ilmu Sekuler?”, dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II*, di Ruang Sidang A Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM, 28 Juni 2011.
- , “Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan dalam Perspektif Kemanusiaan Universal, Agama-agama, dan Keindonesiaan”, dalam *Forum Pelatihan Lanjut HAM bagi Dosen Pengajar Hukum dan HAM oleh PUSHAM UII Yogyakarta Bekerjasama dengan NCHR University of Oslo Norway*, Yogyakarta Plaza Hotel, 10 Juni 2011.
- , “Memformat Ulang Keilmuan Ushuluddin Untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan”, dalam *Seminar: Creating New Ushuluddin for Humanity and Nationality*, Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, Semarang, 5 Mei 2011.
- , “Masa Depan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI): Perspektif Pengembangan Keilmuan”, dalam *Seminar Nasional: Reformulasi Peran Perguruan Tinggi Agama Islam di Era Teknologi Informasi dan Komunikasi: Tantangan dan Harapan*, 25 April 2011.
- , “Posisi Intelektual Ahmad Syafi’i Ma’arif dalam Konteks Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer”, dalam *FGD, Ma’arif Institut for Cultural and Humanity*, 23 Maret 2011.
- , “*Imam Suprayoga dan Ki Hajar Dewantara: Pelopor Pendidikan Yang Teguh Pendirian dan Visioner*”, dalam Ahmad Barizi dan Mujtahid (eds.), *Membangun Pendidikan dalam Bingkai Islam Lintas Batas*, Malang: UIN Press, 2011.
- , “Sosok Terbuka Pengembangan Ketarjihan”, dalam *Prof. Asjmundi Abdurrachman: Jejak dan Tonggak Santri ‘Wetan Kali’: Dari Desa Tertinggal Berkantor di Istiqlal*, Yogyakarta: tnp., 2011.

## Tahun 2012

- , “Divinity and Humanity in Islam and Christianity: A Metaphysical Outlook Through A System Approach”, in Seminar “*Indonesian-Dutch Consortium on Cristian-Muslim Relation*”, GHCC Kaliurang, Yogyakarta, Indonesia, 26 Maret 2012.
- , “Laporan Akademik Promotor Dalam Rangka Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan Kepada Dr. Sinyo Harry Sarundajang di Bidang Kepemimpinan Masyarakat Majemuk”, Sabtu, 14 Juli 2012, di UIN Malang.
- , “Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Pro(f)etik dalam Hukum Islam melalui Pendekatan Sistem”, makalah disampaikan dalam *Diskusi Berseri Menggagas Ilmu Hukum Berparadigma Profetik sebagai Landasan Pengembangan Pendidikan Hukum di Fakultas UII-Seri III*, Yogyakarta, 12 April 2012.
- , “Metode Kontemporer dalam Tafsir al-Qur’an: Kesalingterkaitan Asbāb an-Nuzūl al-Qadīm dan al-Jadīd dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer”, Makalah ini disampaikan dalam *Seminar Nasional “In Search for Contemporary Methods of the Qur’anic Interpretation”*, diselenggarakan oleh CSS MORA UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan BMJ Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 25 Pebruari 2012.
- , “Prolog: Peran Tokoh Agama dan Pemerintah Dalam Membangun Kerukunan Umat Beragama”, dalam Abdul Mustaqim, *Membangun Harmoni Sosial Dalam Bingkai Kerukunan Umat Beragama*, Yogyakarta: Idea Press, 2012.
- , “Yang Terlupakan Dalam Pendidikan Karakter: Mengasah Kepekaan Hati Nurani-‘Irfani”, disampaikan pada Seminar: *Arab Pendidikan Nasional Menuju Indonesia*

## Daftar Pustaka

- Multikultural Terintegrasi*, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPi), di Kampus Universitas Tadulako, Palu, 26 Mei 2012.
- , “Lokalitas, Islamitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam”, disampaikan dalam launching STFI Sadra dan Seminar Internasional: *Peran Filsafat Islam dalam Merakit Paradigma Peradaban*, di Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012.
- , “Dakwah Pencerahan Untuk Masyarakat Kelas Menengah: Perspektif Teologis”, dalam *Kegiatan Peng(k)ajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 28 Juli 2012.
- , *Sains, Dialog Antarumat Beragama dan Kewargaan Dunia: Gerakan Ilmu dan Pendidikan Fethullah Gülen dalam Dunia Global*, 29 Agustus, 2012.
- , “Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi”, dalam artikel yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari’ah dan Hukum*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012.

## Tahun 2013

- , “Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Pada Era Perubahan Sosial: Membangun Paradigma Filsafat Keilmuan dan Pendidikan Agama Islam”, disampaikan pada *Workshop Kurikulum Program Doktor Pendidikan Agama Islam*, Universitas Muhammadiyah Malang, 18 Mei 2013.



- Abdurrahman, Burhanuddin Daya dan Djam'annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993.
- Abdurrahman, Dudung (ed.), *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman*, Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- , “Sejarah dalam Studi Keislaman”, dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman*, Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- Aboebakar (peny.), *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*, Djakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasyim, 1957.
- Adonis, *aş-Şābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥş fī al-Ibdā' wa al-Itbā' 'inda al-'Arab*, ttp.: tnp., t.t.
- Acikgenc Alparslan, *Scientific Thought and Its Burdens*, Istanbul: Fatih University Publications, 2000.
- Adams, Cindy, *Bung Karno: Penjambung Lidah Rakyat Indonesia*, Jakarta: Gunung Agung, 1966.
- Adams, Charles J., “Islamic Religious Tradition”, dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle Studies: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, New York: Wile-Interscience Publication, 1976.
- Ahmad, Aziz, *Islamic Modernisme in India and Pakistan 1857-1964*, London: Oxford University Press, 1967.
- Ahmad, Munawar, dan Saptoni (peny.), *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Ahmed, Akbar S., *Postmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam*, terj. M. Sirozi, Bandung: Mizan, 1992.
- Ali, Nizar, *Hadis versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil*, Yogyakarta: Teras, 2008.

## Daftar Pustaka

- Ali, Mukti, *Asal-Usul Agama*, Yogyakarta: Yayasan Nida, 1971.
- , *Alam Pikiran Modern di Indonesia and Modern Thought in Indonesia*, Yogyakarta: NIDA, 1971.
- , *Bagaimana Menghampiri Isra' dan Mi'radj Nabi Besar Muhammad saw atau Iman dan Ilmu Pengetahuan*, Jogjakarta: Jajasan Nida, 1972.
- , *Seni, Ilmu, dan Agama*, Yogyakarta: Yayasan Nida', 1972.
- , *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abdub, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- , “Metodologi Ilmu Agama Islam”, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (eds.), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- , *Metode Memahami Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- , “Agama, Moralitas, dan Perkembangan Kontemporer”, dalam *Seminar Internasional tentang Agama dan Perkembangan Kontemporer (Suatu Pembahasan Perbandingan, 23-26 September 1992)*.
- , *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Jakarta: Mizan, 1993.
- , *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998.
- Amal, Taufik Adnan, *Ahmad Khan: Bapak Tafsir Modernis*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Amirin, Tatang M., *Pokok-pokok Teori Sistem* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010), hlm. 34; Nasuka, *Teori Sistem: Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-Ilmu Agama Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Anam, Wahidul, “Akal dan Wahyu Sebagai Sumber Ilmu: Upaya Mengintegrasikan Paradigma Ilmu Sekuler dengan Islam”,

*Jurnal STAIN Kediri*, 2010.

Ananda, Endang Basri (ed.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi*, Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985.

Andrew, Bernard W., “Integrated Inquiry: Transforming Multiple Research Perspectives”, dalam Sandra G Kouritzin et.al. (ed.), *Qualitative Research: Challenging the Orthodoxies in Standar Academic Discour(s)*, Oxford: Routledge, 2009.

El-Ansary, Waleed, dan David K. Linnan (eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Anshori, Ahmad Yani, “Tauhid Sebagai The Holy Spirit Dalam Integrasi Keilmuan: Studi Awal Dalam Memahami Bangunan Politik Islam”, dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman*, Yogyakarta: Lemlit, 2006.

Anshori, Faiq Ihsan, “Hermeneutika Sufistik Isy’ārī”, *Jurnal ‘Ulum al-Qur’an*, No. 01, XX, 2012.

Anwar, M. Syafi’i, “Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid”, dalam *Ulum al-Qur’an*, Vol. I, IV, Tahun 1993.

—————, *Islam, Universal Values and the Challenge of Globalization: Toward A Dialog of Civilization*, Jakarta: ICIP, 2008.

Anwar, Syamsul, “Ke Arah Epistemologi Integratif Mencari Arah Pengembangan Keilmuan Dalam Rangka Pemekaran IAIN”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.

—————, “Ekonomi Dalam Studi Keislaman”, dalam Dudung Abdurrahman, *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman*, Yogyakarta: Lemlit Press, 2006.

—————, *Interkoneksi: Studi Hadis dan Astronomi*, Yogyakarta: Suara

## Daftar Pustaka

- Muhammadiyah Press, 2011.
- Anwar, Saeful, *Filsafat Ilmu al-Gazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- El-Ansary, Waleed, dan David K. Linnan (eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Aorora, Dewi, "Model Kepemimpinan *Servant Leadership*", dalam *Skripsi*, Bogor: Fakultas Ekonomi dan Manajemen IPB, 2009.
- Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Kairo: tnp., 1867.
- , *Futūḥāt al-Makīyyah*, Beirut: Dār Ṣādir, t.t.
- Arif, Syaiful, *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif: Sebuah Biografi Intelektual*, Depok: Koekoesan, 2009.
- Arif, Mahmud, *Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Arisaka, Yoko, "On Heidegger's Theory of Space: A Critique of Dreyfus", dalam *Inquiry*, No. 38, 4 December 1995.
- Arkoen, Muhammed, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islāmī*, Beirut: Markāz al-Inmā' al-Qaumi, 1986.
- , *al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Beirut: Markāz al-Qaumi, 1987.
- , *al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hashīm Ṣāliḥ, London: Dār as-Sarqī, 1990.
- Arrozy dkk., "Biografi Pemikiran Islam: M. Amin Abdullah", *Jurusan Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya*, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012
- Arsyad, Azhar, "Sel Cemara: Integrasi dan Interkoneksi Sains dan Ilmu Agama", dalam Nanat Fatah Natsir (ed.), *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*, Bandung: Gunung Djati Press, 2008.

- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- , *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press, t.t.
- Ashraf, Syed Ali, *New Horizons in Muslim Education*, Cambridge: The Islamic Academy, 1985.
- Askari, Hasan, & Jon Avery, *Towards A Spiritual Humanism: A Muslim - Humanist Dialogue*, Ledds: Seven Mirrors Publishing House Limited, 1991.
- Aslandogan, Yuksel A dan Muhammed Çetin, *Muslim Citizens of the Globalized World*, ttp.: tnp., t.t.
- Assegaf, Abd Rachman, “Kata Pengantar”, dalam Jasa Ungguh Muliawan, *Pendidikan Islam Integratif: Upaya Mengintegrasikan Kembali Dikotomi Ilmu dan Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- , “Pendidikan Dalam Studi Keislaman: Analisis Domain Kognitif, Psikomotorik, dan Afektif”, dalam Dudung Abdurrahman, *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman*, Yogyakarta: Lemlit Press, 2006.
- , *Pendidikan Islam Mazhab Kritis: Perbandingan Teori Pendidikan Timur dan Barat*, Yogyakarta: Gama Media, 2008.
- , dan Muh. Isnanto, “Muatan Keilmuan Integrasi-Interkoneksi Dalam Materi Pokok dan Bahan Ajar Matakuliah Keislaman Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”, dalam *Laporan Penelitian Unggulan*, Yogyakarta: Lemlit, 2010.
- , *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkonektif*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2011.

## Daftar Pustaka

- Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, Yogyakarta: Lesfi, 2002.
- , “Epistemologi Dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Atho'illah, Akhmad Yunan, “Perjumpaan Dengan MSI”, *General Review*, 2012.
- Atjeh, Aboebakar, *Sejarah Hidup K.H. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Jakarta: tnp., 1957.
- Al-Attas, Syed M. Naquib, *Islam, Secularism, and The Philosophy of the Future*, London: Mansell, 1978.
- , *Islam and the Philosophy of Sciences*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1989.
- , *Prolegomena to the Metaphysics of Islam, International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Kuala Lumpur: tnp., 1995.
- Auda, Jasser, *Maqāṣid asy-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: IIIT, 2008.
- Aulife, Jane Dammen M, “The Abrogation of Judaism and Christianity in Islam: A Christian Perspective”, dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.), *A Challenge Islam for Christianity*, London: SCM Press, 1994.
- Ayyoub, Mahmud, *Dirāsāt fī al-'Alāqāt al-Masīhiyyah al-Islāmīyyah*, II, Libanon: Markāz ad-Dirāsāt al-Masīhiyyah al-Islāmīyyah fī Jami'ati al-Balamond, 2001.
- Azhar, Muhammad, “Metode *Islamic Studies*: Studi Komparatif Antara *Islamization of Knowledge* dan *Scientification of Islam*”, dalam *Jurnal Mukaddimah*, Vol. XV, No. 26 Januari-Juni 2009.

- Azhari, Susiknan, *Kalender Islam: Ke Arab Integrasi Muhammadiyah-NU*, Yogyakarta: Museum Astronomi Islam, 2012.
- Azizi, Qodri, *Elektisisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media Offset, 2002.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994.
- , H.M. Rasjidi, B.A: *Pembentukan Kementerian Agama dalam Revolusi*, Jakarta: tnp., 1998.
- , *Pendidikan Tinggi Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*, Jakarta: Logos, 2002.
- , “Reintegrasi Ilmu-ilmu Dalam Islam”, dalam oleh Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Ansori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.
- , “From IAIN To UIN: Islamic Studies in Indonesia”, in Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad and Patrick Jory (eds.), *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*, Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011.
- Baderin, Mashood A., *International Human Right and Islamic Law*, Oxford dan New York: Oxford University Press, 2003.
- Bagader, Abubakar A. (ed.), *Islam dan Perspektif Sosiologik*, terj. Machnun Husein, Surabaya: Amarpress, 1991.
- Bagir, Zainal Abidin (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.
- Baidawi, Ahmad, dan Jarot Wahyudi (ed.), *Konversi LAIN ke UIN Sunan Kalijaga: Dalam Rekaman Media Massa*, Yogyakarta, Suka Press, 2005.

## Daftar Pustaka

- Bakhtiar, Laleh, *Sufi: Expressions of the Mystic Quest*, ttp.: C.S. Graphics, 1976.
- Balitbang P & K, *Pendidikan di Indonesia 1900-1974*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976.
- Banawiratma, J.B., Zainal Abidin Baqir, etc., *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*, Jakarta: Mizan Publika, 2010.
- Barbour, Ian. G., *Issues in Science and Religion*, London: Harper Torchbooks, 1966.
- , *Religion in an Age of Science*, San Fransisco: Harper San Fransisco, 1990.
- , *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, San Fransisco: Harper San Fransisco, 1997.
- , *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, San Fransisco: Harper Publisher, 2000.
- Barizi, Ahmad, dan Mujtahid (ed.), *Membangun Pendidikan dalam Bingkai Islam Lintas Batas*, Malang: UIN Press, 2011.
- Barton, Greg, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Yogyakarta: LKIS, 2011.
- Bayat, Asef, “Feeling at Home on the Margin”, dalam *ISIM* (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) *REVIEW*, 21, Spring 2008.
- Benda, Harry J., “Kaum Intelegensia Timur Sebagai Golongan Politik”, dalam Sartono Kartodirjo (ed), *Elite dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: LP3ES, 1981.
- , *Pengkhianatan Kaum Cendekiawan*, terj. Winarsih P. Arifin, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1997.
- Berg, Bruce L., *Qualitative Research Methods for the Social Science*, Boston: Pearson Education, Inc., Sixth Edition, 2007.



- Berger, Peter. L., dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality*, ttp.: tnp., t.t.
- , *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge*, ttp.: tnp., t.t.
- , *The Sacred Canopy*, New York: Anchor Books, 1968.
- , *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, terj. Hasan Basari, Jakarta: LP#3ES, 1990.
- , *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge, 1998.
- Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- Bertalanffy, Ludwig Von, *General System Theory*, New York: Braziller, 1975.
- Bhattacharya, Himika, *Research Setting*, California: Publication Inc., 2008.
- Bilgrami, Hamid Hasan, “The Concept of Islamic University” dalam Machnun Husein (terj.), *Konsep Universitas Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1985.
- Binder, Leonard (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, Toronto: John Wiley & Sons, 1976.
- Bishop, Steve, “A Typology for Science and Religion”, *Evangelical Quarterly* 72:1, 2000.
- Bohm, David, *Wholeness and the Implicate Order*, ttp.: Ark, 1984.
- Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, terj. Richard Nice, UK: Routledge & Kegan Paul Ltd.,

## Daftar Pustaka

- 1984.
- , *In Other Words: Essay Toward Reflexive Sociology*, terj. Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press, 1990.
- , *The Logic of Practice*, California: Stanford University Press, 1990.
- , *Language & Symbolic Power*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- , *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Cambridge: Polity Press, 1993.
- , *An Invention to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press, 1996.
- , *Outline of Theory of Practice*, terj. Richard Nice, Cambridge: University Press, 1997.
- Bowen, John R., *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*, Boston: Allyn and Bacon, 2002.
- Bracken, Joseph A., *Subjectivity, Objectivity, & Intersubjectivity*, Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2009.
- Brugmans, “Politik Pengajaran”, dalam Baudet dan Brugmans, *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*, Jakarta: YOI, 1987.
- Bucher, Justus, *Charles Peirce’s Empiricism*, New York: Octagon Books, 1980.
- Bunge, Mario, *Intuition and Science*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962,
- Capra, Fritjof, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, London: Flamingo, 1975.
- , *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture*, London: Flamingo, 1982.
- , *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People*, London: Flamingo, 1988.

- , “System Theory and the New Paradigm”, in Merchant (ed.), *Ecology, Key Concepts in Critical Theory*, New Jersey: Humanities Press, 1994.
- , *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*, London: Flamingo, 1996.
- , *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, London: Flamingo, 2002.
- Carthy, Doyle Mc, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*, London and New York: Routledge, 1996.
- Celik, Gurkan, dan Yusuf Aslan, “Fethullah Gülen as a Servant Leader”, dalam Conference Proceedings, *Islam in the Contemporary World–2: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice*, Southern Methodist University: Dallas, Texas, Maret 4-5, 2006.
- Clayton, Philip, and Zachary Simpson (eds.), *Religion and Science: Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion “A Post Metaphysical Approach”*, New York: Oxford University Press, 2006.
- Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Comte, Auguste, *The Positive Philosophy*, New York: AMN Press, 1974.
- Connoly, Peter, (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Coser, Lewis. A., “Sociology of Knowledge”, dalam Edward L. Shills (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 8, London: Macmillan Press, 1988.
- Cox, James L., *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Issues, Formative Influences and Subsequent Debates*, London dan New York: T & T Clark International, 2006.

## Daftar Pustaka

- Creswell, John W., *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*, California: Sage Publications, 1998.
- Cutsinger, James S., “Disagreeing to Agree: A Christian Response to “A Common Word”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Dakake, Maria D., “Theological Parallels and Metaphysical Meeting Points: Christ and the Word in Christianity and Islam”, dalam Waleed El-Ansary dan David K. Linnan, *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Damami, Mohammad (ed.), *Lima (5) Tokoh Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Diterbitkan dalam Rangka Mensyukuri Ulang Tahun Kelahiran LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-47 Tanggal 26 September 1998*, Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- Damami, Muhammad, Syaefan Nur, Sekar Ayu Aryani, dan Syafa’atun al-Mirzanah, “Prof. Dr. H.A. Mukti Ali, M.A.” dalam *Lima Tokoh LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Suka Press, 2000.
- Darmawan, Andi (ed.), *Dinamika Kebudayaan dan Problem Kebangsaan: Kado 60 Tahun Musa ‘Ary’arie*, Yogyakarta, Lesfi, 2011.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *FiIsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Nequib al-Attas*, Bandung: Mizan, 2003.
- Davis, Gordon B., dan Clyde A. Parker, *Writing the Doctoral Dissertation: A Systematic Approach*, New York: Borrows, 1979.
- Daya, Burhanuddin, *Otobiografi: Mengapa Bisa Jadi Begini Indah Menapaki Liku-liku Hidup Sendiri: Paparan Pribadi Prof. Dr. H. Burhanuddin Daya, B.A, Drs. S.P.S.*, Yogyakarta: Mataram Minang, 2011.

- Depag, *Sejarah Institut Agama Islam Negeri (LAIN) Tahun 1976 sampai 1980*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 1986.
- , *Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia: Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, Jakarta: Departemen Agama Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam, 2003.
- Dilthey, Wilhelm, *Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society*, New York: Harper Torchbooks, 1962.
- Dwifatma, Andina, *Cerita Azra: Biografi Cendekiawan Muslim Azyumardi Azra*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: One World, 1997.
- , *The Qur'an: A User's Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- Esha, Muhammad In'am, *Institutional Transformation: Reformasi dan Modernisasi Pendidikan Tinggi Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2009.
- Esposito, John L., dan Ihsan Yilmaz (ed.), *Islam and Peacebuilding: Gülen Movement Initiatives*, New York, NY: Blue Doom Press, 2010.
- Etzkowitz, Henry, and Loet Leydesdorff, *Universities in the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations*, London: Cassell, 1997.
- , "The Dynamics of Innovation: From National Systems and "Mode 2" to A Triple Helix of University-Industry-Government Relations", *Research Policy*, New York: tnp., 2000.
- , "The Triple Helix University-Industry-Government: Implication for Policy and Evaluation", *Working Paper*, Stockholm: tnp., 2002.

## Daftar Pustaka

- Van Ess, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Montreal: Mc Gill Indonesia IAIN Development Project, 1992.
- Fadjar, Malik, "Sintesa antara Perguruan Tinggi dan Pesantren: Upaya Menghadirkan Wacana Pendidikan Alternatif", dalam Mudji Rahardjo (ed.), *Quo Vadis Pendidikan Islam: Pembacaan Realitas Pendidikan Islam, Sosial, dan Keagamaan*, Malang: UIN Malang Press, 2006.
- Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: One World Publications, 2001.
- , *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, New York: Harpercollins Publishers, 2005.
- Fahmi, M., *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Faiz, Fahrudin, "Islamic Studies di IAIN Sunan Kalijaga dan Hubungannya Dengan Ilmu-ilmu Lain: Sebuah Kajian Menuju UIN", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XIV, No. 1, Januari-April 2005.
- , "Kata Pengantar: Mengawal Perjalanan Paradigma", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Islamic Studies: Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta: Su-Ka Press, 2007.
- , *Pak Musa Guru Kami: Sebuah Persembahan untuk 60 Tahun Musa 'Asy'arie*, Yogyakarta: Lesfi, 2011.
- Fanani, Ahwan (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2009.
- Al-Faruqi, Isma'il R., dan Abdullah Omar Nasseef (eds.), *Social and Natural Sciences The Islamic Perspective*, Jeddah: Hodder and Stoughon, King Abdulaziz University, 1981.

- Al-Faruqi, Isma'il Raji, *Islamization of Knowledge, International Institute of Islamic Thought*, Washington D.C.: tnp., 1982.
- Feyerabend, Paul, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New York: Chicago Press, t.t.
- Firmin, Michale W., "Unstructured Interview", dalam Lisa M Given (ed.), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Sage Publication Inc., 2008.
- Fitriani, Laksmi, "Kepemimpinan dan Pelayanan dalam Organisasi Publik", dalam *Jurnal Ilmu Administrasi*, Vol. IV, No. 4, 2007.
- Fitria, Maya, "Psikologi Integrasi-Interkoneksi: Menelusuri Jejak Psikologi Integrasi-Interkoneksi melalui Gerakan Islamisasi Psikologi dan Psikologi Perdamaian", dalam Waryono (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial*, Yogyakarta: Lemlit, 2007.
- Fogarty, Robin, *How to Integrate The Curriculum*, New York: Skylight Publishing, 1991.
- Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, New York: Routledge, 1991.
- Freeman, Eugene, *The Relevance of Charles Peirce*, Illinois: The Hegeler Institute, 1993.
- Fukuyama, Francis, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order*, New York: The Free Press, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, London: Sheed and Ward, 1979.
- Gall, Meredith D., et.al., *Educational Research: An Introduction*, Boston: Pearson Education, Inc., Seventh Edition, 2003.
- Galtung, John, *Theory and Method of Social Research*, New York: Columbia University, 1969.

## Daftar Pustaka

- Garraty, John. A., *The Nature of Biography*, New York: Alfred A. Knopf, 1957.
- Gazalba, Sidi, *Islam: Integrasi Ilmu dan Kebudayaan*, Jakarta: Tintamas, 1967.
- Al-Gazālī, Imam, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Beirut Libnan: Dār al-Fikr, t.t.
- , *Misykāt al-Anwār*, Kairo: Dār al-Qaumiyah, 1964.
- , *Jawābir al-Qur'ān*, Kairo: Maṭba'ah al-Kurdistan, t.t.
- , *Miẓān al-'Amal*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- , *Maqāṣid al-Falāsifah*, ttp.: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- , *al-Qiṣṣah al-Mustaqīm*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1979.
- Gellner, Ernest, *Postmodernisme, Reason and Religion*, New York: Routledge, 1992.
- Gharawiyani, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan Untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, terj. Muhammad Nur Djabir, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Ghulsyani, Mehdi, *Filsafat Sains menurut al-Qur'an*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1989.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society—Outline of the Theory of Structuration*, ttp.: Polity Press, 1984.
- , *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, New York: Blackwell Publisher, 1998.
- Guba, Yvonna S. Lincoln dan Egon G., *Naturalistic Inquiry*, California: Sage Publication Inc., 1985.
- Gülen, Fethullah, *Prophet Muhammad: Aspects of His Life*, Vol. 1, trans. Ali Unal, Fairfax: The Fountain, 1995.
- , *Understanding and Belief: The Essentials of Islamic Faith*, Konak-Izmir: Kaynak Publishing, 1997.



- , *Toward a Global Civilization of Love & Tolerance*, Somerset, New Jersey: The Light, Inc., 2004.
- Habermas, Jurgen, *Knowledge and Human Interests*, terjemahan Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1971.
- , *The Theory of Communicative Action, Volume Two, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy, Cambridge: Polity, 1987.
- Haddad (ed.), Yvonne Yazbeck, *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hagul, Peter dkk., “Penentuan Variabel Penelitian dan Hubungan Antar Variabel”, dalam Masri Singarimbun dan Sofian Effendi (ed.), *Metode Penelitian Survey*, Jakarta: LP3ES, 1989.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Hamami, Tasman, “Pengantar Penerbit”, dalam Buku *Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005.
- , “Pengantar Penerbit”, dalam *Buku Ajar: al-Hadis*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005.
- , “Pengantar Penerbit”, dalam *Pedoman Praktik Kerja Lapangan (PKL)*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006.
- Hamdi, Ahmad Zainul, “Refleksi Pribadi”, dalam *General Review Metode Studi Islam IAIN Sunan Ampel*, Surabaya, 2012.
- Hamilton, Nigel, *How To Do Biography*, London: Harvard University Press, 2008.
- Hamka, “Faham Soekarno”, dalam Muchlis (ed.), *Tinjauan Islam Ir. Soekarno*, Tebing Tinggi: tnp., 1949.
- Hamzah, Ustadzi, “Agama Sebagai Sistem Nilai: Sumbangan Sosiologi Pengetahuan dalam Kajian Sosial Keagamaan”, *Religia*,

## Daftar Pustaka

Vo. 3, Tahun 2007.

- Hamzah, Amir, *Pembaruan Pendidikan*, ttp.: tnp., t.t.
- , *Wawasan Politik Seorang Muslim Patriot Dr. Soekirman Wirjosandjojo 1898-1974*, Malang: YP2LPM, 1984.
- Ḥanafī, Ḥassan, *Min al-‘Aqīdah ilā aṣ-Ṣaurah*, Kairo: Maktabah Madbūlī, 1988.
- Haneef, Mohamed Aslam, *A Critical Survey of Islamization of Knowledge*, Kuala Lumpur: IIUM Press, 2005.
- Harahap, Syahrin (ed.), *Perguruan Tinggi Islam di Era Globalisasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.
- Hartnack, Justus, *Kant’s Theory of Knowledge*, New York: Brace and World Inc, 1967.
- Hartshorne, Charles, *Reality as Social Process*, Glencoe, III: The Free Press, 1953.
- Haryatmoko, “Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu, *Basis*, No. 11-12 Tahun ke-52, November-Desember 2003.
- Hasjmy, A., “Konsep Ideal Dārussalām”, dalam *10 Tahun Dārussalām*, ttp.: tnp., t.t.
- , *Mengapa Umat Islam Mempertahankan Pendidikan Agama dalam Sistem Pendidikan Nasional?*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971.
- Hassan, M. Kamal, “Beberapa Dimensi Pendidikan Islam di Asia Tenggara”, dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (eds.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, terj. Rochman Soetedjo, Jakarta: LP3ES, 1989.
- Haught, John F., *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, New York: Paulist Press, 1995.
- Hefner, Robert W., “A Muslim Civil Society? Indonesian Reflection on the Conditions of its Possibility”, in *Democratic Civility*:

- The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, edited by Robert W. Hefner, New Brunswick: Transaction Publisher, 1998.
- , *The Politics of Multiculturalism, Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*, Hawai: the University of Hawai Press, 2001.
- Helfrich, Paul M., “Ken Wilber AQAL Metatheory: An Overview”, 31 August, 2007.
- Hendrik, Joshua D., “Global Islam and The Secular Modern World: Transnational Muslim Social Movements and the Movement of Fethullah Gülen, A Comparative Approach”, dalam *Conference Proceedings, Islam in the Contemporary World-2: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice*, Dallas, Texas, Southern Methodist University, 2006.
- Heriyanto, Husein, *Paradigma Holistik, Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Hidayat, Komaruddin, dan Hendro Prasetyo (eds.), *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam*, Jakarta: Kementerian Agama, 2000.
- , “Kata Pengantar”, dalam Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Hidayat, Medhy Aginta, *Menggugat Modernisme: Mengenal Rentang Pemikiran Postmodernisme Jean Baudrillard*, Yogyakarta: Jalasutra, 2012.
- Hidayati, Tatik, “IAIN: Antara Jati Diri dan Peran Akademik Fatamorgana Catatan Milad ke 51 IAIN Sunan Kalijaga”, dalam Ahmad Baidowi dan Jarot Wahyudi (eds.), *Konversi IAIN ke UIN Sunan Kalijaga: Dalam Rekaman Media*

## Daftar Pustaka

- Massa*, Yogyakarta: Suka Press, 2005.
- Hittelman, James H., "The Future of Globalization", dalam *Institute Kajian Malaysia dan Antarbangsa*, Malaysia, 10 Agustus, 1999.
- Hodgson, M.G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Hourani, George Fadlou, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: University Press, 1985.
- Hussein, Fatimah, "Dialogue And Method: Reconstructing the Study of Religion", dalam Waryono (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial*, Yogyakarta: Lemlit, 2007.
- Ibrahim, Ahmad, *Ke Arab Islamisasi Undang-undang di Malaysia*, Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyah Malaysia, 1988.
- , *Konflik UMNO PAS dalam Isu Islamisasi*, Petaling Jaya: Selangor Darul Ihsan, 1989.
- Ichwan, Moch. Nur, "Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia 1966-2004", *Dissertation*, Nederland: tnp., 2006.
- , "Sintesis Kreatif: Ali Mazrui, Ilmu Sosial Normatif, dan Studi Masyarakat Islam", dalam Waryono (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial*, Yogyakarta: Lemlit, 2007.
- Ilyas, Yunahar, M. Masyhur Amin, dan M. Daru Lalito (eds.), *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wawasan Keislaman*, Yogyakarta: LPPI UMY dan LKPSM NU, 1993.
- Iqbal, Muhammad, *Secret of the Self*, terj. Nicholson, London: MacMillan, 1920.
- , *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: SH.

- Muhammad Ashraf, 1986.
- Izutsu, Toshihiko, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: Mc Gill University Press, 1966.
- , *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Montreal: Mc Gill University Press, 1968.
- Jabali, Fuad, dan Jamhari (peny.), *LAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 2002.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markāz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1989.
- , *Bunyah al-'Aql al-'Araby: Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyyah li an-Nuḏūm al-M'rifah fī aṣ-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1990.
- , *al-'Aql as-Siyāsi al-'Arabi: Muḥaddidatuhu wa Tajalliyatuhu*, Beirut: al-Markāz aṣ-Ṣaqāfy al-'Araby, 1991.
- , *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKIS, 2000.
- James, William, *The Verieties of Religious Experience*, New York: tnp., 1936.
- Jamison, Andrew, “Globalization and the Revival of Traditional Knowledge”, dalam Johannes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (eds.), *Globalization and Social Change*, London: Routledge, 2000.
- Jensen, Devon, “Credibility”, dalam Lisa M Given (ed.), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Sage Publication Inc., 2008.
- , “Transferability”, dalam Lisa M Given (ed.), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Sage Publication Inc., 2008.
- Joseph, Roger, “Menuju Semiotika Timur Tengah”, dalam Abubakar A. Bagader (ed.), *Islam dan Perspektif Sosiologik*, terj.

## Daftar Pustaka

- Machnun Husein, Surabaya: Amarpress, 1991.
- Junybol, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1969.
- Kadi, “Perjumpaan Dengan Metode Studi Islam Program S3 IAIN Sunan Ampel Surabaya”, *General Review*, 2012.
- Kant, Immanuel, ***Critique of Pure Reason***, ttp.: tnp., 1781.
- , *Critique of Practical Reason*, ttp.: tnp., 1788.
- , ***Critique of Judgement***, ttp.: tnp., 1790.
- Karim, M. Nazir, “Membangun Ilmu dengan Paradigma Islam: Mengukuhkan Eksistensi Metafisika Ilmu dalam Islam”, dalam Nanat Fatah Natsir (ed.), *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*, Bandung: Gunung Djati Press, 2008.
- Kartanegara, Mulyadi, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- , *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.
- , *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Arasy PT Mizan Pustaka, 2005.
- Kartodirjo, Kartono, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia: Suatu Alternatif*, Jakarta: Gramedia, 1982.
- , *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta: Gramedia, 1992.
- Katz, Steven K., *Mysticism and Philosophical Analysis*, London: Sheldon Press, 1998.
- Kayam, Umar, “Transformasi Budaya Kita”, *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada*, diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, pada tanggal 19 Mei 1989.

- Khozin, *Jejak-jejak Pendidikan Islam di Indonesia: Rekonstruksi Sejarah Untuk Aksi*, Malang: UMM Press, 2006.
- Klein, Julie, *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*, Detroit: Wayne State University Press, 1990.
- Knott, Kim, “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London and New York: Routledge, 2005.
- , *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Vol. I, London: Equinox Publishing, 2005.
- Koeswinarno (ed.), *Kriteria Keilmuan dan Interkoneksi: Bidang Agama, Sosial, dan Kealaman*, Yogyakarta: Lemlit, 2007.
- , “Pemetaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Skripsi Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga”, dalam *Laporan Penelitian Unggulan*, Yogyakarta: Lemlit, 2010.
- Koren, J., dan Y.D. Nevp, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, *Der Islam* 68, 1991.
- Kristiyanto, Eddy, OFM, “Sekapur Sirih Untuk Opus Magnum Prof. Steenbrink”, dalam Karel Steenbrink, *Orang-orang Katolik di Indonesia 1808-1942: Pertumbuhan yang Spektakuler dari Minoritas yang Percaya Diri 1903-1942*, Jilid 2, Maumere: Ledalero, 2006.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- , “Logic of Discovery or Psychology of Research”, in Imre Lakatos, Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- , “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice”, *Machette Lecture at Furman University*, 30 November 1973, p. 357. Reprinted by permission from Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension: Selected Studies in the Scientific Tradition*

## Daftar Pustaka

- and Change*, 1974.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- , *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995.
- , *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- , “Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu”, dalam *Pidato Pengukuban Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, pada tanggal 21 Juli 2001.
- , *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, 2001.
- , “Usulan Pendirian Forum Studi Ilmu-ilmu Profetik”, UGM, Yogyakarta, 2002.
- , “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- , *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- , “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam *Integrasi Sains-Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains*, Yogyakarta: Pilar Religia, 2004.
- , “Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra”, dalam Majalah Sastra *HORISON*, Tahun XXXIX, No. 5/2005, Mei 2005.
- , *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- , *Penjelasan Sejarah: Historical Explanation*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.



- Kurzman, Charles, *Liberal Islam: A Source Book*, New York and London: Oxford University Press, 1998.
- Kusmana (ed.), *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*, Jakarta: PPIM dan UIN Jakarta Press, 2010.
- Lakatos, Imre, “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”, dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lash, Scott, “Pierre Bourdieu: Cultural Economic and Social Change”, dalam Craig Calhoun, Edwar Li Puma and Moische Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspective*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Latif, Yudi, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005.
- Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- , *Pengantar Filsafat Islam: Abad Pertengahan*, terj. M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali, 1989.
- Leydesdorff, Loet, dan Martin Meyer, “Triple Helix Indicators of Knowledge-based Innovation Systems: Introduction to the Special Issues”, in *Research Policy*, Vol. 35, Tahun 2006.
- Lincoln, Yvonna S., dan Egon G Guba, *Naturalistic Inquiry*, California: Sage Publication Inc., 1985.
- Locke, John, *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding*, London: Awsham Y. Jhon Churchill, 1989.
- Longhurst, Brian, *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*, New York: St. Martin’s Press, 1989.

## Daftar Pustaka

- Losee, John, *A Historical Introduction To The Philosophy of Science*, New York: Oxford University Press, 1972.
- Loughlin, Sean Mc, “Migration, Diaspora and Transnationalism: Transformations of Religion and Culture in a Globalizing Age”, dalam John R. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, New York: Routledge, 2005.
- Lovelock, J.E., *Gaia: A New Look at Life on Earth*, ttp.: Ark, 1984.
- Lubis, Ismail dkk, *Buku Panduan LAIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Luhmann, Niklas, *Social Systems*, California: Stanford University Press, 1995.
- Lukacs, George, *The Historical Novel*, London: Merlin Press, 1974.
- Lukito, Ratno, “Reviewer: Principles of Islamic Interpersonal Conflict Intervention: A Search Within Islam and Western Literature”, dalam Waryono (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial*, Yogyakarta: Lemlit, 2007.
- Machasin, “Prof. Mr. R.H.A, Soenarjo”, dalam *Lima Tokoh LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Diterbitkan Dalam Rangka Temu Alumni LAIN Sunan Kalijaga 24-25 September 2000*, Yogyakarta: Suka Press, 2000.
- , “Etika Spiritual Epistemologi Dalam Islamic Studies di IAIN”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.
- , *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta:

## Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

- Wawasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Mahfud MD, Moh., “Kendala-kendala Pendidikan Islami di UII”, dalam Tim Penyunting, *Setengah Abad UII*, Yogyakarta: UII Press, 1994.
- Mahzar, Armahedi, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka, 1983.
- , *Islam Masa Depan*, Bandung: Pustaka, 1993.
- , *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam*, Bandung: Mizan, 2004.
- , “Dari Tao Fisika ke Tao Kehidupan: Evolusi Pemikiran Fritjof Capra”, dalam Fritjof Capra, *The Tao of Physics: Menyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur*, terj. Auliyah Ilhamal Hafizh, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- , “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi” dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.
- Al-Makin (ed.), *Mazhab Kebebasan Berfikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa ‘Ayy’arie*, Yogyakarta: Lesfi, 2011.
- Maksum, Ali, *Tasawuf Sebagai Pembebas Manusia Modern: Telaah Konsep Tradisional Sayyid Hussein Nasr*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Malcolm, Norman, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, New York: Cornell University Press, 1993.
- Malik, Dedy Djamoludin, dan Idy Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Martin, Richard C, (ed), *Approach to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press, 1985.

## Daftar Pustaka

- Maskar, Oom Komaruddin, *Universitas Islam Integratif: Transformasi LAIN Sunan Kalijaga Menjadi Universitas*, Yogyakarta: Qadesia, 2008.
- Masruri, Siswanto, *Humanitarianisme Soedjatmoko: Visi Kemanusiaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Maurer, Richard. E., *Designing Interdisciplinary Curriculum*, Boston: Allyn and Bacon, 1994.
- Meijer, Roel (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: C. Hurst & Co, 2009.
- Meyer, Steven, *Proposal to Teach Lakatos-Feyerabend-Kuhn Philosophy of Science*, 21 Desember 2004.
- Millan, James H., dan Sally Schumacher, *Reserach in Education: A Conceptual Introduction*, New York: Longman, 1987.
- Minhaji, Akh., dan Kamaruzzaman BA, *Indonesia Memoriam: Prof. Dr. H.M. Rasjidi: 1915-2001*, ttp.: tnp., 2001.
- , *Masa Depan Pembidangan Ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.
- , “Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial”, dalam *Pidato Pengukuban Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah* di Hadapan Rapat Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 25 September 2004.
- , *Strategies for Social Research*, Yogyakarta: Suka Press, 2005.
- , “Ushul Fiqh dan Hermeneutika: Refleksi Awal”, dalam Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu*, Semarang: Walisongo Press, 2009.
- , *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi dan Implementasi*, Yogyakarta: Suka Press, 2010.
- Mol, Hans, *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Kanada: Great Britanian Press, 1976.

- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000.
- Moosa, Ebrahim, "Introduction", dalam Fazlur Rahman, *Ravival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld Publication, 2000.
- Morena, Francisco Jose, *Agama dan Akal Fikiran: Naluri Rasa Takut dan Keadaan Jiwa Manusia*, terj. M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali Press, 1985.
- Moten, Abd. ar-Rasyid Moten. "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science", dalam *American Journal of Islamic Social Science*, (7:2), 1990.
- Mubarok, Ghazi, "Metode, Bukan (Hanya) Materi: Catatan Reflektif Kuliah MSI", *General Review*, 2012.
- Mubarok, Jaih, "Interkoneksi dalam Kajian Hukum Islam", dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman*, Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- , "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam *Pidato Guru Besar*, 15 September 1999.
- , "Pidato Rektor pada Rapat Senat Terbuka", dalam rangka *Dies Natalis ke-50 LAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* pada tanggal 26 September 2001.
- , "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam *Seri Kumpulan Pidato Guru Besar: Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Muhadjir, Noeng, "Pembidangan Ilmu Agama Islam: Pendekatan Teoantroposentrisme Humanistik", dalam Iskandar Zulkarnain dan Zarkasji Abdul Salam (eds.), *Pembidangan*

## Daftar Pustaka

- Ilmu Agama Islam: Pada Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Balai Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1995.
- , *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Muhlis, Imam, (ed.), *Islam, Keindonesiaan, dan Civil Society*, Yogyakarta: Padma Press, 2011.
- Mukhtar, Ashry (ed.), *Kumpulan Publikasi Mengenang Seabad Kelahiran Prof. Dr. H. Mukhtar Yahya: 3 Maret 1907-3 Maret 2007*, Yogyakarta: tnp., 2007.
- Muliawan, Jasa Ungguh, *Pendidikan Islam Integratif: Upaya Mengintegrasikan Kembali Dikotomi Ilmu dan Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Mulkhan, Abdul Munir, “Pengembangan Fungsi Kesalihan dalam Ilmu Rekayasa Sosial”, dalam *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Muller, Anne Friederike “Sociology as a Combat Sport: Pierre Bourdieu (1930-2002), in Admired and Reviled in France”, *Anthropology Today*, Vol. 18. No. 2, April 2002.
- Munhanif, Ali, “Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru”, dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (eds.), *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Jakarta: PPIM IAIN Jakarta dan Litbang Depag, 1998.
- Munitz, Milton K., *Contemporary Analytic Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1981.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, New York: State University New York Press, 1992.

- Mustaqim, Abdul, *Ilmu Ma'ānil Ḥadīṣ Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*, Yogyakarta: Idea Press, 2008.
- Mutahir, Arizal, *Intelektual Kolektif Pierre Bourdieu: Sebuah Gerakan Untuk Melawan Dominasi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.
- Mu'tasin, Radjasa (ed.), "Pengantar Editor: Integrasi-Interkoneksi (Antara Pengislaman Ilmu dan Pengilmuan Islam)", dalam *Model-model Penelitian dalam Studi Keislaman: Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- , *Model-model Penelitian dalam Studi Keislaman: Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta: Lemlit Sunan Kalijaga, 2006.
- , "Science and Religion: From Conflict To Conversation", dalam Khurul Wardati (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman*, Yogyakarta: Lemlit, 2007.
- , dan Fuad (eds.), *Kurikulum dan Aplikasinya di UIN: Review and Redesign Kurikulum Berdasarkan Pengelompokan Mata Kuliah Inti dan Kurikulum Institusional*, Yogyakarta: Lemlit, 2011.
- , *Kurikulum Kajian dan Antologi (Buku 1)*, Yogyakarta: Lemlit, 2011.
- , *Kurikulum Kajian dan Antologi (Buku 2)*, Yogyakarta: Lemlit, 2011.
- Muzairi, Fahrudin Faiz, dan Zuhri, "Islamic Studies di IAIN Sunan Kalijaga Dan Hubungannya Dengan Ilmu-ilmu Lain: Sebuah Kajian Menuju UIN Sunan Kalijaga", *Laporan Penelitian Kelompok*, Yogyakarta: Lemlit, 2004.
- Nafis, Muhammad Wahyuni (ed.), *Konteks-tualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. H. Munawir Syadzā1i, M.A.*, Jakarta: Paramadina, 1995.

## Daftar Pustaka

- Nahe'i, "Perjumpaan Dengan Metode Studi Islam", *General Review IAIN Sunan Ampel*, Surabaya, 2012.
- Naim, Mochtar, "Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Sosial dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Naisbitt, J., *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives*, New York: Warner Books, 1982.
- Nakosten, Mehdi, *History of Islamic Origins of Western Education*, Colorado: University Colorado Press, 1964.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- , *Knowledge and the Sacred*, Lahore: Suhail Academy, 1988.
- , *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. 'Abd Hadi, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- , *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: Harper Collins Publishers, 2002.
- Nasuka, *Teori Sistem: Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-Ilmu Agama Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, Bandung: Tarsito, 1996.
- Nasution, Khoiruddin, "Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia", *Disertasi*, Yogyakarta: Pascasarjana, 2001.
- Nata, Abuddin, Suwito, Masykuri Abdillah, dan Armai Arief, *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, Jakarta: Rajawali Press, 2005.



- Nataatmadja, Hidayat, “Trias Paradigmatika: Sumber Kerancuan Yang Tersembunyi”, dalam *Dialog Manusia, Falsafah, Budaya, dan Pembangunan*, Surabaya, YP2LPM, 1984.
- Natsir, Muhammad, *Capita Selecta II*, Jakarta: tnp., 1961.
- , *Kubu Pertabanan Mental dari Abad ke Abad*, Surabaya: tnp., 1969.
- , *Panji Islam dan Pedoman Masyarakat* dengan judul “Sekolah Tinggi Islam”, dimuat dalam *Kapita Selektta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Natsir, Nanat Fatah (ed.), *Pengembangan Pendidikan Tinggi Dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*, Bandung: Gunung Djati Press, 2006.
- , “Merumuskan Landasan Epistemologi Pengintegrasian Ayat Qur’aniyah dan Kauniyah”, dalam Nanat Fatah Natsir (ed.), *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*, Bandung: UIN SGD Bandung, 2008.
- , “Pengembangan Pendidikan Berbasis Paradigma Wahyu Memandu Ilmu: Kasus UIN Sunan Gunung Djati Bandung”, dalam Marwan Saridjo, *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai*, Jakarta: Rajawali Press, 2009.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Noor, Farish A., *Thinking the Unthinkable: The Modernization and Reform of Islamic Higher Education in Indonesia*, Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies Press, 2008.
- Norum, Karen E., “Reality and Multiple Realities”, dalam Lisa M Given (ed.), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Sage Publication Inc., 2008.

## Daftar Pustaka

- Novarr, David, *The Lines of Life: Theories of Biography*, US: Purdue Research Foundation, 1986.
- Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press, 1973.
- Nugraha, Susanti Adi, *Mediasi sebagai Alternatif Pemecahan Masalah*, Jakarta: Telaga Ilmu Indonesia, 2009.
- Nur, Afrizal, “Menyoal Hermeneutika: Sebagai Sebuah Pendekatan Pemahaman al Qur’an”, dalam *Jurnal Ushuluddin* Nomor 1 Vol.VIII, Pekanbaru: UIN Suqos. 2005.
- Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mullā Ṣadrā*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Oosten, “Cultural Anthropological Approaches”, dalam Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. II, Berlin: Mouton Publishers, 1985.
- Ornstein, Robert E., *The Psychology of Consciousness*, ttp.: Pelican, 1972.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, terjemahan John W. Harvey, Oxford: tnp., 1923.
- Owen, Jillian A. Tullis, “Naturalistic Inquiry”, dalam Lisa M Given (ed.), *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, California: Publication Inc., 2008.
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996. Diterjemahkan menjadi *Dekonstruksif Kebenaran: Kritik Tujub Teori Agama*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Pasiak, Taufiq, *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy’arie dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran*, Yogyakarta: C-NET, 2012.
- Paton, H.J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*, New York: Harper Torchbooks, 1965.

- Pike, Kenneth L., “Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior”, Russel Mc. Cutcheon, *The Insider-Outsider Problem in the Study of Religion*, London: Cassel, 1999.
- Poerwadaminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Pojman, Louis P., *Philosophical Traditions A Text with Readings*, New York: Wadsworth, 1998.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, New York: Harper Torchbooks, 1964.
- Popper, Karl R., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, ed., Revisi cet. V, London: Routledge, 1974.
- , “Three Worlds”, in *The Tanner Lecture on Human Values*, The University of Michigan, 7 April, 1978.
- , *The Logic of Scientific Discovery*, London: Unwin Hyman, 1987.
- Poutras dan Renaud, *Mediation and Reconciliation of Interest in Public Disputes*, Ontario: Carwell, 1997.
- Purwanto, Ngalim, *Psikologi Pendidikan*, Bandung: Rosdakarya, 1990.
- Purwanto, Agus, *Nalar ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Qur’an Sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*, Bandung: Mizan, 2012.
- Purwoko, Herudjati, “Capra: Cerita tentang Petualangan Ilmiah”, dalam Paulus Wiryono dkk, *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama*, Yogyakarta: Kanisus, 2004.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, “Claude Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran Antropologi” dalam Octavio Paz, *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, terj. Landung Simatupang, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Abu Rabi, Ibrahim M. dkk., (ed.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld

## Daftar Pustaka

- Publications, 2002.
- Radnitzky, Gerard, *Contemporary Schools of Metasciences: Anglo Saxon Schools of Metasciences, Continental Schools of Metasciences*, Goteborg: Akademiforlaget, 1970.
- Rahardjo, M. Dawam, “Religion, Society and The State”, dalam Burhanuddin Daya dan M. Rifa’i Abduh (eds.), *Religion and Contemporary Development*, Jakarta: Department of Religious Affairs Republic of Indonesia, 1994.
- Raharjo, Arif Budi, “Gerakan Keilmuan Islam Modern di Indonesia”, dalam *Disertasi*, Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2011.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- , “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative”, *International Journal of Middle East Studies* 1, 1970.
- , *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.
- , “Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay,” dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- , *Tema Pokok al-Qur’an (Major Themes of the Qur’an)*, Bandung: Pustaka, 1996.
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Ramli, Wan, bin Wan Daud dan Shaharir bin Mohamad Zain, *Pemelayuan, Pemalaysiaan dan Pengislaman Ilmu Sains dan Teknologi dalam Konteks Dasar Sains Negara*, Kuala

Lumpur: Jurnal Kesturi, No. 1. 1999.

- Rauf, Muhammad Abdul, "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View" dan Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Redfield, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, London: The University of Chicago Press, 1973.
- Reiser, O.L., *Cosmic Humanism*, Cambridge: Schenckman Publishing Company, 1966.
- Rippin, Andrew, *Muslims: Their Religions, Belief, and Practices*, Volume 2: *The Contemporary Period*, London and New York: Routledge, 1993.
- Ritzer, George, *The Postmodern Social Theory*, terj. Muhammad Taufik, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Ritzer, R., & Douglas J.G, *Teori Sosiologi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- Riyanto, Waryani Fajar, *Filsafat Ilmu: Perspektif Agama-Agama*, Yogyakarta: Mahameru Press, 2010.
- , *Pohon Ilmu Pengetahuan: Perspektif Agama-agama*, Yogyakarta: Mahameru Press, 2010.
- , *Antropologi Hukum Islam: Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an Perspektif Antropolinguistik*, Yogyakarta: Mahameru Press, 2011.
- . "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik", *Disertasi*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- , "Filsafat Ilmu Integral: Sebuah Pemetaan bagi Pengembangan Studi-studi Keislaman Perspektif al-Qur'an (*The Fifth Wave: Dari Science Atomistik-Positivistik ke Ilm*

## Daftar Pustaka

- Integralistik-Sistemik)”, disampaikan dalam acara *Workshop Kurikulum di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga*, 23 Juni 2011.
- , *Sistem Ilmu Integralistik Pro(f)etik: Profetisasi Ilmu-ilmu Keagamaan, Ilmu-ilmu Sosial Kemanusiaan, dan Ilmu-ilmu Kelaman*, Yogyakarta: Mahameru Press, 2011.
- Roeder, O.G., *The Smiling General: President Soebarto of Indonesia*, Jakarta: Gunung Agung, 1969.
- Rohmaniyah, Inayah, dkk., “Integrasi Gender Dalam Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Dan Dampaknya Terhadap Mahasiswa-Mahasiswi”, dalam *Laporan Penelitian*, Yogyakarta: Lemlit, 2009.
- Rolston, Holmes, *Science and Religion: A Critical Survey*, New York: Random House, t.t.
- Romdon, “Filsafat Ilmu dan Studi Agama: Ulasan terhadap Tulisan Frank Whalling “Additional Note on The Philosophy of Science and the Study of Religion””, *al-Jami’ab*, No: 50, Tahun 1992.
- Rosidin, “Metodologi Studi Islam”, dalam *General Review*, Program Doktor IAIN Sunan Ampel Semester Gasal Tahun Ajaran 2010-2011.
- Runes, Dagobert D., *The Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Little Field Adam co, 1976.
- Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London: Unwin University Books, t.t.
- Ibn Rusyd, *Tabâfut at-Tabâfut*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1981.
- , *Faṣl a1-Maqāl fī Mā Baina al-Ḥikmah wa asy-Syar’ab min al-Ittiṣāl*, M. Iniarah (ed.), Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t.
- Sabda, Syaifuddin, *Desain Pengembangan dan Implementasi Model Kurikulum Terpadu Iptek dan Imtaq*, Jakarta: Quantum Teaching, 2006.

- Ṣadrā, Mullā, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-'Arabī, 1981.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.
- , *Interpreting the Qur'an: Towards A Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006.
- Safī, Louay, *The Foundation of Knowledge a Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor: IIU dan IIT, 1996.
- Safī, Omit (ed.), *Progressive Muslim: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Sahal, Ahmad, “Kemudian Dimanakah Emansipasi? Tentang Teori Kritis, Genealogi, dan Dekonstruksi”, dalam *Jurnal Kebudayaan Kalam*, Edisi I, Jakarta 1994.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.
- Said, Edward, *Peran Intelektual*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998.
- Saleh, Fuazan, “Mengkaji Perkembangan Islam di Indonesia dan Montreal”, dalam *Pengalaman Belajar di Kanada*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Santosa, M. Abdul Fattah, “Respon Cendekiawan Muslim Indonesia Terhadap Gagasan *Civil Society* (1990-1999)”, *Disertasi*, Yogyakarta: PPs Sunan Kalijaga, 2011.
- Sardar, Ziauddin, *Science, Technology and Development in the Muslim World*, London: Croom Helm, 1977.
- , *Exploration in Islamic Science*, London: Mansell & New York, 1989.
- , “Islamization of Knowledge: A State of the Report”, in *An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam*, ed. Ziauddin Sardar, London: Mansell Publishing Limited, 1989.

## Daftar Pustaka

- Sartain, *Psychology: Understanding Human Behavior*, ttp.: Mc Graw-Hill, 1958.
- Sattar, Abdullah, “Sudah Murtaskah Saya?: Refleksi atas Fatwa-fatwa Prof. K.H. M. Amin Abdullah, Drs., M.A., Ph,D”, dalam *General Review Kuliah*, Program Pascasarjana (S-3), IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012.
- Scherer, Savitri Prastiti, *Keselarasan dan Kejanggalan: Pemikiran-pemikiran Priyayi Nasionalis Jawa Awal Abad XX*, Jakarta: Sinar Harapan, 1985.
- Schimmel, Annemarie, *The Mystery of Numbers*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Schwartz, Stephen Sulaiman, *The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism*, New York: Anchor Books, 2003.
- Scott, W. Richard Scott, *Institutions and Organizations*, California: Sage Publications, 2001.
- Setiawan, Iwan, “Pemikiran Pendidikan M. Amin Abdullah: Menuju Pendekatan Keilmuan, dari Integratif ke Interkonektif”, dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember, 2006, hlm. 381-408.
- Shafid, Muhammad, *The Growth of Islamic of Trought in North America, Focus Ismail Raji Faruqi*, Maryland: Amana Publication, 1994.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, “Metode Ilmu Agama Islam Atau Metode Pemahaman Agama Islam Menurut Prof. Dr. H.A. Mukti Ali”, dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya, dan Djam’annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali*, Yogyakarta: Suka Press, 1993.
- Shofan, M., *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.



- Simon, Roger, *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Sirozi, M., “Islamization of Knowledge: Memahami Konsep Pemikiran al-Faruqi”, dalam Abdurrahmansyah, *Sintesis Kreatif: Pembaruan Kurikulum Pendidikan Islam Isma’il Raji al-Faruqi*, Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2002.
- Slavin, Robert E., *Cooperative Learning Theory, Research and Practice*, Boston: Allyn and Bacon, 1995.
- Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World’s Beliefs*, London: Fontana Press, 1997.
- Smith, Wilfred C., *The Meaning and End of Religion*, Toronto: tnp., 1962.
- , *The Meaning and End of Religion*, New York: The Macmillan Company, 1963.
- Smith, Huston, *Why Religion Matters*, ttp.: tnp., 2001.
- Sodik, Mochamad, “Negosiasi Dalam Transformasi UIN Sunan Kalijaga: Kasus Pembentukan Perumahan Dosen dan Pemukiman Umum”, dalam *Laporan Penelitian APBN-P*, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.
- Soemargono, Soejono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983.
- Soemarwoto, Otto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, Jakarta: Djambatan, 1994.
- Soetjipto, H.A., dan Agus Salim Sitompul, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Institut Agama Islam Negeri LAIN al-Jami’ah*, Yogyakarta: Lembaga Pengabdian Pada Masyarakat IAIN Sunan Kalijaga, 1986.
- Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, Jakarta: tnp., 1963.
- Soetjipto, H.A., dan Agus Salim Sitompul, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembangunan Institut Agama Islam Negeri (LAIN) al-Jami’ah*, Yogyakarta: LPPM, 1986.

## Daftar Pustaka

- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Solomon, Robert C., *From Rationalism to Existentialism; the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, New York: Harper & Row Publisher, 1972.
- Soroush, Abdul Karim, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge”, dalam Charles Kuzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- , *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings*. Diterjemahkan dalam bahasa Indonesia *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, Bandung: Penerbit Mizan, 2002.
- Stark, Warner, “Sociology of Knowledge”, dalam Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: Mac Millan, 1986.
- Steenbrink, Karel A., *Perkembangan Teologi dalam Dunia Kristen Modern*, Yogyakarta: Suka Press, 1987.
- , *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Suka Press, 1988.
- , *Kitab Suci atau Kertas Toilet*, Yogyakarta: Suka Press, 1988.
- , *Pesantren, Madrasah, dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Stoddard, Lothrop, *Dunia Baru Islam*, terj. Aboebakar, Jakarta: tnp., 1966. Terjemahan dari buku *The New World of Islam*, London: tnp., 1921.
- Stone, Lawrence, “Posopography” dalam Felix Gilbert and Stephen Graubard (eds.), *Historical Studies Today*, New York: W.W. Norton and Company, 1972.
- Strauss, Claude Lévi, *Antropologie Structurale*, ttp.: tnp., 1958.

- , *Le Triangle Culinaire*, ttp.: tnp., 1965.
- Stromberg, Roland N., *European Intellectual History Since 1789*, New York: Meredith-Century, 1968.
- Suhartono, Suparian, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2005.
- Suisyanto, Moh. Abu Suhud, dan Waryono (eds.), *Model-model Kesejahteraan Sosial Islam: Perspektif Normatif Filosofis dan Praktis*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Supadjar, Damardjati, *Filsafat Ketubanan Menurut Alfred North Whitehead*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.
- , “Kepastian Istiqamah”, makalah ini disampaikan pada acara *Seminar Nasional Tarekat*, di Gedung Satria Nusantara, Sabtu, 26 Mei 2012.
- Suprayoga, Imam, “Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang”, dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Ansori (eds.) *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.
- , *Paradigma Pengembangan Keilmuan pada Perguruan Tinggi: Konsep Pendidikan Tinggi yang Dikembangkan UIN Malang*, Malang: UIN Malang Press, 2005.
- , *Pidato Rektor pada Acara Dies Natalis ke-IV Universitas Islam Negeri (UIN) Malang*, Sabtu 21 Juni 2008.
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, dan Teknik*, Bandung: Tarsito, 1985.
- Suryadilaga, M. Aalfatih, dan Fachruddin Faiz, *Profil Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta 1951-2004*, Yogyakarta: Suka Press, 2004.
- Suryakusuma, Julia I., “Pascamodernisme dan Feminisme: Les Liaisons Dangereuses”, dalam *Majalah Horison*, No. 2, Jakarta, 1994.

## Daftar Pustaka

- Susilo, Rachmad K. Dwi, *Integrasi Ilmu Sosial: Upaya Integrasi Ilmu Sosial Tiga Peradaban*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2005.
- Sutrisno, “Problem Dikotomi Ilmu Dalam Islam: Upaya Integrasi Ilmu di UIN Sunan Kalijaga”, *Laporan Penelitian Individual*, Yogyakarta: Lemlit, 2004.
- Suyuthi, Ahmad, “Perjumpaan Dengan Metode Studi Islam”, *General Review*, Program Doktor (S-3) Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2012.
- Syafi’i, Inu Kencana, *Teori Keseimbangan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2011.
- Syahid, Bakri, “IAIN Sunan Kalijaga dalam Arena Pembangunan Negara dan Bangsa Indonesia”, *al-Jami’ah*, No. 1, Tahun 1973.
- Syahrur, Muhammad, *Naḥwa Uṣūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ab: al-Waṣīyyah - al-Iṣṣ - al-Qanwāmab - at-Ta’addudīyyah - al-Libās*, Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000.
- Syamsuddin, Muh, *Prof. Dr. H.M. Rasjidi: Pemikiran dan Perjuangannya*, Yogyakarta: Aziziyah, 2004.
- Syamsuddin, Sahiron, *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūr und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung*, ttp.: Ergon Verlag, 2009.
- , *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulūm al-Qur’ān*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- , *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Syarifuddin, M. Anwar, “Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan al-Qur’an”, *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2, Desember 2004.
- Takwin, Bagus, *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar ke Pemikiran-pemikiran Timur*, Yogyakarta: Jalasutra, 2003.

- Tart, Charles (ed.), *Transpersonal Psychologies*, ttp.: Harper & Row, 1975.
- Taufiqurrochman, *Imam al-Jami'ah: Narasi Indah Perjalanan Hidup dan Pemikiran Prof. Dr. H. Imam Suprayogo*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Ternan, Oliver Mc., *Violence in God's Name: Religion in an Age of Conflict*, London: Darton, Longman and Todd Ltd., 2003.
- Thoha, Mahmud, *Paradigma Baru Ilmu Pengetahuan Sosial dan Humaniora: Dialog Antarperadaban Islam, Barat, dan Jawa*, Bandung: Teraju, 2004.
- Thoyyar, Husni, *Konsep Wahyu Memandu Ilmu: Paradigma Keilmuan dan Landasan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung*, Bandung: Gunung Djati Press, 2010.
- Tibi, Basam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam dan The New World Disorder*, London: University of California Press, 2002.
- Tim Penyusun Studi Kelayakan Pengembangan IAIN menjadi Universitas Negeri, *Laporan Hasil Studi Kelayakan Pengembangan IAIN menjadi Universitas Islam Negeri*, Jakarta: Depag RI, 31 Januari 1995.
- Tim, *Memadu Sains dan Agama: Menuju Universitas Islam Masa Depan*, Malang: UIN Malang Press, 2004.
- Tim, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan, Kalijaga*, Yogyakarta: Suka Press, 2004.
- Tim, K.H. *Imam Zarkasyi dari Gontor: Merintis Pesantren Modern* (Ponorogo: Gontor Press, 1996.
- Tim, *Perkembangan Psikologi Agama dan Pendidikan Islam di Indonesia: 70 Tahun Prof. Dr. Zakiyah Daradjat*, Jakarta: Logos, 1999.
- Titus, Harold, et al, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

## Daftar Pustaka

- Toffler, Alvin, *The Third Wave*, New York: William Morrow, 1980.
- , and Heidi Toffler, *Creating a New Civilization: The Politics of the Third Wave*, ttp.: Turner Publishing, 1995.
- Ünal, Ali, & Alphonse Williams (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, Fairfax, VA.: The Fountain, 2000.
- Vakili, Valla, “Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran” in, John Esposito and John O.Voll, (eds.) *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, 2001.
- Vertovec, Steven, “Religion and Diaspora”, dalam Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R. Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, Volume 2, Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- Viale, Riccardo, dan Beatrice Ghiglione, “The Triple Helix Model: A Tool for the Study of European Regional Socio-Economic Systems”, *The IPTS Report*, 29, 1998.
- Vlastos, Gregory, “Organic Categories in Whitehead’s Philosophy”, in *Journal of Philosophy* 34, 1937.
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religion*, New York: Columbia University Press, 1958.
- , *Sociology of Religion*, Chicago: tnp., 1994.
- Wansbrough, John, *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Ward, Keith, *The Case for Religion*, ttp.: Oxford Press, 2004.
- Wasim, Alef Theria, “Prospek Pengembangan Ilmu Perbandingan Agama di IAIN”, *al-Jami’ah*, No: 39, Tahun 1989.
- Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of al-Gazali*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1953.
- Webb, Jen, Tony Schirato and Geof Danaher, *Understanding Bourdieu*, London: SAGE Publication, 2002.

- Wegner, Judith Romney, "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts," *The American Journal of Legal History*, 1982.
- Wellek, Rene, *Theory of Literature*, ttp.: tnp., t.t.
- Whaling, Frank (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin: Mouton Publisher, 1983.
- Whitehead, Alfred N., *Science and the Modern World*, New York: The Macmillan Company, 1925.
- , *Adventures of Ideas*, New York: The New American Library, 1959.
- , *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1979.
- , *Religion in the Making*, Cambridge: Cambridge University Press, t.t.
- Widianarko, Budi, dkk., *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Wijaya, Aksin, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membicang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Gazali, Ibnu Rusyd, Thaba Husein, dan Mubammad Abed al-Jabiri*, Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012.
- Wilardjo, Liek, "Ilmu dan Agama di Perguruan Tinggi Dipadukan atau Dibincangkan", dalam *Diskusi Panel Integrasi Ilmu dan Agama di Perguruan Tinggi*, di ruang Promosi PPs IAIN (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 20 Desember 20003.
- Wilber, Ken, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*, New York: Random House, 1998.
- , *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, London: Shambala, 1998.
- Winardi, J., dan Nasuka, "Teori Sistem, Falsafah Sistem, Pendekatan Sistem dalam Ilmu-Ilmu Sosial", *Seri Kuliah Perdana PPs IAIN Sunan Gunung Djati*, Bandung: tnp., 2004.

## Daftar Pustaka

- Wiradi, Gunawan, “Etika Penulisan Ilmiah”, dalam *Diskusi Hak Cipta dalam Penerbitan*, 27 Mei 2003, dalam Rangka Pesta Buku Jakarta, 2003, 24 Mei s/d 1 Juni, diselenggarakan oleh IKAPI Cabang DKI-Jakarta, di Istora Gelora Bung Karno, Senayan, Jakarta.
- Wittgenstein, Ludwig, *The Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Woodhouse, Mark B., *A Preface to Philosophy*, Belmont, California: Wodsworth Publishing Company, 1984.
- Yafeh, H. Lazarus, “Philosophical Terms As A Criterion of Authenticity in the Writings of al-Gazali”, *Studia Islamica*, 25, 1966.
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Ilmu Hudūrī*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 1994.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid, “The Textuality of the Koran”, *Islam and Europe in Past and Present*, by W. R. Hugenkoltz and K. Van Vlietleugh (eds.), Wassenaar: NIAS, 1997.
- Zaini, Hisyam, “Pengantar Penerbit”, dalam *Rencana Program Kegiatan Perkuliahan Semester (RPKPS): Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum*, Yogyakarta: Unit Penjaminan Mutu UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Zais, Robert S., *Curriculum Principles and Foundations*, New Yrok: Harper & Row Publisher, 1976.
- Zarkasyi, Amal Fathullah, “K.H. Hamam Dja’far Yang Kukenal”, dalam *Kyai Hamam Jafar dan Pondok Pabelan: Kesaksian Santri, Kerabat dan Sahabat (Mengenang 70 Tahun Hamam Dja’far dan Ulang Tahun ke-43 Pondok Pabelan 28 Agustus 2008)*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2008.
- Az-Zarqa, Muhammad Anas, “Taḥqīq Islāmīyah ‘Ilm al-Iqtīṣād: al-Mafhūm wa al-Manhāj”, dalam *Toward Islamizations of Discipliners*, Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1989.



- Zulkarnain, Iskandar, dan Zarkasyi Abdussalam (ed.), *Pembidangan Ilmu Agama Islam pada Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Balai Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995.
- Zaini, Achmad, *Kyai Haji Abdul Wahid Hasyim: His Contribution to Muslim Educational Reform and Indonesian Nationalisme during the Twentieth Century*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Az-Zarqa, Anas, “Taḥqīq Islāmīyah ‘Ilm Iqtisād: al-Mafhūm wa al-Manhaj”, dalam *Towards Islamization of Disciplines*, Virginia: IIIT, 1989.

## BIODATA PENULIS



**Waryani Fajar Riyanto bin Warsito bin Harjo Suwarno bin Ilyas bin Ki Nantang Yuda**, lahir pada tanggal 23 Juni 1979 di Madiun, Jawa Timur. Saat ini penulis tinggal di: Dusun Donolayan, RT: 05, RW: 22; Desa Donoharjo; Kecamatan Ngaglik; Kabupaten Sleman; Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), Indonesia. Nama ayah adalah Alm. K.H. R. Ahmad Warsito dan nama ibu adalah Hj. Rr. Siti Sumarlik.

Istri penulis adalah seorang putri *genlis* ajengan Sukabumi (K.H. Amang Muhammad), yaitu Indah Mardatilla, S.Pd.I., M.S.I. Dua putri cantik yang selalu mendampingi disaat karya (buku) ini ditulis, yaitu: Najwa Munjiha dan Syarifatul Muna.

Setelah menyelesaikan pendidikan tingkat dasar, menengah, dan tingkat atas, sambil *nyantri* di Pondok Pesantren Darussalam Ngagel, di bawah asuhan K.H. Nabrowi Akhyar Faqih, pada tahun 1999, penulis hijrah ke Yogyakarta untuk melanjutkan studi S1 di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, sambil *nyantri* juga di Pondok Pesantern al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, di bawah asuhan K.H. Zainal 'Abidin Munawwir. Pada tahun 2003, setelah menamatkan pendidikan sarjana, penulis langsung masuk ke program pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga,

jurusan Hukum Keluarga. Pada tahun 2005, setelah menyelesaikan pendidikan tingkat magister, penulis langsung melanjutkan ke pendidikan jenjang doktoral di UIN Sunan Kalijaga, jurusan Tafsir. Pada tahun 2011, tepatnya pada hari Jum'at tanggal 28 Januari 2011 (28012011), jam 14.00-15.30 WIB, penulis berhasil mempertahankan disertasi doktor yang berjudul: *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik* dengan predikat **Cumlaude**. Saat ini penulis sebagai salah satu pengampu matakuliah Filsafat Ilmu dan Filsafat Hukum Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sedangkan di strata sarjana (S1), penulis mengampu matakuliah-matakuliah sebagai berikut: Biologi al-Qur'an, Matematika al-Qur'an, Kriptografi al-Qur'an, Fisika al-Qur'an, Kimia al-Qur'an, Komunikasi al-Qur'an, Tasawuf, Tauhid, Filsafat, Hukum Islam, Ushul Fiqih, Tafsir Sufi, dan lain-lain.

Pada tahun 2007, antara bulan Maret hingga Juni, penulis mengikuti program *sandwich* tafsir ke Mesir atas sponsor Kementerian Agama RI. Dalam program *sandwich* inilah penulis mendapatkan bimbingan dari beberapa guru besar, yaitu: Prof. Dr. H. Quraish Shihab M.A. (mantan Menteri Agama RI); Prof. Dr. Ḥassan Ḥanafī (Guru Besar Filsafat Cairo University); Prof. Dr. Jamāl Muṣṭafā 'Abdul Ḥāmid Najjār (Guru Besar Tafsir Universitas al-Azhar); Prof. Dr. 'Abdul Ḥay Farmawī (Guru Besar Tafsir Mauḍū'ī Universitas al-Azhar); Prof. Dr. Daūd (Guru Besar Bidang Bahasa Universitas Suez Canal Ismailia Mesir); Prof. Dr. Faṭimah Ismā'īl (Guru Besar Filsafat Islam al-Jāmi'ah 'Ain Sām Mesir); dan Prof. Dr. Ṣābur Saḥīn (Guru Besar Cairo University Mesir).

Di Mesir ini juga, penulis ter-*bai'at* menjadi murid aṭ-Ṭarīqah ad-Dusūqiyyah al-Muḥammadiyyah (simbolnya adalah bendera yang berwarna Kuning, Putih dan Hijau), di bawah asuhan wali mursyid agung, Syaikh Mukhtār 'Alī Muḥammad ad-Dusūqī ra. Syaikh Mukhtār ra sendiri adalah murid dari Syaikh Muḥammad 'Uṣmān 'Abduh al-Burhānī ra (Mursyid aṭ-Ṭarīqah al-Burhāmiyyah). Sejak ter-*ba'it* tarekat ini, peneliti mulai banyak menulis buku-buku tentang filsafat integralisme dan filsafat sufisme.

Buku *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah 1953-...* (**Buku Kedua**) ini adalah buku yang ke-95 dari 100 buku karya penulis (selama 6 tahun: 2008-2013). Berikut ini adalah judul buku-buku karya penulis (publikasi terbatas):

- 1) *Sang Pewaris Nabi*, 2) *Islam, Iman, dan Ihsan*, 3) *Biografi Tarekat*, 4) *Percik Cahaya: Kalam-Kalam Syaikh*, 5) *Terminologi Sufi*, 6) *Tasawuf Imajiner*, 7) *Tarekat: Madrasah Spiritual*, 8) *Revolusi Spiritual*, 9) *Isim Mufrad: Menyibak Alam Langit*, 10) *Ramadhan ala Sufi*, 11) *Islam: Dimensi-dimensi Esoteris*, 12) *Asal-Asul al-Qur'an*, 13) *Teologi Sufi*, 14) *Kosmologi Sufi*, 15) *Antropologi Sufi*, 16) *Estetika Sufi*, 17) *Etika Sufi*, 18) *Eskatologi Sufi*, 19) *Qalibun Quotient*, 20) *Ta'wil Sainifik*, 21) *Syatahat Sainifik*, 22) *Sufistik Sainifik*, 23) *Lailah al-Qadr*, 24) *Nuqtah: Asal-Usul Ketiadaan*, 24) *al-Qur'an Bergambar*, 25) *Integrasi Ilmu*, 26) *Uruj: Perspektif Tafsir Sufistik*, 27) *Teologi Cahaya: Nūr Muḥammad*, 28) *Zīker: Dengan Menyebut Nama Allāh*, 29) *Hijrah Spiritual*, 30) *Kerajaan Wali*, 31) *Haji Akbar*, 32) *Wali Mursyid*—buku penulis ini telah dikaji dalam skripsinya Saeful Amri tahun 2013 di Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dengan judul skripsi: *Kompetensi Kepribadian Guru Pendidikan Agama Islam Perspektif Tarekat Sufi: Telaah Buku Wali Mursyid Karya Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag—*, 33) *Asal-Usul Rub*, 34) *Sastra Sufi Kontemporer*, 35) *Syjarah: Asal Usul Alam Semesta*, 36) *Lailah*, 37) *Rajawali Sang Raja*, 38) *Cermin*, 39) *Puisi-puisi Mistik*, 40) *Astrologi Sufi*, 41) *Filsafat Mistik*, 42) *Tafsir Huruf*, 43) *Kekerabatan Spiritual*, 44) *Pendidikan Spiritual*, 45) *Komunikasi Dakwah Profetik*, 46) *Strukturalisme Integral, Integralisme Struktural*, 47) *Filsafat Transendental: Telaah Pemikiran Teori “Empat Perjalanan Intelektual” dalam Filsafat Wujūd Mullā Ṣadrā*, 48) *Filsafat Integral: Konfigurasi Triadik Pemikiran Integralisme Armahedi Mahzar, Integralisasi Kuntowijoyo dan Integrasi-Interkoneksi Amin Abdullah*, 49) *Emanasi Ilmu: Hierarki Ilmu Pengetahuan*.  
50) *Integrasi-Interkoneksi Ilmu: Perspektif Emanasi Wujūd*, 51) *Filsafat Ilmu: Perspektif Agama-agama Monoteis Jilid I*, 52) *Reintegrasi Ilmu: Perspektif al-Qur'an Jilid II*, 53) *Restorasi Paradigma Keilmuan Jilid III*, 54)

*Pohon Ilmu Pengetahuan*, 55) *Sistem Ilmu Integralistik Pro(f)etik (SIIP)*, 56) *Tafsir Komunikasi Islam (TKI): Perspektif al-Qur'an*, 57) *Antropolinguistik al-Qur'an: Sistem Kekeabatan*, 58) *Teori Sistem*, 59) *Filsafat Sistem*, 60) *Pendekatan Sistem Jilid 1*, 61) *Pendekatan Sistem Jilid 2*, 62) *Pendekatan Sistem*, 63) *Kriptografi al-Qur'an*, 64) *Filsafat Sistem Hukum Islam: Maqāṣid asy-Syari'ah ala Pancasila*, 65) *Naga-Ra Atlantis Purba*, 66) *Ilmu Kamanungsan*, 67) *Filsafat Kamanungsan: Sangkan Paraning Dumadi-Dumadining Sangkan Paran*, 68) *Komunikasi Sufistik*, 69) *Filsafat Ilmu: Dari Positivistik ke Integralistik*, 70) *Filsafat Ilmu Integral (FIT): Dari Atomistik ke Sistemik*, 71) *Sistem Kewarisan Islam*, 72) *Hyang (Revisi Pertama)*, 73) *Wayang 1*, 74) *Wayang 2*, 75) *Devaruci*, 76) *Antisisonimitas al-Qur'an*, 77) *Indonesia (Bukan Hanya) Negeri Saba'*, 78) *Tarekat: Prophetic Education in The Qur'an*, 79) *Keris Pundhung Madiun*, 80) *Genealogi Pemikiran Amin Abdullah: Integrasi-Interkoneksi*, 81) *al-Qur'an 1*, 82) *al-Qur'an 2*, 83) *SI:ETIQ: Sistem Epistemologi Tafsir Integral Qur'an*, 84) *Maqāṣid asy-Syari'ah Postmodernisme*, 85) *Filsafat Keluarga*, 86) *Maqāṣid asy-Syari'ah: Sebagai Sistem Filsafat Hukum Islam "Keluarga"*, 87) *Antropologi Hukum Islam*, 88) *Furūq Lughawiyah as-Sūfiyyah al-Qur'āniyyah*; 89) *Mazhab-mazhab Integralisme Ilmu*; 90) *Matematika al-Qur'an*; 91) *Furūq Lughawiyah fi al-Qarābah*; 92) *Masa Depan Perguruan Tinggi Islam (PTAI): Dari Civil Society ke Academic Society*; 93) *Strategi Ke-buddha-yaan Tarekat*; 94) *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-....) (Buku Pertama)*, **95) Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-...) (Buku Kedua)**, 96) *Interkoneksitas Ilmu (Int-I)*, 97) *Integrasi-Interkoneksi: Studi Ilmu Psikologi*, 98) *Studi Islam Integratif*, 99) *Epistemologi Hukum Islam Global*, dan 100) *Mazhab Sunan Kalijaga*.

Donolayan, 23 Juni 2013

Penulis

**Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag.**

[HP: 085 642 160 493]