

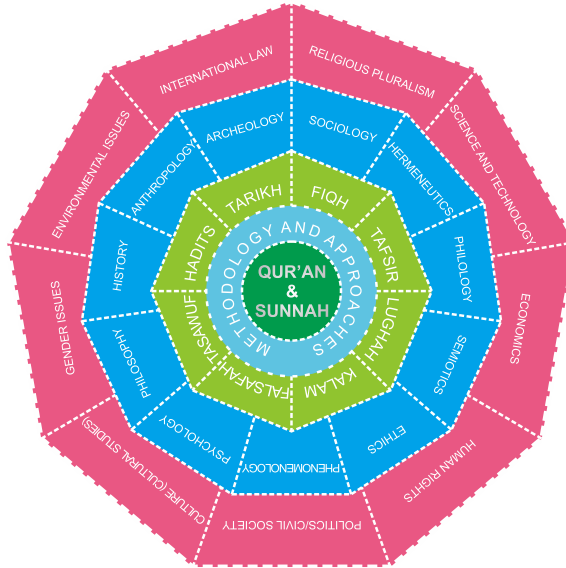
**MODUL DAN BAHAN PELATIHAN
PENELITIAN INTEGRASI-INTERKONEKSI ILMU
(Tesis dan Disertasi)**

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang diatur dan diubah dari Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000, 00 (seratus juta rupiah).
 - (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000, 00 (lima ratus juta rupiah).
 - (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000. 000, 00 (satu miliar rupiah).
 - (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000, 00 (empat miliar rupiah).
-

MODUL DAN BAHAN PELATIHAN
PENELITIAN
INTEGRASI-INTERKONEKSI ILMU
(Tesis dan Disertasi)



Kata Pengantar:
M. Amin Abdullah
Akh. Minhaji

Waryani Fajar Riyanto



Pusat Inovasi dan Bisnis (PIB)
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI)
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2021

**MODUL DAN BAHAN PELATIHAN
PENELITIAN INTEGRASI-INTERKONEKSI ILMU
(Tesis dan Disertasi)**

Penulis:

Waryani Fajar Riyanto

Kata Pengantar:

**M. Amin Abdullah
Akh. Minhaji**

Editor:

**Munawar Ahmad
Robby Habiba Abror**

Cover & Tata Letak:

Bang Joedin

Cetakan Pertama: Mei 2021

16x24 cm; xlv+590 hlm.

Penerbit:

Suka Press

Pusat Inovasi dan Bisnis (PIB)

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI)

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

ISBN: 978-623-7816-32-4

KATA PENGANTAR M. AMIN ABDULLAH (Agama, Sains dan Covid-19)

Masalah pandemi *Covid-19* harus diselesaikan dengan cara kolaborasi atau integrasi antar berbagai disiplin ilmu, termasuk ilmu agama. **Integrasi-interkoneksi** antara agama dan ilmu dapat dicapai dengan tiga syarat. Pertama, hubungan keduanya harus saling menembus (*semipermeable*), saling merebes dan saling berkomunikasi. Disiplin ilmu apapun tidak boleh menutup diri dengan disiplin keilmuan yang lain. Kedua, untuk meredakan hubungan ketegangan antara subjektifitas agama dan objektifitas ilmu, maka diperlukan cara berpikir intersubjektif (*intersubjective testability*). Ketiga, ilmuwan dan agamawan perlu berpikir kreatif-imajinatif (*creative imagination*) dalam menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan.

Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi Ilmu: Tesis dan Disertasi ini merupakan pedoman cara berjalan ke ranah desain penelitian, atas dua jalan yang telah dibangun, yaitu melanjutkan gagasan **Integrasi-Interkoneksi Keilmuan (I-kon Ilmu)** Tahun 2006 sebagai jalan pertama dan **Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin (MIT)** Tahun 2020 sebagai jalan kedua. Pendekatan **Integrasi-Interkoneksi Keilmuan** selaras dengan

salah satu bunyi diktum dalam Keputusan Presiden Tentang Perubahan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN), yaitu dalam rangka **proses integrasi antara bidang ilmu agama Islam dengan bidang ilmu umum**. Pendekatan MIT juga sejalan dengan **Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2012 Tentang Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI)** untuk level Master dan Doktor dijenjang 7-9. Salah satu kualifikasi jenjang Master adalah mampu memecahkan permasalahan **agama, humaniora, sosial, alam, formal dan terapan** di dalam bidang keilmuannya melalui **pendekatan inter** atau **multidisipliner**. Adapun salah satu kualifikasi jenjang Doktor adalah mampu memecahkan permasalahan **agama, humaniora, sosial, alam, formal dan terapan** di dalam bidang keilmuannya melalui **pendekatan inter, multi dan transdisipliner**. Berdasarkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2012 Tentang Pendidikan Tinggi Pasal 10 ayat (2), ada Enam Rumpun Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, yaitu: **a. rumpun ilmu agama; b. rumpun ilmu humaniora; c. rumpun ilmu sosial; d. rumpun ilmu alam; e. rumpun ilmu formal; dan f. rumpun ilmu terapan**.

Sebagai pedoman, buku ini akan melatih dan menuntun para peneliti (*researchers*) dalam mendesain proposal penelitiannya dengan pendekatan integrasi-interkoneksi, khususnya untuk Penelitian **Tesis (Master) dan Disertasi (Doktor)** di **Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) seluruh Indonesia (STAIN/S, IAIN, UIN dan UIII)** untuk menjadi *World Class Research University (WCRU)*. Buku ini mendapatkan momentumnya dengan peluncuran **Program 5000 Doktor Tahun 2015-2019** (sebagai pedoman untuk mengevaluasi penyusunan disertasi dengan pendekatan integrasi-interkoneksi ilmu) oleh Presiden Republik Indonesia Joko Widodo tanggal 19 Desember 2014 yang pernah dicanangkan oleh Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama

RI dan Direktorat PTKI Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI yang telah menerbitkan **Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di PTKI (2019)** serta Dirjen Pendis menerbitkan Keputusan Tentang **Petunjuk Teknis Rumah Moderasi Beragama (2021)**.

Selain untuk kepentingan penelitian dan akademik, integrasi-interkoneksi ilmu adalah prasyarat mewujudkan sikap keberagamaan yang intersubjektif. Sikap keberagamaan intersubjektif adalah prasyarat melahirkan sikap moderat dalam beragama. Dengan moderasi terwujudlah toleransi. Jadi, runtutan nalarnya adalah dari **integrasi-interkoneksi ilmu** terwujud sikap **intersubjektifikasi**, melahirkan berpikir **moderasi**, dan akhirnya terwujud **toleransi**. Di sisi lain, dalam perspektif kesadaran sejarah umat Islam, kita telah mengalami lima perkembangan sejarah: **mitos, ideologi, ilmu, integrasi ilmu** dan **pandemi**. Dari ilmu ke ideologi melahirkan gerak **subjektifikasi (islamisasi ilmu)**. Sebaliknya, dari ideologi ke ilmu melahirkan gerak **objektifikasi (ilmuisasi Islam)**. Langkah berikutnya dari ilmu ke integrasi ilmu melahirkan gerak **intersubjektifikasi (integrasi interkoneksi keilmuan)**. Kini, umat Islam sedang melangkah dari era integrasi ke pandemi (Covid-19), inilah yang disebut gerak **interobjektifikasi (teknologisasi, digitalisasi dan spiritualisasi)**. Buku ini memberikan pedoman penelitian berbagai jenis pergeseran gerak keilmuan tersebut, khususnya integrasi-interkoneksi. Insyaallah buku ini bermanfaat. Amin Ya Karim.

Cupuwatu, 2 Mei 2021

KATA PENGANTAR AKH. MINHAJI (Menuju Perguruan Tinggi Riset Kelas Dunia)

Pendidikan-pengajaran, pengabdian masyarakat dan penelitian (*research*) merupakan ciri kunci dan tugas pokok (*core business*) dari sebuah perguruan tinggi. Penyiapan lahirnya calon-calon ilmuwan dengan bekal kemampuan penelitian yang memadai merupakan tujuan lain yang perlu diperhatikan. Sejalan dengan itu, visi, misi, tujuan, dan sasaran yang baik dan indah tidak akan cukup menopang kehadiran, eksistensi, dan keberhasilan sebuah perguruan tinggi tanpa dukungan karya-karya obyektif dan realistis melalui intensitas penelitian yang signifikan. Keberhasilan perguruan tinggi dalam hal penelitian, akan menarik perhatian para calon mahasiswa berkualitas sekaligus meningkatkan posisi dan peran perguruan tinggi tersebut melampaui batas dan tanggungjawab konvensionalnya terutama dalam kegiatan-kegiatan sosial dan ekonomi. Dengan kata lain, penelitian akan mendorong peran positif sebuah perguruan tinggi di tengah-tengah masyarakat secara keseluruhan. Berdasarkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2012 Tentang Pendidikan Tinggi, di antara tujuan Pendidikan Tinggi adalah dihasilkannya ilmu pengetahuan dan teknologi **melalui penelitian** yang

memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora agar bermanfaat bagi kemajuan bangsa, serta kemajuan peradaban dan kesejahteraan umat manusia; dan terwujudnya pengabdian kepada masyarakat berbasis penalaran dan **karya penelitian** yang bermanfaat dalam memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa.¹

Jenis penelitian di Perguruan Tinggi tentunya adalah penelitian ilmiah (*scientific research*), bukan seperti teks pidato atau ceramah. Penelitian ilmiah merupakan sarana yang dipergunakan oleh manusia untuk memperkuat, membina dan mengembangkan ilmu pengetahuan, yakni pengetahuan yang tersusun secara sistematis dengan penggunaan kekuatan pemikiran dan pengetahuan yang senantiasa dapat diperiksa dan ditelaah secara kritis, akan berkembang terus atas dasar penelitian-penelitian yang dilakukan oleh pengasuh-pengasuhnya. Hal ini penting agar manusia semakin mengetahui dan semakin mendalami hal-hal yang diteliti dan yang dikaji.² Sebagian yang lain memaknai penelitian sebagai suatu investigasi yang dilakukan secara cermat, tekun, dan maksimal terhadap satu obyek dalam rangka kemajuan pengetahuan umat manusia.³ Dijelaskan pula bahwa pengetahuan ilmiah merupakan analisa sistematis dan akurat terhadap data empirik dalam rangka mendapatkan hubungan-hubungan kausalitas antar fenomena. Tujuan utama kerja ilmiah adalah suatu upaya agar mampu memprediksi peristiwa-peristiwa mendatang berdasarkan informasi masa lalu.⁴ Di sisi lain, penelitian bukanlah dunia tersendiri yang terpisah dari aspek-aspek kehidupan lainnya. Ia amat di-

¹ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2012 Tentang Pendidikan Tinggi Pasal 5 (c dan d).

² Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1986), hlm. 3.

³ H.L. Manheim, *Sociological Research: Philosophy and Methods* (Illinois: The Dorsey Press, 1977), hlm. 18.

⁴ James A. Black and D.J., Champion, *Methods and Issues in Sociological Research* (New York: John Wiley & Sons, 1976), hlm. 24.

pengaruhi oleh peristiwa-peristiwa penting di sekitarnya.

Sudah sering diungkapkan bahwa tradisi penelitian di Indonesia tergolong ketinggalan dibandingkan negara-negara lain. Tidak perlu dibandingkan dengan penelitian di dunia Barat, dengan negara tetangga di Asia Tenggara-pun, Indonesia tergolong amat ketinggalan. Dalam APBN, dana penelitian hanya berkisar 0,3%. Karena itu, wajar jika Indonesia seringkali menjadi “objek” dalam percaturan ilmu pengetahuan global. Diakui bahwa adanya jarak antara kegiatan yang bersifat teoritis dan empiris tidak monopoli studi dan penelitian tentang Islam dan masyarakat Islam. Sudah lama kita diingatkan oleh Barney G. Glaser dan Anselm L. Strauss ketika mengatakan:

The poin is noted only to emphasize our conviction that neither of these traditions [Columbia—theory and methodology, Chicago—down-to-earth qualitative research] has been successful at closing the embarrassing gap between theory and empirical research. The gap is as wide today as it was in 1941, when Blumer commented to it, and in 1949, when Merton optimistically suggested a solution.⁵

Ada hal menarik untuk dikemukakan di sini. Pada sekitar akhir tahun 1970-an atau awal 1980-an, terdapat semacam fenomena menarik di kalangan sarjana Muslim Indonesia (mungkin umat Islam seluruh dunia). Pada waktu itu para sarjana ilmu sosial dan budaya tertarik untuk membidik agama sebagai obyek penelitian, walau semula mereka ragu karena adanya asumsi bahwa orang bisa meneliti agama jika yang bersangkutan mendalam pengetahuannya tentang agama. Pada waktu yang sama, sejumlah sarjana bidang agama tertarik untuk mempelajari bahkan menguasai ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang diyakini dapat membantu memahami ajaran agama. Kecenderung ini semakin menguat pada tahun 1990-an, apalagi

⁵ Barney G. Glaser and Anselm L. Straus, “Pengantar” terhadap *The Discovery of Grounded Research: Strategies for Qualitative Research* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1967), hlm. vii.

tahun-tahun setelah itu hingga saat ini, dan sejak tahun 1960-an kecenderungan ini telah digambarkan secara baik oleh A. Mukti Ali.⁶

Seperti dimaklumi bersama, ilmu sosial-budaya cenderung bersifat *empirical-inductive* sedangkan ilmu agama cenderung *normative-deductive*. Dengan ciri ajaran agama demikian, maka wajar jika kajian dan penelitian agama dikritik terlalu abstrak dan tidak membumi (*down to earth*). Dalam bahasa hukum, penelitiannya lebih bersifat *des-sollen* dan hampir-hampir tidak bersifat *des-sein*. Dengan kata lain, penelitian yang dilakukan lebih berorientasi *what should be* dan bukan *what it is*, juga *an ought world* dan bukan *an is world*, atau seringkali pula dikenal dengan penelitian yang terjebak pada *salvation history*.⁷ Semakin hari semakin disadari bahwa penelitian tentang Islam dan umat Islam yang ideal adalah mampu mengkombinasikan dua model: *normative-deductive* dengan *empirical-inductive*, yang didukung pengetahuan ilmu sosial dan humaniora yang memadai. Guna mendukung upaya kombinasi dua model tersebut, dorongan terhadap model kedua semakin kuat sekaligus sebagai kritik terhadap penelitian yang selama ini lebih cenderung pada model pertama (normatif-teologis-deduktif).⁸

⁶ A. Mukti Ali, "Penelitian Agama di Indonesia", dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hlm. 20-30; A. Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam," dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (eds.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: P.T. Tiara Wacana Yogya, 1989), hlm. 41-57; A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: P.T. Bulan Bintang, 1991), terutama Bab II dan III, 23-107; Mulyadi Kartanegara, "Membangun Kerangka Ilmu: Perspektif Filosofis", hlm. 245-271.

⁷ John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977); John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978). Analisa terhadap pemikiran John Wansbrough antara lain bisa dibaca dalam *Jurnal Method & Theory in the Study of Religion* Vol. 9-1 (1997), yang secara khusus membahas "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam."

⁸ Paling tidak ada dua pengalaman yang bisa dikemukakan di sini, terutama ketika saya menjadi narasumber dalam kegiatan penelitian, baik

Tidak berhenti di situ. Belakangan ini semakin kuat adanya kecenderungan untuk tidak berhenti pada pentingnya ilmu sosial dan humaniora tetapi juga ilmu kealaman dalam rangka menunjang studi dan penelitian Islam dan umat Islam. Karya-karya Nata Atmaja,⁹ Maurice Bucaille,¹⁰ dan juga Muhammad Shahrur¹¹ menunjukkan ke arah itu. Dengan demikian, studi dan penelitian Islam dan umat Islam (atau agama pada umumnya) tidak bisa lagi dipisahkan dengan kategorisasi ilmu yang secara internasional diakui: ilmu sosial, ilmu budaya, dan ilmu kealaman. Di sini bisa dipahami pentingnya kaji ulang terhadap Pembidangan Ilmu Agama Islam yang selama ini dijadikan pegangan di lingkungan PTKI yang terbagi ke dalam delapan kelompok (KMA Nomor 110 tahun 1982). Di antara pemikiran yang berkembang dalam forum-forum kaji ulang tersebut adalah kecenderungan untuk mengklasifikasikan Ilmu Agama Islam ke dalam empat bidang: ilmu sumber, ilmu sosial, ilmu budaya, dan

pada saat penulisan Proposal maupun ketika laporan Hasil Penelitian. Contoh pertama usulan penelitian tentang perilaku khatib ketika menyampaikan khutbahnya. Pertanyaan yang diajukan adalah “mengapa para khatib yang dikenal sebagai ahli agama tersebut ketika menyampaikan hadis tidak disertai dengan analisa status hadis dan juga sumber rujukannya. Ternyata, sejak penulisan Proposal hingga Laporan Penelitian hanya berisi tentang keharusankeharusan seorang khatib agar menyampaikan kedudukan dan status hadis dan juga sumber rujukannya. Laporan Penelitian merupakan hasil berdasarkan pemahaman peneliti berdasarkan ajaran-ajaran Islam tetapi sama sekali tidak didasarkan pada hasil empiris, misalnya, wawancara secara mendalam pada sejumlah khatib yang sedang diteliti. Contoh kedua adalah penelitian tentang Fatwa MUI. Walaupun dalam Proposalnya dikatakan sebagai penelitian lapangan, namun hasilnya menunjukkan hanya wawancara dengan satu orang (dan itupun hanya satu kali), selebihnya berisi pengetahuan-pengetahuan normatif yang dimiliki peneliti yang tidak berasal dari hasil kerja lapangan.

⁹ Baca karyanya yang berjudul *al-Furqon* dan juga karya-karyanya yang lain.

¹⁰ Bucaille, *La Bible, le Coran et la Science*, juga *The Bible, The Qur'an and Science*; Bucaille, *The Qur'an and Modern Science*.

¹¹ Baca antara lain Muhammad Syahrur, *al-Kitab wal-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990); Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah lil-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahali, 2000).

ilmu alam. Keempat-empatnya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Dalam konteks pemikiran tersebut di atas kehadiran PTKI dalam bentuk Universitas Islam Negeri (UIN) bisa dipahami. Institusi baru ini diharapkan mampu memadukan ilmu agama dan ilmu-ilmu lain sekaligus menghapus, paling tidak mengeliminir, kecenderungan dikhotomi dan sekularisasi ilmu yang berkembang selama ini. UIN Sunan Kalijaga hadir dengan sosoknya *integrated and interconnected approach* melalui *hadharah al-nash, hadharah al-'ilm* dan *hadharah al-falsafah*. Pola ini perlu didukung pula oleh pemahaman dan praktik yang baik dari relasi dan dialektika *al-quwwah al-ma'rifiyyah (epistemic authority)*, *al-turath wat-taqlid (continuity)* dan *al-ijtihad wat-tajdid (change)* melalui *al-muhafadhah al-qadim al-shalih wal-ahdu bil jadid al-ashlah*.¹² Secara lebih operasional, UIN Sunan Kalijaga melahirkan apa yang dikenal dengan *Fundamental Structure of Islamic Knowledge (Kerangka Dasar Keilmuan Islam)*, yang kemudian diterjemahkan lebih lanjut kedalam Sembilan Prinsip Dasar Pengembangan Akademik UIN. Prinsip-prinsip ini kemudian diterjemahkan ke dalam visi, misi, tujuan, dan sasaran UIN. Sebagai tindak-lanjut, kurikulum, silabi, *course design*, dan segala yang terkait dengan proses mengajar dan belajar (PMB) harus mengacu pada dan melandaskan diri atas kerangka-kerangka fundamental tersebut. Dalam rangka pengembangan konsep keilmuan ini maka perlu didukung oleh penelitian yang dilakukan secara terus-menerus.

Untuk menuju ke arah penelitian yang ideal (kombinasi *normative-deductive* dengan *empirical-inductive*) diperlukan sejumlah tradisi yang perlu dikembangkan di PTKI-PTKI seluruh Indonesia. Antara lain dengan membangun tradisi penelitian di

¹² Akh. Minhaji, "Pengantar: Otoritas, Kontinuitas dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul al-Fiqh", dalam Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. v-xiv.

kalangan civitas akademika. Hal ini bisa berjalan dengan baik jika tradisi ini dibangun sedini mungkin, yakni sejak mahasiswa. Jadi keberhasilan sebuah perguruan tinggi tersebut antara lain ditandai oleh kemampuan melahirkan alumni yang mempunyai kemampuan memadai dalam bidang penelitian. Salah satu tujuan pokok perguruan tinggi adalah: ***“scientific research and the training of new scientists.”***

Ada problem lain yang tidak kalah seriusnya, terutama terkait dengan penelitian tentang Islam dan umat Islam di lingkungan PTKI. Ini terlihat antara lain pada ketidakmampuan sebagian peneliti untuk membedakan secara tegas antara keyakinan keagamaan yang cenderung *normative-deductive* dengan kebenaran ilmiah yang cenderung *empirical-inductive*. Mereka seringkali lupa bahwa kerja ilmu bukan untuk mengkonversi seseorang dari satu agama (paham) ke agama (paham) yang lain dan bukan pula untuk menentukan dan menilai apakah sesuatu itu benar atau salah, baik atau tidak, dan pantas atau tidak melainkan untuk menjelaskan hubungan kausalitas berdasarkan data yang yang tersedia.¹³ Sejalan dengan ini, keterlibatan diri (bias) seorang individu dan juga organisasi sosial keagamaan yang dianut dalam aktivitas penelitian ikut memperparah kualitas hasil penelitian di kalangan PTKI.¹⁴ Diakui pula bahwa ketertinggalan dunia *Research and Development (R & D)* di Indonesia disebabkan, antara lain, oleh terbatasnya peneliti yang berkualifikasi doktor. Seperti telah disinggung sebelumnya, hingga kini jumlah doktor di Indonesia masih tergolong amat sedikit dibandingkan negara lain.¹⁵

Seperti disinggung sebelumnya, Brian Yulianto mengungkapkan data menarik tentang kualitas hasil penelitian para peneliti Indonesia. Dibandingkan dengan hasil para peneliti Negara Asia Tenggara lainnya, Indonesia cukup tertinggal. “Pada

¹³ Goode and Hatt, *Social Research*, hlm. 18.

¹⁴ *Ibid*, hlm. 21.

¹⁵ Hasan M. Noer, *Perta*, Vol. IV, No. 2.

tahun 2004, misalnya, hanya 522 kertas kerja ilmiah karya peneliti Indonesia yang termuat dalam jurnal internasional. Itu hanya sepertiga dari jumlah kertas kerja ilmiah asal Malaysia (1.438). Di lingkungan Asean, Indonesia hanya lebih baik daripada Filipina dan Brunei Darussalam.”¹⁶

Dengan kondisi seperti tersebut di atas, dapat dibayangkan bagaimana dunia *R & D* di perguruan tinggi Indonesia, termasuk di PTKI negeri maupun swasta. Pada dasarnya, upaya untuk meningkatkan *R & D* dapat dilihat dari tiga aspek. Pertama, jumlah hasil penelitian dan wilayah yang digeluti. Selama ini, *R & D* di PTKI cenderung terbatas, itupun seringkali berkutat pada persoalan untuk kenaikan pangkat semata.¹⁷ **Kalaupun agak serius, itu hanya penelitian tesis atau disertasi doktoral.** Kedua, penerbitan jurnal ilmiah yang menjadi cermin perkembangan ilmu pengetahuan di kampus. Dalam hal ini, PTKI memang masih merangkak maju untuk terus meningkatkan mutu publikasinya. Ada tiga jurnal Indonesia yang diperhitungkan dan dipandang berkualitas, yaitu *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* (UIN Sunan Kalijaga), *Studia Islamika* (UIN Syarif Hidayatullah) dan *Jurnal Indonesian Islam* (UIN Sunan Ampel-Surabaya). Ketiga, frekuensi kegiatan ilmiah berupa seminar, lokakarya, *workshop*, diskusi ilmiah yang dilakukan. Sejauh ini, kegiatan tersebut sebagian besar cenderung bersifat ritual semata, tanpa “menggema” sedikitpun. Karena itu wajar jika kegiatan ilmiah di lingkungan sejumlah PTKI (atau perguruan tinggi pada umumnya) masih bersifat lokal dan sebagiannya cenderung tanpa arah yang jelas, baik dari segi akademik maupun profesional. Barangkali kita tidak terlalu terkejut ketika

¹⁶ *Kompas* (3 Mei 2006), 40.

¹⁷ Karena perguruan tinggi belum mampu secara maksimal membangun tradisi menulis bagi para alumninya, maka ketika mereka bekerja, misalnya sebagai guru, menulis karya ilmiah menjadi momok tersendiri dan mereka masih perlu dibimbing ke arah itu. Suciati Sudarisman, “Karya Tulis Ilmiah (KTI) Kiat Cepat untuk Naik Pangkat,” *Kedaulatan Rakyat* (16 Juli 2008), hlm. 12.

dikatakan bahwa "kondisi dunia akademik di Indonesia memang tidak cukup kondusif untuk melahirkan karya-karya ilmiah berbobot yang diangkat dari penelitian serius berkelanjutan."¹⁸ Belum lagi kelemahan-kelemahan penelitian pada umumnya yang pada tahun 1970-an telah dikritik oleh H.M. Smith dengan mengatakan:

"Several recent surveys...have criticized current research as being characterized by: 1. lack of conceptual clarity and theoretical precision, 2. inattention to problems of reliability and validity, 3. the failure to consider alternative interpretation of data, 4. disproportionate attention to psychological variables at the expense of social structural variables, 5. problems defined on the basis of interested assumption and selected for political reasons."¹⁹

Perhatian juga perlu diarahkan kepada para peneliti yang secara fungsional berstatus sebagai tenaga pengajar, yang hingga batas-batas tertentu berbeda dengan mereka yang secara fungsional berstatus sebagai peneliti. Secara ideal, seorang pengajar di perguruan tinggi harus berkualifikasi Doktor. Dengan kualifikasi ini, maka seorang tenaga pengajar mempunyai bekal dan tradisi meneliti yang cukup karena telah melakukan penelitian secara sungguh-sungguh baik selama mereka mengikuti pendidikan maupun ketika **menyelesaikan tugas akhir berupa Tesis atau Disertasi**. Bekal dan tradisi penelitian amat bermanfaat ketika kembali ke kampus menjalani tugas sebagai tenaga pengajar dengan mengampu satu mata kuliah tertentu. Artinya, agar materi kuliah yang disajikan di depan anak didik selalu *up to date*, maka seorang tenaga pengajar harus secara aktif melakukan penelitian. Dengan demikian, penelitian

¹⁸ Budiawan, "Dunia Akademik dan Publikasi Ilmiah," *Kompas* (2 Oktober 2006).

¹⁹ H.M. Smith, *Strategies of Social Research: The Methodological Imagination* (New Jersey: Prentice-Hall, 1975), hlm. xvii-xviii; Akh. Minhaji, *Strategies of Social Research: The Methodological Imagination in Islamic Studies* (Yogyakarta: Suka Press, 2009).

akan mendorong pengembangan kualitas pembelajaran dan peningkatan ilmu serta kompetensi mengajar para tenaga pengajar. Penelitian ini juga diperlukan guna pengembangan ilmu yang ditekuninya sekaligus mendukung kompetensi mata kuliah dan juga kompetensi Program Studi. Hal demikian pada gilirannya mendorong lahirnya alumni yang berani mengambil resiko, kreatif, dan peka pasar, satu kualitas yang semakin hari semakin tidak terlihat dari sebagian besar para alumni perguruan tinggi. Dalam konteks ini maka bisa dipahami bahwa di perguruan tinggi Barat ada yang dikenal dengan *Sabbatical-leave* yang dilakukan secara berkala oleh seorang tenaga pengajar. *Sabbatical-leave* adalah satu kesempatan yang diberikan oleh perguruan tinggi kepada seorang tenaga pengajar untuk tidak mengajar dalam waktu tertentu guna melakukan penelitian. Dan penelitian yang dilakukan secara umum selalu terkait dengan dan untuk pengembangan materi ilmu yang ditekuni. Seorang tenaga pengajar yang selalu melakukan penelitian akan mempunyai wawasan dan cakrawala yang semakin luas, yang pada gilirannya sangat berguna bagi para anak didiknya. Di sini tujuan utama dan makna yang sebenarnya dari kebutuhan *cum* (unsur B, unsur penelitian) bagi seorang tenaga pengajar pada saat akan mengajukan kenaikan pangkat ke jenjang berikutnya.

Menyadari sejumlah kelemahan dunia penelitian tersebut, maka kehadiran lembaga pengkajian alternatif sangat dibutuhkan di PTKI. Lembaga ini harus mampu mengantisipasi berbagai persoalan dalam upaya peningkatan dunia *R & D*. Jika dicermati secara mendalam, ada beberapa faktor kunci yang menyebabkan sebuah institusi penelitian berhasil;

Pertama, adanya komitmen kuat dari para peneliti yang terlibat di dalamnya. Komitmen ini tidak hanya ditunjukkan dengan pergi dan pulang dari kantor, namun dengan cara menawarkan dan menjual produk-produknya ke luar agar ada yang mau “membeli.” Di samping itu, para sarjana dan peneliti muda pun perlu dilibatkan dalam lembaga ini. Mereka

mempunyai semangat meneliti yang amat tinggi ditopang pengetahuan yang memadai. Mereka secara bahu-membahu membuat proposal yang diajukan ke funding internasional, agar mau mendanai kegiatan yang diajukan. Dalam hal ini, komitmen diwujudkan dengan kerja keras, bukan untuk mengejar cum atau jabatan, bukan sekedar mengejar jeneng (materi) tapi lebih berorientasi pada jeneng (kerja dan prestasi).

Kedua, lembaga penelitian yang berhasil itu memang sering berkuat pada isu-isu kontemporer yang dibutuhkan oleh masyarakat. Sehingga isu-isu penelitian lembaga penelitian tersebut memang isu kekinian seperti *civil society*, *civic education*, gender, hak asasi manusia, fenomena gerakan sosial-keagamaan dan studi kawasan. Karena itu, dana yang diperoleh pun sangat mudah, sebab isu-isu tersebut memang sangat “laris” di kalangan donatur internasional, seperti *The Asia Foundation*, *The Ford Foundation*, atau lainnya.

Ketiga, lembaga penelitian tersebut tidak pernah canggung merekrut kelompok muda dan “diupayakan” agar studi S-2 dan S-3, baik di dalam maupun di luar negeri. Sebab, yang paling bersemangat dalam dunia penelitian saat ini adalah kelompok muda. Harus diakui, kultur penelitian yang demikian banyak dipengaruhi oleh para peneliti muda. Dengan pengalaman demikian, para peneliti yang terlibat di dalamnya siap dan tidak sulit menempuh studi lanjut berupa S-2 maupun S-3. Sebab para peneliti tersebut dibekali dengan teori dan praktik langsung di lapangan.

Terakhir, penguasaan bahasa asing dan kemampuan menggunakan komputer menjadi ciri lain dari setiap individu di lembaga penelitian yang berkualitas. Melalui bahasa asing dan komputer, mereka mampu menyerap informasi dari berbagai sumber baik nasional maupun internasional. Dengan informasi tersebut, mereka memahami hal-hal yang berkembang dalam dunia penelitian dan juga mengenal isu sentral yang berkembang di tengah-tengah masyarakat global. Langkah selanjutnya,

mereka mengkomunikasikan ide dan hasil penelitiannya ke dunia luar secara nasional dan juga internasional. Melalui upaya-upaya demikian, dunia luar mengetahui, mengakui, bahkan memperhitungkan eksistensi dan keberadaan mereka. Sebegitu pentingnya bahasa asing, maka menurut seorang ahli pendidikan, J. Drost, tidak cukup hanya satu. Ia menegaskan: "Inilah syarat bagi kita orang yang berbudaya: menguasai dua bahasa asing."²⁰

Itulah sedikit gambaran mengenai lembaga penelitian yang tergolong berhasil. Tampaknya, lembaga penelitian di PTKI pada umumnya bisa melakukan hal-hal yang menjadi tuntutan sebuah lembaga penelitian yang berhasil tersebut. Namun perlu dipikirkan secara sungguh-sungguh tentang bagaimana menjadikan lembaga penelitian pada masing-masing PTKI dikenal di tingkat nasional bahkan internasional. Jangan sampai para peneliti di dalamnya hanya menjadi jago kandang. Lebih memprihatinkan lagi jika di kandang sendiri mereka tidak dikenal dan tidak diakui kemampuannya sebagai peneliti. Jangan sampai orang mengatakan: "para peneliti di PTKI itu bisa melakukan apa saja kecuali bidang yang ditekuni, yakni penelitian."

Untuk menopang karya maksimal institusi penelitian, maka ada beberapa hal lain (disamping yang telah disebutkan di atas) yang perlu dicermati bersama, terutama terkait dengan tugas dan fungsi dari sebuah institusi penelitian: koordinasi penelitian (*research coordination*), sosialisasi hasil penelitian (*socialization*), pelatihan (*training*), penerbitan (*publication*), jaringan (*networking*), pembangunan *image* (*image building*) dan komitmen moral (*moral commitment*).

Research coordination menjadi hal penting diperhatikan oleh sebuah lembaga penelitian. Pengalaman di sejumlah PTKI menunjukkan bahwa kegiatan penelitian seringkali berjalan sendiri-sendiri. Apa yang dilakukan pada masing-masing

²⁰ J. Drost, "Humaniora," *Kompas* (10 Oktober 2002), hlm. 4.

fakultas atau unit, misalnya, seringkali tumpang tindih dengan penelitian yang dilakukan di tingkat pusat (universitas, institut, atau lainnya). Ini sekaligus merefleksikan bahwa Perguruan Tinggi tersebut tidak mempunyai agenda terpadu tentang arah penelitian yang dilakukan. Penelitian yang dilakukan lebih berorientasi pada KUM dan *jenang* tanpa memperhatikan *jeneng*. Karena itu, bukan suatu hal yang aneh jika terjadi duplikasi dan tumpang tindih bahkan plagiasi dari sejumlah hasil penelitian yang dilakukan.

Socialization merupakan langkah lanjut yang diharapkan dari hasil sebuah penelitian. Sosialisasi bisa dilakukan dengan berbagai cara, diantaranya bisa dilakukan melalui kegiatan diskusi, seminar, simposium, dan yang semacamnya. Di samping sebagai sarana sosialisasi, forum- forum tersebut sekaligus bisa berguna bagi pemantapan dan masukan-masukan baru, yang bisa mendorong penelitian-penelitian berikutnya dan pada gilirannya berguna untuk Perguruan Tinggi yang bersangkutan.

Publication selalu menjadi ciri penting bagi sebuah institusi penelitian dan juga menjadi sarana efektif dalam sosialisasi hasil penelitian. Hal ini penting antara lain agar tidak terjadi tumpang tindih dan duplikasi kegiatan dari hasil penelitian, sekaligus bisa menjadi kendali publik untuk melihat: apakah penelitian yang dilakukan itu bermanfaat untuk Perguruan Tinggi dan masyarakat sekitarnya. Biasanya, hal ini dilakukan dengan cara menerbitkan buku dan juga Jurnal Penelitian yang hingga batas-batas tertentu berbeda dengan jurnal-jurnal ilmiah lainnya. Menerbitkan jurnal yang berkualifikasi internasional dalam bahasa asing seperti Arab, Inggris, Perancis, atau lainnya perlu mendapatkan perhatian serius. Dan **al-Jami'ah Journal of Islamic Studies** (UIN Sunan Kalijaga), **Studia Islamika** (UIN Syarif Hidayatullah) dan **Indonesian Islam** (UIN Sunan Ampel) merupakan contoh kongkrit dalam hal ini. Harus diakui bahwa corak pemikiran Islam di Indonesia diperkenalkan ke dunia internasional diantaranya melalui ketiga jurnal tersebut.

Training merupakan hal lain yang perlu diperhatikan. Kegiatan ini diharapkan untuk meningkatkan kualitas SDM para peneliti. Penguasaan teori dan metodologi seringkali menjadi kendala bagi sejumlah peneliti di bidang keagamaan (Islam dan masyarakat Islam). Akibatnya, informasi tentang obyek penelitian amat banyak tetapi tidak tersusun secara baik sehingga sulit dipahami. Tidak jelasnya tentang *what* (masalah yang diteliti), *why* (kenapa penelitian penting), *how* (teori, metodologi, dan bagian-bagian pembahasan), *findings* (temuan-temuan), *academic contribution* (sumbangan akademik) dan problem *bibliography* (literatur) merupakan contoh kongkrit yang sering ditemui dalam sebuah penelitian.

Networking amat sentral untuk kemajuan sebuah institusi penelitian. Hal ini bisa dilakukan melalui, misalnya, penelitian bersama antar institusi penelitian atau lembaga-lembaga lain yang juga melakukan penelitian. Data-base adalah hal lain yang bisa memudahkan untuk membangun jaringan kerjasama dalam hal penelitian tersebut. Dalam bahasa Badan Litbang Agama dan Diklat Kegamaan Departemen Agama, jaringan ini berguna karena sejumlah alasan: Pertama, untuk peningkatan mutu kebijakan penelitian, yang pada gilirannya dapat meningkatkan mutu penelitian dan pengembangan, perluasan problem area, fokus penelitian, efisiensi sumber daya, dan peningkatan anggaran. Kedua, untuk peningkatan koordinasi yang diharapkan dapat menghindari duplikasi program, efektivitas dan efisiensi penyelenggaraan penelitian, dan penguatan kelembagaan. Ketiga, untuk peningkatan sosialisasi dan pemanfaatan hasil-hasil penelitian dan dapat memetakan kondisi obyektif produk-produk penelitian.

Image Building merupakan hal lain yang perlu mendapat perhatian. Keberhasilan dalam hal ini membantu institusi dalam upaya kelancaran program sekaligus memantapkan posisinya di tengah-tengah persaingan yang semakin hari semakin ketat di antara institusi-institusi yang ada. Hal ini bisa terbangun

melalui *icon* yang secara sadar dan sistematis perlu dibangun, baik berupa figur-figur ilmuwan tertentu maupun program-program maupun kompetensi yang menjadi ciri kuat dari institusi dimaksud.

Di atas segalanya adalah adanya *moral commitment* dari setiap peneliti. Secara umum, komitmen ini bisa dipahami melalui ungkapan berikut: *“It seems safe to assert that a positive interest in academic freedom is another ethical principle characteristic of modern science, wick together with absolute honesty, and the willingness to admit being wrong, can be derived from the basic value that knowledge is superior to ignorance.”*²¹ Dengan demikian, suatu komitmen moral itu ditandai, antara lain, oleh tiga hal: pertama, kebebasan dan kemandirian berfikir secara akademik; kedua, jujur yang ditunjukkan melalui sikap obyektif dalam semua proses penelitian; ketiga, kesediaan mengakui kemungkinan salah dari hasil penelitian yang dilakukan. Ketiga-tiganya ini didasarkan pada prinsip umum bahwa: “pengetahuan lebih bermakna dari kebodohan,” atau “orang berilmu lebih baik dari orang yang tidak berilmu.” Hal ini penting antara lain guna menekan terjadinya keangkuhan akademik atau kesombongan intelektual di kalangan peneliti. Baik-tidaknya suatu hasil penelitian tidak semata-mata bergantung pada siapa yang melakukan tetapi lebih banyak ditentukan oleh obyektifitas dan kejujuran akademik peneliti dalam proses penelitian yang dilakukan.

Memperhatikan semua yang telah diungkapkan sebelumnya, maka agenda yang mendesak bagi setiap institusi penelitian di masing-masing PTKI adalah menyusun kembali visi dan misi berikut agenda untuk tampil dalam dunia *R & D* secara maksimal. Seperti ditunjukkan pada awal tulisan ini, satu peristiwa yang terjadi telah mendorong perubahan paradigma dan orientasi yang digunakan dalam *R & D* di dunia Barat. Dalam bentuk yang sama, peristiwa-peristiwa global, regional,

²¹ Goode dan Hatt, *Methods in Social Research*, hlm. 22.

maupun lokal di seputar kita hendaknya mampu mendorong lahirnya upaya baru bahkan melakukan “hijrah” akademik yang pada gilirannya dapat menunjukkan bahwa institusi penelitian di PTKI keberadaannya diperhitungkan oleh pihak lain. Sebuah lembaga penelitian diakui keberadaannya bukan karena kantor dan sederet daftar peneliti, tapi diakui karena hasil penelitiannya yang betul-betul dirasakan dan diperhitungkan oleh pihak lain. Lembaga penelitian diadakan bukan untuk kepentingan orang-orang di lembaga tersebut semata, dan bukan pula sebuah institusi yang hanya menunggu jatah anggaran dari DIP maupun DIK-S (saat ini DIPA dan RKAKL). Lembaga tersebut diadakan untuk menunjang eksistensi dan pengembangan PTKI masing-masing baik internal maupun eksternal, baik akademik maupun profesional, melalui penelitian yang terencana secara baik. Masing-masing PTKI hendaknya memanfaatkan setiap momentum untuk memikirkan semua ini sekaligus menatap masa depan yang lebih cerah. Dengan cara demikian, dunia *R & D* di PTKI akan mampu menghadirkan harapan-harapan positif dan menggembirakan untuk masa depan institusi dan juga masyarakat luas. Walaupun mungkin bagi sebagian besar PTKI masih merupakan satu impian yang teramat jauh, namun hendaknya mulai difikirkan untuk menyiapkan masing-masing institusinya untuk menuju dan kemudian akhirnya menjadi **universitas riset (*research university*)**. Semua itu memang sesuatu yang tidak mudah, tetapi juga bukan sesuatu yang tidak mungkin. **Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Tesis dan Disertasi** yang ditulis oleh Waryani Fajar Riyanto ini adalah langkah lanjutan untuk menjadikan PTKI seluruh Indonesia menjadi **Perguruan Tinggi Riset Kelas Dunia**. Semoga. Amin.

Kata Pengantar Editor:

Munawar Ahmad dan Robby Habiba Abror

“PENULISAN TESIS DAN DISERTASI”

Pengantar

Penulisan tesis dan disertasi merupakan salah satu unsur penilaian bagi mahasiswa paska sarjana jalur akademik, bukan kursus, atau kejuruan. Secara harfiah dalam KBB online dituliskan “**tesis**/te-sis/ /tésis/ *n* diartikan **1** pernyataan atau teori yang didukung oleh argumen yang dikemukakan dalam karangan; untuk mendapatkan gelar kesarjanaan pada perguruan tinggi; **2** karangan ilmiah yang ditulis untuk mendapatkan gelar kesarjanaan pada suatu universitas (perguruan tinggi); disertasi”.¹ Sedangkan definisi dari websters, yakni “*a proposition to be proved or one advanced without proof: hypothesis, b : a position or proposition that a person (such as a candidate for scholastic honors) advances and offers to maintain by argument*”.²

Tesis merupakan sebuah pernyataan ataupun teori yang dilandasi oleh berbagai macam argumen yang dinyatakan ataupun ditulis dalam bentuk karangan, yang sengaja dibuat

¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia www.kbb.co.id.

² Webster online www.Merriam-Webster.com.

untuk bisa menyelesaikan program pendidikan di tingkat pendidikan tertentu sehingga penulisnya layak dan berhak untuk mendapatkan gelar sesuai dengan disiplin ilmu yang ditekuninya. Pengertian tesis secara singkat merupakan sebuah karya tulis ilmiah yang dibuat untuk mendapatkan gelar tertentu pada tingkat pendidikan perguruan tinggi. Tesis merupakan salah satu bukti yang menggambarkan tingkat kemampuan seseorang dalam sebuah disiplin ilmu tertentu. Semakin baik kualitas sebuah tesis yang dibuat, maka semakin terbukti pula kemampuan orang yang membuatnya dalam menguasai disiplin ilmu yang ditekuninya. Adapun disertasi adalah karya tulis ilmiah resmi akhir seorang mahasiswa dalam penyelesaian program S3. Disertasi merupakan bukti kemampuan mahasiswa dalam melakukan penelitian yang berhubungan dengan penemuan baru dalam program ilmu yang di pilih seorang mahasiswa S3.

Perbedaan Tesis dan Disertasi (dirangkum dari berbagai referensi)³

No	Aspek	Skripsi	Tesis	Disertasi
1	Jenjang	S1	S2	S3 (tertinggi)
2	Permasalahan	Dapat diangkat dari pengalaman empirik, tidak mendalam	Diangkat dari pengalaman empirik, dan teoritik, bersifat mendalam	Diangkat dari kajian teoritik yang didukung fakta empirik, bersifat sangat mendalam
3	Kemandirian penulis	60% peran penulis, 40% pembimbing	80% peran penulis, 20% pembimbing	90% peran penulis, 10% pembimbing
4	Bobot Ilmiah	Rendah – sedang	Sedang – tinggi. Pendalaman / pengembangan terhadap teori dan penelitian yang ada	Tinggi, Tertinggi dibidang akademik. Diwajibkan mencari terobosan dan teori baru dalam bidang ilmu pengetahuan

³ <https://www.gurupendidikan.co.id/tesis>.

No	Aspek	Skripsi	Tesis	Disertasi
5	Pemaparan	Dominan deskriptif	Deskriptif dan Analitis	Dominan analitis
6	Model Analisis	Rendah – sedang	Sedang – tinggi	Tinggi
7	Jumlah rumusan masalah	Sekitar 1-2	Minimal 3	Lebih dari 3
8	Metode / Uji statistik	Biasanya memakai uji Kualitatif / Uji deskriptif, Uji statistik parametrik (uji 1 pihak, 2 pihak), atau Statistik non parametrik (test binomial, Chi kuadrat, run test), uji hipotesis komparatif, uji hipotesis asosiatif, Korelasi, Regresi, Uji beda, Uji Chi Square, dll	Biasanya memakai uji Kualitatif lanjut / regresi ganda, atau korelasi ganda, multivariate, multivariate lanjutan (regresi dummy, data panel, persamaan simultan, regresi logistic, Log linier analisis, ekonometrika static & dinamik, time series ekonometrik) Path analysis, SEM	Sama dengan tesis dengan metode lebih kompleks, berbobot yang bertujuan mencari terobosan dan teori baru dalam bidang ilmu pengetahuan
9	Jenjang Pembimbing / Pen-guji	Minimal Magister	Minimal Doktor dan Magister yang berpengalaman	Minimal Profesor dan Doktor yang berpengalaman
10	Orisinalitas penelitian	Bisa replika penelitian orang lain, tempat kasus berbeda	Mengutamakan orisinalitas	Harus orisinal
11	Penemuan hal-hal yang baru	Tidak harus	Diutamakan	Diharuskan
12	Publikasi hasil penelitian	Kampus Internal dan disarankan nasional	Minimal Nasional	Nasional dan Internasional

No	Aspek	Skripsi	Tesis	Disertasi
13	Jumlah rujukan / daftar pustaka	Minimal 20	Minimal 40	Minimal 60
14	Metode / Program statistik yang biasa digunakan	Kualitatif / Manual, Excel, SPSS dll	Kualitatif lanjut / SPSS, Eview, Lisrel, Amos dll	Kualitatif lanjut / SPSS, Eview, Lisrel, Amos dll

Dengan demikian, idealnya sebuah tesis atau disertasi didalamnya mengandung statemen/tesis (pernyataan) yang kuat didukung argumen/teori, nalar dan bukti-bukti kuat dan kukuh atas suatu prinsip yang diamati. Merujuk pengertian tersebut, terkadang suatu tesis dan disertasi selalu dikaitkan dengan ketebalan halaman. Sehingga ketebalan sebuah tesis atau disertasi, terkadang tiap lembaga pengelola paska sarjana, berbeda. Hal tersebut dikarenakan mempertimbangkan adanya kecukupan penjelasan atas ada tidaknya dalil yang kuat sebagai novelty atas hasil kajian pada disiplin yang ditempuh. Walaupun sebenarnya, sebuah novelty dapat saja diuraikan secara efektif tanpa harus terpesona untuk menulis tesis dan disertasi yang tebal. Hal tersebut sangat tergantung pada beberapa hal, yakni:

- a) Ekonomi berbahasa, yakni kemampuan menyusun bahasa yang efektif, tidak mengulang-ulang suatu paragraf, memiliki kecerdasan dalam tulisan, logika paparan yang runtut, tidak berputar-putar;
- b) Data yang tersaji merupakan data hasil pengolahan dengan metode olah data dan presentasi data yang tepat, sementara data kasar, disertakan dalam lampiran;
- c) Seluruh bab dan sub-bab terjalin secara integratif, saling terkait dan *support* terhadap konstruksi nalar, argumen dan pembuktian. Hal tersebut terjadi disebabkan paparan disertasi dibangun oleh satu peta konsep yang jelas sebagai roh keintegritan paparan tesis dan disertasi yang dibuat.

Memilih Jenis Penelitian Tesis dan Disertasi

Berkaitan dengan struktur tesis dan disertasi, pada dasarnya seragam semua program paska sarjana, baik yang diselenggarakan perguruan tinggi dalam atau luar negeri, walaupun tiap program studi memiliki kekhasan dikarenakan oleh keunikan disiplin yang dikajinya. Perbedaan struktur secara mencolok terjadi disebabkan jenis penelitian yang digunakan dalam riset, yakni kuantitatif atau kualitatif, dan atau campuran.

Penelitian kuantitatif secara sederhana dipahami penelitian yang berkaitan atau menggunakan data yang terukur secara angka, statistik. Sedangkan, penelitian kualitatif, yakni penelitian yang berkaitan dengan data norma, makna, atau interpretatif, sedang campuran, yakni penelitian yang menggabungkan model kuantitatif dan kualitatif secara bersamaan atau beriringan sesuai dengan jenis data dan presentasi data guna membangun argumen yang kokoh dari jenis-jenis data yang ditemukan, karena itulah, sebuah tesis dan disertasi dengan jenis penelitian kualitatif akan berbeda sistematis penulisannya dengan penelitian kuantitatif (sebagai bantuan awal dapat diperhatikan pada tabel). Hal tersebut juga berlaku bagi penelitian Studi Agama, Studi Islam, atau studi-studi utama yang dikembangkan pada PTKI, termasuk di Program Paska Sarjana S2 dan S3 UIN.

Dengan demikian, sangatlah penting untuk menentukan jenis penelitian yang akan ditulis menjadi tesis dan disertasi, karena sangat membebani mahasiswa jika jenis penelitian ditentukan oleh pembimbing, mengingat banyak pertimbangan teknis yang rumit akan dihadapi oleh mahasiswa jika penulisan tesis dan disertasi tidak menguasai jenis penelitian yang akan dipilih. Meskipun demikian, sebenarnya program studi yang dipilih, telah memberi arahan jenis penelitian untuk tesis dan disertasi yang akan dikerjakan, seperti program humaniora kecenderungan akan lebih banyak menggunakan penelitian kualitatif dibanding kuantitatif, sedangkan program studi

eksakta akan lebih banyak menggunakan penelitian kuantitatif dibandingkan kualitatif.

Berikut adalah langkah-langkah awal menentukan jenis penelitian apakah kualitatif, kuantitatif ataukah campuran. Adapun langkahnya sebagai berikut

1. Jelas tujuan penelitiannya, apakah ingin melakukan pembuktian, pengujian, eksperimen, survey ataukah sebuah eksplanasi atas sebuah hasil observasi mendalam, analisa isi, serta upaya pemaknaan baru, ataukah sebuah pembuktian, eksperimen, sekaligus pemaknaan baru atas suatu ide riset yang dipilih. Pertimbangan tersebut akan mengantarkan pada jenis riset;⁴
 - a. *Quantitative research involves experiments, surveys, testing, and structured content analysis, interviews, and observation. Additionally, the results of quantitative studies are derived using statistical, mathematical, or computational techniques. Quantitative research designs can be descriptive, correlational, quasi-experimental or experimental.*
 - b. *Qualitative research methods include participant observation, interviews, focus-group discussions, and content analysis. The types of data generated by these methods can be in the form of field notes, audio/video recordings, transcripts, etc.*
2. Setelah menentukan tujuan penelitian dengan tegas, maka konsekuensinya pada jenis penelitian yang bekerja dibalik tesis atau disertasi yang ditulis, yakni sebagai berikut:
 - a. Jika kuantitatif, maka penelitian ini akan berangkat dari sebuah pendekatan pada teori, menjawab pertanyaan riset dan atau hipotesis, menyusun pada strategi riset dan serangkaian pembuktian-pembuktian yang menjadi

⁴ Kamel Boucherf, *Quantitative Method Vs Qualitative Method? Contribution To A Debate*, 2018.

kesimpulan sekaligus konfirmasi, afirmasi atau falsifikasi pada teori dari data yang diolah. Adapun langkah-langkah yang ditempuh, sebagai berikut:

- Berupaya untuk **build on** and/or **test theories**, apakah mengadopsi pendekatan orsinil, ataukah replikasi atau pengembangan dari penelitian sebelumnya;
- Menjawab pertanyaan kuantitatif yang berangkat dari hipotesis atau nol hipotesis;
- Sebagai konsekuensinya, riset ini menggunakan paradigma **positivist** atau **post-positivist**;
- Jenis penguraian masalah, sesuai dengan **quantitative research designs** (antara lain **descriptive, experimental, quasi-experimental** or *relationship-based* research designs);
- Melakukan teknik sampling probabilitas untuk tujuan generalisasi atas satu kasus terhadap populasi luas atau teknik sampling non probabilitas;
- Menggunakan perangkat riset dalam pencarian data, yakni **data sets, laboratory-based methods, questionnaires/surveys, structured interviews, structured observation**, dan lain sebagainya;
- Melakukan analisis mendalam terhadap *display* data yang statistik guna menguji data secara deskripsi atau inferensial;
- Melakukan uji pada kualitas data, yakni **reliability, internal-external validity, dan construct validity**.
- Analisis temuan data menggunakan pernyataan, data set, tabel, bagan, grafik guna memkonfirmasi, afirmasi dan falsifikasi hipotesis atau pertanyaan riset.
- Proses penyimpulan yang sejalan dengan temuan, pertanyaan riset, dan atau hipotesis, teori, melalui serangkaian test dan atau interpretasi baru atas teori pijakan yang menawarkan **insight** bagi teori ke depan.

b. **Sedangkan kualitatif, sama halnya dengan penelitian kualitatif pada umumnya, yakni mengikuti semua tahapan metode kualitatif yang dasar, seperti wawancara tidak terstruktur, focus groups dan observasi terlibat (participant observation). Adapun *route* dasar penelitian ini lebih banyak dikembangkan dalam auto etnografi, etnografi, *grounded research*, riset naratif, dan riset fenomenologi. Adapun langkahnya sebagai berikut:**

- Melakukan pemolaan proses riset, pertanyaan riset kualitatif, sesuai dengan objek material yang ingin diteliti;
- Menggunakan teori untuk menjelaskan alur dan proses yang akan ditempuh, dan untuk memandu menemukan new **theoretical insights**, atau keduanya, namun tujuannya untuk melakukan uji khusus pada satu bagian dari teori;
- Memilih salah satu paradigma penelitian kualitatif, yakni **interpretivism, constructivism, critical theory**;
- Melakukan disain riset yang secara kuat mempengaruhi satu isu yang dipilih melalui sebuah alur proses riset, dengan analisis, dan memdiskusikan temuan data dalam bentuk etnografi;
- Dalam kajian **in-the-field**, sering menggunakan **metode riset multipel, yakni penggabungan beberapa metode dalam satu pengamatan, yakni wawancara tidak terstruktur, ketika melakukan focus groups**, juga sekalian melakukan **participant observation**;
- Melakukan **interpret (pemaknaan) atas data kualitatif melalui** mata, pengalaman, perasaan terhadap data terlihat, terucap, tersurat dan data tersirat;

- Menampilkan dan diskusi atas temuan melalui otoritas personal, kasus yang unik, naratif dan lain sebagainya, mengenai inti sari, proses, pengamatan dan kontradiksi yang membantu untuk menjawab pertanyaan riset;
 - Mendiskusikan **theoretical insights** yang muncul dari temuan sesuai dengan pertanyaan riset berupa penyimpulan yang unik dan segmentatif.
- c. **Jika metode campuran, Mixed methods yakni menggabungkan kualitatif dan kuantitatif pendekatan riset, setidaknya ada sejumlah alasan mengapa metode campuran ini digunakan untuk tesis atau disertasi. Adapun pertimbangannya, sebagai berikut;**
- Pengumpulan data kualitatif sekaligus kuantitatif dan interpretasi pada data seiring ataupun terpisah sesuai dengan kehadiran data;
 - Berkaitan dengan banyaknya tahapan riset yang dilalui seiring dengan hadirnya data kualitatif untuk dieksplorasi secara spesifik berpengaruh terhadap masalah riset utama, sebelum menggunakan data kuantitatif guna menemukan ukuran dan antarmubungan variabel yang terlibat dalam masalah riset.

Perbedaan Kualitatif dan Kuantitatif⁵

Qualitative	Quantitative
<ul style="list-style-type: none"> • The aim is a complete, detailed description 	<ul style="list-style-type: none"> • The aim is to classify features, count them, and construct statistical models in an attempt to explain what is observed
<ul style="list-style-type: none"> • Researcher may only know roughly in advance what he/she is looking for 	<ul style="list-style-type: none"> • Researcher knows clearly in advance what he/she is looking for

⁵ <https://betterthesis.dk/research-methods/lesson-1-different-approaches-to-research/combining-qualitative-and-quantitative-methods>.

Qualitative	Quantitative
<ul style="list-style-type: none"> • Recommended during earlier phases of research projects 	<ul style="list-style-type: none"> • Recommended during latter phases of research projects
<ul style="list-style-type: none"> • The design emerges as the study unfolds 	<ul style="list-style-type: none"> • All aspects of the study are carefully designed before data is collected
<ul style="list-style-type: none"> • Researcher is the data gathering instrument 	<ul style="list-style-type: none"> • Researcher uses tools, such as questionnaires or equipment to collect numerical data
<ul style="list-style-type: none"> • Data is in the form of words, pictures or objects 	<ul style="list-style-type: none"> • Data is in the form of numbers and statistics
<ul style="list-style-type: none"> • Subjective – An individual’s interpretation of events is important (e.g., uses participant observation, in-depth interviews, etc.) 	<ul style="list-style-type: none"> • Objective – Seeks precise measurement & analysis of target concepts
<ul style="list-style-type: none"> • Qualitative data is more ‘rich’, time consuming, and less able to be generalized 	<ul style="list-style-type: none"> • Quantitative data is more efficient, able to test hypotheses, but may miss contextual detail
<ul style="list-style-type: none"> • Researcher tends to become subjectively immersed in the subject matter 	<ul style="list-style-type: none"> • Researcher tends to remain objectively separated from the subject matter

Struktur Dasar Tesis dan Disertasi

- 1) **Halaman Judul** : berisi judul riset, nama, departemen, institusi, level pendidikan, logo, sesuai dengan pedoman penulisan tesis dan disertasi pada masing-masing lembaga;
- 2) **Kolom Persembahan** : halaman ini pilihan, memberi tempat tanda terima kasih penulis terhadap seseorang, lembaga, dan lain sebagainya, biasanya terhadap pembimbing, partisipan yang memberi dukungan terhadap kelancaran proses riset, teman, keluarga dekat, dan lainnya;
- 3) **Abstract** : merupakan sebuah ringkasan dari tesis dan disertasi, biasanya 160-300 kata, ditulis setelah proses penulisan lengkap tuntas. Dalam sebuah abstract memuat;

- a) Menuliskan topik utama, dan maksud riset dilakukan;
- b) Menguraikan metode-metode yang digunakan;
- c) Temuan atas hasil analisis;
- d) Tuliskan kesimpulan dan novelty.

Meskipun hanya singkat, abstract inilah yang pertama kali dibaca oleh pembaca, sehingga sebuah abstrak harus ditulis dengan bahasa yang baik dan benar, serta menggunakan bahasa kuat menonjolkan temua tesis dan disertasi.

- 4) **Daftar Isi** : merupakan sistematika paparan, berisi daftar bab, sub bab, halaman, guna memberi gambaran kepada pembaca tentang struktur tesis dan disertasi sehingga memudahkan dalam pencarian topik.
- 5) **Daftar Gambar** : bagan dan tabel.
- 6) **Daftar Singkatan** : yang terlibat di dalam uraian tesis dan disertasi.
- 7) **Glossary** : yakni daftar istilah yang terlibat dalam uraian, dituliskan alfabetis guna memudahkan para pembaca memahami istilah khusus dalam uraian.
- 8) **Penulisan Transliterasi** : dari bahasa asing ke dalam bahasa yang digunakan dalam tesis atau disertasi, agar memudahkan para pembaca memahami kata asal yang dituturkan dalam tulisan tesis dan disertasi.
- 9) **Pendahuluan** : tuliskan topik tesis atau disertasi, tujuan, dan relevansinya terhadap kekinian sebagaimana kepedulian peneliti terhadap keadaan kontemporer, karena itu dalam pengantar harusnya berisi:
 - a) beri pemahaman tentang latarbelakang yang penting hadirnya tesis dan disertasi sesuai konteks program studi yang dikaji;
 - b) Menguraikan secara tegas batasan dan cakupan masalah yang dikaji dalam tesis dan disertasi;
 - c) Uraikan posisi masalah yang dikaji terhadap konteks yang sedang menjadi perdebatan atau perhatian;

- d) Berikan uraian tentang struktur tesis dan disertasi;
 - e) Uraian dalam pendahuluan harus jelas dan terlihat berbeda dibandingkan dengan tesis dan disertasi sejenis, sehingga pada akhirnya para pembaca paham *what, why* and *how* dari riset yang dilakukan.
- 10) **Kajian literatur** : sebelum melakukan riset, penulis harus melakukan pelacakan terhadap literatur-literatur sejenis, sebidang, se-isu, baik dalam negeri maupun luar negeri guna memahami karya akademik sebelumnya yang sejalan sebidang setema dengan tesis dan disertasi yang dikerjakan ini artinya;
- a) Mengumpulkan semua sumber pustaka (buku, jurnal, artikel, dan lainnya) dan menyeleksi yang paling relevan;
 - b) Dilakukan ***critically evaluating*** dan analisis tiap sumber;
 - c) Uraikan keterhubungan di antara pustaka (tema, pola, konflik, gaps, teori yang digunakan serta keterbatasan masing-masing).
- 11) **Landasan Teori** atau **Kerangka Pemikiran** : langkah ini merupakan kelanjutan dari kajian pustaka, karena di dalam kajian pustaka sebenarnya sudah dapat dilacak nalar riset yang sekaligus kerangka pemikiran atau teori dari pustaka yang terkumpul. Hal ini memudahkan peneliti untuk menemukan calon teori yang akan dipakai tunggal, kombinasi atau menemukan teori baru yang lebih kontemporer. Dengan demikian, kajian pustaka seharusnya bukan hanya pengutipan nama, judul penelitian serta sinopsis hasil penelitian dari tiap-tiap pustaka, akan tetapi harus menemukan struktur kohensial dari argumen para penulisnya yang akan mengantarkan pada pilihan-pilihan variasi kerangka pemikiran atau landasan teori yang digunakan pada tesis dan disertasi yang dilakukan. Agar memberi bantuan pada penguatan posisi tesis dan disertasi, maka:
- a) Temukan gap pada masing-masing pustaka;

- b) Temukan teori baru atau metode pendekatan terhadap topik teliti;
- c) Tawarkan sebuah jawaban terhadap masalah yang tidak bisa diuraikan secara tuntas pada masing-masing pustaka;
- d) Lakukan kajian serius terhadap perdebatan teori pada masing-masing pustaka;
- e) Bangun kekuatan berdasarkan data yang ditemukan, sehingga pada akhirnya dapat ditemukan problem relasional antar variabel yang akan dijawab dengan landasan teori atau kerangka pikir yang digunakan;

12) **Metodologi** : pada sub-bab ini diuraikan bagaimana data dikumpulkan, diperlakukan, dianalisis dan ditampilkan guna membangun argumen yang kuat dan valid guna menjawab pertanyaan riset. Dalam bagian ini dijelaskan;

- a) Pendekatan utama (antara lain *qualitative, quantitative, experimental, ethnographic*, dan sebagainya);
- b) Metode pengumpulan data (antara lain. *interviews, surveys, archives* dan sebagainya);
- c) Penjelasan detail, dimana, kapan, dengan siapa penelitian ini dilakukan;
- d) Metode analisa data (antara lain: *statistical analysis, discourse analysis*, dan sebagainya);
- e) Alat analisis yang digunakan (seperti : *computer programs, lab equipment*, dan sebagainya);
- f) Penjelasan berbagai kendala yang ditemukan selama proses pengumpulan dan analisis data dan bagaimana menanganinya.

13) **Penjelasan atas Perolehan Data** : ini merupakan sub-bagian yang menjelaskan mengenai penilaian atas data yang didapat, diolah dan ditampilkan sesuai dengan maksud riset serta hipotesis yang dijadikan dasar. Dalam disiplin tertentu, uraian mengenai perolehan data ini dibedakan

secara tegas dengan sub-bab diskusi, tetapi sebagian ada yang mengkombinasikannya dalam satu sub-bab, misal kajian etnografi, biasanya melakukan penilaian atas data yang diperoleh sekaligus mendiskusikannya. Namun bagi kuantitatif, yang menggunakan eksperimen, pada sub-bab ini harus dijelaskan hal sebagai berikut :

- a) Memastikan setiap data yang diperoleh ditampilkan sesuai dengan alat bantu untuk menampilkan data, seperti *descriptive statistics* (yakni *means, standard deviations*) dan *inferential statistics* (yakni : *test statistics, p-values*);
- b) Uraikan dengan tegas bagaimana perolehan data tersebut sangat relevan dengan pertanyaan riset atau hipotesis;
- c) Gunakan alat presentasi data yang tepat, seperti tabel, gambar, bagan, grafik, jika hal tersebut sangat membantu bagi pembaca terhadap data yang ditemukan;
- d) Jelaskan semua persoalan yang berkaitan dengan pertanyaan riset, termasuk halangan dan tantangan serta upaya yang dilakukan jika tidak sesuai harapan;
- e) Tidak melibatkan intepretasi subjektif atau spekulasi;
- f) Semua instrumen untuk analisis, termasuk data asli, lembar kuesioner dan transkripsi wawancara disertakan sebagai lampiran.

14) **Bagian Pembahasan** : Pada sub-bab ini ditunjukkan pelacakan terhadap makna dan implikasi atas hasil temuan data semuanya relevan dengan pertanyaan riset. Oleh karena itu pada sub-bab ini harus diuraikan secara detail upaya intepretasi, diskusi terhadap data dan harapan sejalan dengan kerangka dan nalar yang dibangun sebelumnya :

- a) Berikan intepretasi orisinil tentang apa makna temuan riset ?
- b) Runut secara detail implikasi, mengapa temuan tersebut ditemukan ?

- c) Hantarkan keterbatasan yang terjadi, mengapa temuan yang ditemukan tidak dapat menjelaskan secara komprehensif ?
- d) Jika hasilnya menunjukkan hal yang tidak diharapkan, tawarkan penjelasan mengapa hal tersebut terjadi. Dalam hal ini, sangat tepat mempertimbangkan interpretasi alternatif atas data, oleh karena itu pembahasan harus kembali pada data yang relevan menjelaskan bahwa riset yang dilakukan tepat dengan pengetahuan yang dipelajari saat ini.

15) **Kesimpulan** : menguraikan jawaban atas pertanyaan utama riset, dengan memberi gambaran tegas kepada pembaca atas argumen utama dan sumbangan terhadap pengembangan studi yang dikaji. Selain itu juga mengungkapkan refleksi akhir atas apa yang ditemukan, kemudian ditutup dengan rekomendasi untuk pengembangan studi serta riset masa datang. Dengan demikian pada kesimpulan ini yang paling utama memberkan pembaca dengan jelas dan tegas kesan mengapa riset tesis dan disertasi yang dilakukan sangat penting, serta memberi pengetahuan baru (*novelty*) atas hasil yang telah dipelajari dan diketahui dalam riset yang telah dilakukan.

16) **Daftar Pustaka** : tiap program studi memiliki ketentuan tentang jumlah pustaka, kemutakhiran pustaka dan variasi pustaka.

17) **Appendix.**

Untuk membantu memahami perbedaan secara nyata antara penerapan penelitian tesis dan disertasi kuantitatif dan kualitatif, terhadap sistematika paparan tesis dan disertasi, dapat dilihat sebagai berikut:

	Kuantitatif	Kualitatif
Bab I	Pendahuluan	Pendahuluan
Bab II	Kerangka metodologi	Lokasi penelitian/objek material

	Kuantitatif	Kualitatif
Bab III	Kerangka teori	Isu permasalahan/fakta sosial
Bab IV	Pembahasan	Pembahasan
Bab V	Kesimpulan	Kesimpulan

Rujukan:

Pedoman Penulisan Disertasi Program Pascasarjana Fakultas Teknik Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2012.

Pedoman Penulisan Tesis Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Pedoman Penulisan Disertasi Program Doktor PAI FITK UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018.

Pedoman Penulisan Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Eyisi Daniel, "The Usefulness Of Qualitative And Quantitative Approaches And Methods in Researching Problem-Solving Ability in Science Education Curriculum", *Journal of Education And Practice*, www.liste.Org Issn 2222-1735 (Paper) Issn 2222-288x (Online) Vol. 7, No. 15, 2016.

Kamel Boucherf, *Quantitative Method Vs Qualitative Method? Contribution To A Debate*, 2018.

Mixed Methods: Integrating Quantitative And Qualitative Data Collection And Analysis While Studying Patient-Centered Medical Home Model, 2020.

Qualitative And Quantitative Research Techniques For Humanitarian Needs Assessment, 2020.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar M. Amin Abdullah (Agama, Sains dan Covid-19).....	v
Kata Pengantar Akh. Minhaji (Menuju Perguruan Tinggi Riset Kelas Dunia).....	ix
Kata Pengantar Editor	xxv
Daftar Isi	xli
PENDAHULUAN	1
1. Tesis dan Disertasi: Paradigma Integratif.....	1
2. Penelitian Integrasi-Interkoneksi di Program Pascasarjana PTKI Seluruh Indonesia: Sebuah Tawaran.....	15
MODUL SATU	
Islamisasi Ilmu, Ilmuisasi Islam dan Integrasi Ilmu (Integrasi-Interkoneksi Ilmu)	51
1. Deskripsi.....	51
2. Tujuan.....	103
3. Topik.....	104
4. Metode	104
5. Waktu.....	104
6. Peralatan.....	105
7. Langkah-langkah Pembelajaran	105
8. Evaluasi	106

MODUL DUA

Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi: Dari Monadik Menuju Triadik.....	107
1. Deskripsi	107
2. Tujuan	194
3. Topik.....	195
4. Metode	195
5. Waktu	196
6. Peralatan.....	196
7. Langkah-langkah Pembelajaran	196
8. Evaluasi	198

MODUL TIGA

<i>Check List</i> Trilogi <i>Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif)</i> dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi	199
1. Deskripsi.....	199
2. Tujuan	233
3. Topik.....	234
4. Metode	234
5. Waktu	234
6. Peralatan.....	235
7. Langkah-langkah Pembelajaran	235
8. Evaluasi	236

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)	237
1. Deskripsi.....	237
2. Tujuan	312
3. Topik.....	313
4. Metode	313
5. Waktu	313
6. Peralatan.....	314

7. Langkah-langkah Pembelajaran	314
8. Evaluasi	315

MODUL LIMA

Mempertautkan *Islamic Religious Knowledge, Islamic Thought, Islamic Studies* dan *Religious Studies* dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi..... 317

1. Deskripsi.....	317
2. Tujuan.....	333
3. Topik.....	334
4. Metode.....	334
5. Waktu	334
6. Peralatan.....	335
7. Langkah-langkah Pembelajaran	335
8. Evaluasi	336

MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (*Faith, Value, Method, Rationality*) 337

1. Deskripsi.....	337
2. Tujuan.....	378
3. Topik.....	378
4. Metode.....	379
5. Waktu	379
6. Peralatan.....	379
7. Langkah-langkah Pembelajaran	380
8. Evaluasi	381

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi Dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif 383

1. Deskripsi.....	383
2. Tujuan.....	413

Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi Ilmu
(Tesis dan Disertasi)

3. Topik.....	413
4. Metode.....	414
5. Waktu	414
6. Peralatan.....	414
7. Langkah-langkah Pembelajaran	415
8. Evaluasi	416
Contoh 1	417
Contoh 2	433
Contoh 3	447
Daftar Pustaka	535
Biodata	577

PENDAHULUAN

1. Tesis dan Disertasi: Paradigma Integratif

Perkembangan ilmu pengetahuan pada era kontemporer semakin menunjukkan eksistensinya terpisah dari agama. Positivisme logis yang berpusat di Wina Austria yang juga dikenal dengan *Vienna Circle* (Lingkungan Wina) atau Mazhab Wina, semakin memantapkan kedudukan ilmu pengetahuan ilmiah yang terpisah dari dominasi agama. Anggota dari lingkungan Wina ini terdiri atas tokoh-tokoh ilmuwan positif, pada berbagai bidang antara lain matematika, fisika, kimia, astronomi, geografi, sosiologi dan bidang ilmu lainnya. Positivisme logis atau Mazhab Wina ini kemudian mengeluarkan deklarasi ilmiah dengan judul *Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis* (Pandangan dunia yang bersifat ilmiah Lingkungan Wina). Paham positivisme logis ini menolak agama dalam ilmu pengetahuan karena mereka berpandangan bahwa ilmu harus bebas nilai (*value free*).¹

Tradisi keilmuan positivisme logis tersebut semakin memperkuat anggapan dalam masyarakat bahwa 'agama' dan

¹ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner: Metode Penelitian Ilmu Agama Interkonektif-Interdisipliner Dengan Ilmu Lain* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 21-25.

'ilmu' adalah merupakan dua entitas yang terpisah dan yang tidak dapat dipertemukan. Keduanya mempunyai wilayah sendiri-sendiri, terpisah antara satu dengan lainnya, baik dari segi objek formal-materialnya, metode penelitian, kriteria kebenaran, maupun peran yang dimainkan oleh ilmuwan. Sejarah ilmu di Barat mencatat bahwa gereja menolak teori heliosentris Galileo dan teori Evolusi Darwin. Pemimpin gereja membuat pernyataan yang berada di luar kompetensinya. Sebaliknya, Isac Newton dan tokoh ilmuwan sekuler lainnya menempatkan Tuhan hanya sekedar sebagai penutup sementara lubang kesulitan (*to fill gaps*) yang tidak terpecahkan dan tidak terjawab oleh teori keilmuan mereka, sampai pada waktunya diperoleh data yang lengkap atau teori baru yang dapat menjawab kesulitan tersebut. Begitu kesulitan telah terpecahkan, maka secara otomatis Tuhan sudah tidak diperlukan lagi. Dalam hubungan ini, Tuhan menurut para ilmuwan sekuler tersebut hanya difungsikan sebagai pembuat jam (*clock maker*), artinya begitu alam semesta ini diciptakan oleh Tuhan, maka kemudian tidak lagi bercampur tangan dengan alam semesta sebagai ciptaannya tersebut, dan alam semesta berjalan secara mekanis.²

Sementara itu di dunia Timur, dalam hubungan ini dunia Islam, pengembangan ilmu agama Islam bersifat normatif-tekstual terlepas dari realitas perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi seperti ilmu sosial, politik, ekonomi, hukum, dan humaniora pada umumnya. Akibatnya tidak membawa ke arah kesejahteraan hidup umat manusia, karena pola pikir yang serba bipolar-dikotonais ini menjadikan manusia semakin terasing dari nilai-nilai spiritualitas-moralitas, terasing dari dirinya sendiri, masyarakat, lingkungan alam dan dinamika sosial budaya di sekitarnya. Dengan lain perkataan terjadilah proses dehumanisasi secara massif baik pada tataran keilmuan maupun keagamaan.³

² M. Amin Abdullah dkk., *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 93.

³ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 4.

Atas dasar realitas perkembangan ilmu dan agama sebagaimana dijelaskan di atas, akibatnya tidak membawa ke arah kesejahteraan kehidupan umat manusia. Dalam sejarah perkembangan Islam hal itupun pernah terjadi tatkala pengembangan keilmuan yang bercorak **integralistik-ensiklopedik** di satu sisi, yang dipelopori oleh para ilmuwan seperti Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, Ibnu Kaldun yang telah mengembangkan ilmu positif berhadapan dengan pola perkembangan keilmuan agama yang bercorak **spesifik-parsialistik** yang dikembangkan oleh para ahli hadis dan ahli fiqih. Keterpisahan secara dikotomis tersebut membawa kemunduran dunia Islam dalam kancah penemuan-penemuan ilmu pengetahuan.⁴

Menurut Mahatir Muhammad dalam ketiga revolusi peradaban manusia, yaitu revolusi industri, revolusi informasi dan revolusi hijau, dunia Islam tidak memberikan kontribusi yang berarti.⁵ Pada sisi lain, ilmu-ilmu positif yang dikembangkan secara sekuler yang berpaham *value free*, tidak membawa kehidupan manusia ke arah kesejahteraan yang berperadaban dan berkeadilan, melainkan dikembangkan demi kepentingan-kepentingan besar, bahkan dalam praktik kehidupan global ilmu pengetahuan semakin membawa kepincangan dalam kehidupan manusia, karena jauh dari nilai moralitas religius.

Oleh karena itu dalam kehidupan pasca-modern dewasa ini, dikotomi ilmu dan agama secara objektif harus diakhiri. Secara objektif sebenarnya kehidupan manusia di dunia ini tidak bisa dilepaskan dengan nilai-nilai religius dan nilai-nilai kebudayaan (dalam arti luas yaitu seluruh hasil cipta, rasa dan karsa manusia). Manusia dalam menjalankan ibadah kepada Allah senantiasa membutuhkan sarana ibadah sebagai hasil budaya manusia, misalnya bangunan atau rumah ibadah maupun alat atau sarana ibadah lainnya. Dalam kehidupan

⁴ *Ibid.*

⁵ Mahatir Muhammad, *Globalization and the New Realities* (Selangor: Pelanduk Publication. 2002), hlm. 54.

bermasyarakat berkembanglah berbagai budaya yang dilandasi dengan nilai-nilai agama, seperti pendidikan, upacara-upacara, tradisi, pertanian, politik, ekonomi, hukum dan bidang lainnya.

Dalam hubungan dengan agama, dasar filosofis tersebut memiliki perbedaan, karena secara ontologis agama berhubungan dengan hakikat hidup manusia dalam hubungannya dengan Tuhan. Agama dalam arti luas merupakan wahyu Tuhan, yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, diri-sendiri, manusia lain, lingkungan hidup baik fisik, sosial maupun budaya secara global. Seperangkat aturan-aturan, kaidah-kaidah, nilai-nilai umum dan prinsip-prinsip dasar terdapat dalam agama. Inilah yang memberikan corak dan dasar dalam berbagai aspek kehidupan manusia.

Oleh karena itu dalam berbagai kehidupan manusia dapat diteliti dan ditemukan nilai-nilai yang berasal dari agama. Misalnya dalam kehidupan budaya seperti bangunan, hasil kesenian, pakaian, benda budaya, adat-istiadat, sastra, filsafat, bahasa dan aspek budaya lainnya. Demikian pula dalam bidang sosial, ekonomi, hukum, pendidikan dapat diteliti dan ditemukan nilai-nilai religius yang berasal dari agama, seperti hukum Islam, politik Islam, pendidikan Islam, sistem sosial yang dipengaruhi oleh Islam, kelompok sosial yang mendasarkan etika Islam dan fenomena realitas sosial, politik, hukum, pendidikan yang lainnya.

Selama ini yang banyak berkembang adalah kajian agama secara antardisiplin, yang meletakkan agama hanya sebagai objek ilmu pengetahuan, sementara masing-masing ilmu bekerja berdasarkan metode dan karakteristik epistemologisnya masing-masing. Misalnya, agama dikaji dari segi objek formal (sudut pandang) sejarah, sosiologi, antropologi, psikologi, hukum dan bidang lainnya. Jikalau demikian sebenarnya sama sekali tidak berkembang suatu bidang ilmu yang memiliki ciri religius, jadi tetap ilmu sejarah, sosiologi, antropologi, psikologi, hukum dan bidang ilmu lainnya. Misalnya karya penelitian yang dihasilkan oleh Clifford Geertz yang meneliti agama Jawa (*Religion of Java*),

tetap pada wilayah kerja bidang ilmu antropologi, sedangkan yang dilakukan oleh Weber tetap pada wilayah kerja ilmu sosiologi. Pola kerjasama keilmuan yang demikian ini tidak akan mampu mendeskripsikan objek kajian secara objektif dan maksimal, mengingat keterbatasan antropologi dan sosiologi dalam memasuki kawasan objek agama. Suatu penelitian kualitatif yang berhubungan dengan masyarakat harus tetap meletakkan objek sebagai suatu *natural setting*, dan dalam hubungan inilah maka penelitian kualitatif juga sering disebut sebagai penelitian naturalistik.

Berdasarkan realitas tersebut, maka dalam suatu penelitian, misalnya Tesis dan Disertasi, tidak lagi dibangun secara antardisiplin, melainkan secara Multidisipliner, Interdisipliner, bahkan Transdisipliner (MIT), yang pada gilirannya dikemudian dapat dikembangkan bidang-bidang kajian keilmuan keagamaan Islam yang memiliki karakteristik MIT tadi. Misalnya, suatu objek penelitian Tesis dan Disertasi tentang kajian budaya yang memiliki nilai-nilai religius seperti nyadran, sekaten, khitanan, pendidikan Islam, perkawinan, hukum waris dan lain sebagainya tidak mungkin hanya dikaji dari sudut pandang tertentu saja (monodisipliner dan antardisipliner), oleh karena itu harus dikaji secara MIT, sehingga menciptakan keilmuan baru yang tidak terkotak-kotak lagi.

“Perkembangan ilmu pengetahuan yang mengarah ke spesialisasi ilmu disertai temuan-temuan teknologinya berdampak besar. *Profile* peta perkembangan ilmu pengetahuan menghadirkan sekat-sekat, bahkan keberadaan cabang-cabang ilmu dengan spesifikasinya menunjukkan kecenderungan disintegrasi keilmuan. Spesialisasi keilmuan yang didukung teknologi di bidangnya dan mempercepat ilmu pengetahuan mencapai otonominya membuat setiap ilmu dengan kaidah dan teknologinya merasa eksis dan mampu berkembang sendiri tanpa perlu intervensi kaidah-kaidah di luar ilmunya, termasuk kaidah etika, moral, dan agama”.⁶

⁶ Irianto Widisuseno, *Pidato Pengukuhan Guru Besar UNDIP*, 3 Januari 2013.

“Harapan saya kita 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 mengkotakkan dirinya sendiri. Mungkin anda akan segera mengatakan dengan lantang kepada kami kaum pengajar bahwa kenyataannya matakuliah 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.... C.P. Snow sekian puluh tahun yang lalu sudah mengeluh dan memperingatkan kita akan bahaya pengkotakan ini dalam *The Two Cultures*. Bahkan beliau ingin agar ilmu-ilmu sosial dan humaniora banyak saling bersapa dengan ilmu-ilmu alam”.⁷

Dengan menyadari masih terkotak-kotaknya ilmu pengetahuan dan belum maksimalnya implementasi integrasi ilmu di PTKI khususnya, maka Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI telah menerbitkan *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI)* tahun 2019.⁸ Pedoman tersebut masing sangat global. Oleh karenanya, diperlukan pedoman implementasi integrasi ilmu di PTKI khususnya secara lebih spesifik. **Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi**

⁷ Umar Kayam, *Pidato Pengukuhan Guru Besar di UGM*, 19 Mei 1989.

⁸ Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam/ PTKI* (Jakarta: Kemenag RI, 2019).

(Tesis dan Disertasi) yang disusun tahun 2021 ini (dua puluh [20] tahun sejak integrasi-interkoneksi ilmu secara resmi digunakan sebagai paradigma keilmuan di UIN Sunan Kalijaga: 2001-2021) akan lebih spesifik memberikan panduan dalam melakukan penelitian berparadigma integrasi-interkoneksi untuk penulisan tesis dan disertasi. Selain modul, buku ini juga memberikan bahan-bahan pelatihannya.

Secara umum dimaklumi bahwa, pada tingkat perguruan tinggi, paling tidak kita mengenal tiga program atau level: S1, S2 dan S3. S1 atau Sarjana bisa disebut sebagai *rajulun yata'allam* (seorang yang belajar) yang tugasnya *to understand the norms and theories*. S2 atau Magister disebut *'alimun yatahaqqaqu*, yang posisinya adalah *to criticize the norms and theories*. Sedangkan S3 atau Doktor adalah *'alimun yajtahidu*, yang diharapkan mampu *to provide new and/or alternative theories*. Karena itu, khusus Program S3 (Dr., Ph.D) merupakan level yang secara normatif harus berfikir dan menganalisa suatu hal hingga level filosofi guna menjawab pertanyaan fundamental dan mendasar, juga ditandai dengan kemampuannya membaca di balik yang tertulis dan melihat di balik yang nampak.⁹

Tesis adalah karya ilmiah hasil penelitian yang dikerjakan oleh mahasiswa program magister (S2), sebagai syarat untuk memperoleh gelar magister. Adapun **disertasi** adalah karya ilmiah hasil penelitian yang dikerjakan oleh mahasiswa program doktor (S3), sebagai syarat untuk memperoleh gelar doktor. Bedanya, program magister pada tahap mengaplikasikan dan mengembangkan ilmu pengetahuan melalui penalaran dan penelitian ilmiah (*innovation*). Adapun program doktor menemukan dan menciptakan ilmu pengetahuan melalui penalaran dan penelitian ilmiah (*invention*).¹⁰

⁹ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 256.

¹⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif-Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2020), hlm. 48-54.

Jika mengacu pada Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2012 Tentang Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI), master dan doktor dikelompokkan di jenjang 7-9, yaitu dalam jabatan ahli. Pada jenjang **magister**, ada tiga kualifikasinya:¹¹ Pertama, mampu mengembangkan pengetahuan, teknologi, dan/atau seni di dalam bidang keilmuannya atau praktik profesionalnya melalui riset, hingga **menghasilkan karya inovatif dan teruji**. Kedua, mampu memecahkan permasalahan sains, teknologi, dan/atau seni di dalam bidang keilmuannya **melalui pendekatan inter atau multidisipliner**. Ketiga, mampu mengelola riset dan pengembangan yang bermanfaat bagi masyarakat dan keilmuan, serta mampu mendapat pengakuan nasional maupun internasional. Jenjang **doktor** ada tiga kualifikasinya. Pertama, mampu mengembangkan pengetahuan, teknologi, dan atau seni baru di dalam bidang keilmuannya atau praktik profesionalnya melalui riset, hingga **menghasilkan karya kreatif, original, dan teruji**. Kedua, mampu memecahkan permasalahan sains, teknologi, dan atau seni di dalam bidang keilmunnya **melalui pendekatan inter, multi, dan trans disipliner**. Ketiga, mampu mengelola, memimpin, dan mengembangkan riset dan pengembangan yang bermanfaat bagi ilmu pengahuan dan kemaslahatan umat manusia, serta mampu mendapat pengakuan nasional maupun internasional.

Berbeda dengan KKNI, pada Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 Tentang Perguruan Tinggi telah disebutkan bahwa untuk jenjang S2, kualifikasi yang dikehendaki adalah mampu mengamalkan dan mengembangkan ilmu pengetahuan dan/atau teknologi melalui **penalaran dan penelitian ilmiah**. Adapun jenjang S3 adalah mampu menemukan, menciptakan, dan/atau memberikan kontribusi kepada pengembangan, serta

¹¹ Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2012 Tentang Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI).

pengamalan ilmu pengetahuan dan teknologi melalui penalaran dan penelitian ilmiah.¹²

Berdasarkan penjelasan di atas, kata kunci dalam penelitian **tesis** dan **disertasi** adalah harus menggunakan pendekatan **multidisipliner, interdisipiner**, bahkan hingga **transdisipliner**. Ketiga jenis pendekatan tersebut meniscayakan adanya keharusan melakukan integrasi ilmu dalam penelitian tesis dan disertasi di PTKI. Oleh karena itu, terdapat beberapa regulasi yang secara langsung atau tidak langsung mengharuskan PTKI untuk melakukan integrasi ilmu (salah satu implementasinya adalah dalam bidang penelitian), yaitu:

1. Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Pasal 3 menyebutkan:¹³ Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar 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 bertanggung jawab**.
2. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi Pada Pasal 5 disebutkan bahwa Pendidikan Tinggi bertujuan:¹⁴ a. berkembangnya potensi mahasiswa agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia, sehat, **berilmu**, cakap, kreatif, mandiri, terampil, kompeten, dan berbudaya untuk kepentingan bangsa; b. dihasilkannya lulusan yang **menguasai cabang ilmu pengetahuan dan/**

¹² Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 Tentang Perguruan Tinggi.

¹³ Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional.

¹⁴ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2012 Tentang Pendidikan Tinggi.

atau teknologi untuk memenuhi kepentingan nasional dan peningkatan daya saing bangsa; c. dihasilkannya ilmu pengetahuan dan teknologi **melalui penelitian yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora** agar bermanfaat bagi kemajuan bangsa, serta kemajuan peradaban dan kesejahteraan umat manusia; dan d. terwujudnya pengabdian kepada masyarakat berbasis penalaran dan karya penelitian yang bermanfaat dalam memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa.

3. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;¹⁵ a. Pada pasal 1 ayat 7 disebutkan bahwa Universitas adalah Perguruan Tinggi yang menyelenggarakan pendidikan akademik dan dapat menyelenggarakan pendidikan vokasi dalam berbagai rumpun ilmu pengetahuan dan/atau teknologi dan jika memenuhi syarat, Universitas dapat menyelenggarakan pendidikan profesi. b. Pada pasal 22 ayat 1 disebutkan bahwa Perguruan Tinggi memiliki otonomi untuk mengelola sendiri lembaganya sebagai pusat penyelenggaraan Tridharma Perguruan Tinggi. c. Pada pasal 23 disebutkan bahwa Otonomi pengelolaan pada bidang akademik di antaranya meliputi kurikulum Program Studi; proses pembelajaran; penilaian hasil belajar; dan penetapan norma, kebijakan operasional, serta **pelaksanaan penelitian** dan pengabdian kepada masyarakat.
4. Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 154 tahun 2014 tentang Rumpun Ilmu Pengetahuan dan Teknologi serta Gelar Lulusan Perguruan Tinggi Dalam Pasal 2 dijelaskan rumpun ilmu yang ada di

¹⁵ Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2014 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi.

- perguruan tinggi:¹⁶ (1) Rumpun Ilmu Pengetahuan dan teknologi terdiri atas: a. rumpun ilmu agama; b. rumpun ilmu humaniora; c. rumpun ilmu sosial; d. rumpun ilmu alam; e. rumpun ilmu formal; dan f. rumpun ilmu terapan. **(2) Rumpun ilmu sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf a agama merupakan rumpun ilmu pengetahuan yang mengkaji keyakinan tentang ketuhanan atau ketauhidan serta teks-teks suci agama. (3) Rumpun ilmu Humaniora sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf b merupakan rumpun ilmu pengetahuan yang mengkaji dan mendalami nilai kemanusiaan dan pemikiran manusia. (4) Rumpun ilmu sosial sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf c merupakan rumpun ilmu pengetahuan yang mengkaji dan mendalami hubungan antar manusia dan berbagai fenomena masyarakat. Rumpun ilmu alam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf d merupakan rumpun ilmu pengetahuan yang mengkaji dan mendalami alam semesta. (6) Rumpun ilmu formal sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf e merupakan rumpun ilmu pengetahuan yang mengkaji dan mendalami sistem formal teoritis (7) Rumpun ilmu terapan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf f merupakan rumpun ilmu pengetahuan dan teknologi yang mengkaji dan mendalami aplikasi ilmu bagi kehidupan manusia.**
5. Peraturan Menteri Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi. Implementasi integrasi keilmuan di lingkungan UIN mengacu pada beberapa pasal pada peraturan ini yaitu:¹⁷ a. Pada pasal 2 disebutkan bahwa Standar

¹⁶ Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 154 tahun 2014 Tentang Rumpun Ilmu Pengetahuan dan Teknologi serta Gelar Lulusan Perguruan Tinggi.

¹⁷ Peraturan Menteri Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 2015 Tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.

Nasional Pendidikan Tinggi terdiri atas Standar Nasional Pendidikan; Standar Nasional Penelitian; dan c. Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat. b. Implementasi integrasi keilmuan pada bidang pendidikan mengacu pada beberapa standar yaitu: 1) standar kompetensi lulusan (pasal 5, 6, dan 7), 2) standar isi pembelajaran (pasal 8 dan 9), 3) standar proses pembelajaran (pasal 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, dan 18), 4) dan standar penilaian pembelajaran (pasal 19, 20, 21, 22, 23, dan 24); **c. Implementasi integrasi keilmuan pada bidang penelitian mengacu pada pasal 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, dan 53**; d. Implementasi integrasi keilmuan pada bidang pengabdian kepada masyarakat mengacu pada pasal 54, 55, 56, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, dan 64.

6. Keputusan/Peraturan Presiden tentang Perubahan Status dari STAIN/IAIN ke UIN. Implementasi integrasi ilmu di PTKI terutama di Universitas Islam Negeri merupakan amanah dari Keputusan Presiden yang melandasi perubahan status kelembagaan dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) atau Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Sebagai contoh, Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 31 tahun 2002 tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta menjadi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta menyebutkan:¹⁸ Menimbang: bahwa dalam rangka memenuhi tuntutan perkembangan ilmu pengetahuan serta **proses integrasi antara ilmu agama dengan ilmu lain**, dipandang perlu menetapkan Keputusan Presiden tentang perubahan Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta menjadi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

¹⁸ Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 31 Tahun 2002 Tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta Menjadi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Kata **“integrasi ilmu”** juga secara eksplisit bisa ditemukan dalam Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 50 Tahun 2004 yang melandasi pendirian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Universitas Islam Negeri Malang. Di situ disebutkan:¹⁹ Menimbang: bahwa dalam rangka memenuhi tuntutan perkembangan ilmu pengetahuan serta **proses integrasi antara bidang ilmu agama Islam dengan bidang ilmu umum**, dipandang perlu menetapkan Keputusan Presiden tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta menjadi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Malang menjadi Universitas Islam Negeri Malang.

Kata **“integrasi ilmu”** juga secara eksplisit bisa ditemukan dalam Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2005 yang melandasi pendirian Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung dan Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar. Di situ disebutkan:²⁰ Menimbang: bahwa dalam rangka memenuhi tuntutan perkembangan dan kebutuhan dan dalam rangka mewujudkan sumber daya manusia yang berkualitas di bidang ilmu pengetahuan Agama Islam serta **proses integrasi antara bidang ilmu Agama Islam dengan bidang ilmu umum**, dipandang perlu menetapkan Peraturan Presiden tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung menjadi Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung dan Institut Agama Islam Negeri Alauddin Makassar menjadi Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.

¹⁹ Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 50 Tahun 2004 Tentang Pendirian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Universitas Islam Negeri Malang.

²⁰ Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2005 Tentang Pendirian Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung dan Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.

7. Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor 706 Tahun 2018 tentang Panduan Pengembangan Kurikulum PTKI mengacu pada KKNi dan SN-Dikti.
8. Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI Nomor 2498 Tanggal 6 Mei Tahun 2019 Tentang ***Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam.***

Secara praktis, integrasi ilmu dalam konteks PTKI kemudian dapat diwujudkan dalam ruang lingkup Tri Dharma Perguruan Tinggi, yang mencakup tiga ranah: (1) pendidikan dan pembelajaran, (2) **penelitian** dan (3) pengabdian kepada masyarakat. Modul ini akan mengembangkan ranah kedua, yaitu penelitian integrasi-interkoneksi. Dalam bidang penelitian, paradigma integrasi ilmu dapat menginspirasi peneliti dalam minimal dua hal: Pertama, menginterpolasikan Islam sebagai *way of life* seperti niat baik, amanah, dan memegang prinsip mempertahankan kebenaran secara objektif. Kedua, secara metodologis bersifat terbuka **memberi ruang aplikasi metode dan model pendekatan multidisipliner, interdisipliner, transdisipliner dan pendekatan-pendekatan mutakhir yang relevan.**

Setiap peneliti (khususnya penelitian tesis dan disertasi) **harus menguasai cara mengintegrasikan ilmu dalam metodologi penelitian yang sesuai dengan bidang ilmu, objek penelitian, serta tingkat kerumitan dan kedalaman penelitian.** Peneliti juga **harus memiliki cara pandang ilmiah dalam mengintegrasikan antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu lainnya.** Jika cara ini tidak dapat dilakukan oleh seorang peneliti dalam mengintegrasikan suatu ilmu dalam konstruk penelitian, maka meniscayakan **terbentuknya tim kolaboratif dalam penelitian,** agar kelebihan satu bidang dapat menyatu dengan kelemahan pada bidang yang lain. Hasil penelitian diarahkan untuk pengembangan agama, ilmu pengetahuan, teknologi dan seni secara integratif dan searah dengan nilai-nilai Islam dan prinsip-prinsip ilmiah yang bersifat

objektif, kritis, dan dinamis. Hasil penelitian mahasiswa S2 dan S3 harus diarahkan kepada terpenuhinya capaian pembelajaran lulusan yang bermuatan integrasi ilmu. Karya ilmiah dalam bentuk tesis dan disertasi harus memuat pembahasan mengenai keterkaitan topik karya ilmiah dengan prinsip integrasi ilmu. Materi pada penelitian terapan harus berorientasi pada luaran penelitian yang berupa inovasi serta pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang bermanfaat bagi masyarakat dan dunia usaha/industri.

Tingkat kedalaman dan keluasan bahasan kajian pengetahuan per jenjang lulusan yang umumnya digunakan di PTKI adalah sebagai berikut: 1. Jenjang Sarjana (S1)/Level 6: menguasai konsep teoritis bidang pengetahuan dan keterampilan tertentu secara umum dan konsep teoritis bagian khusus dalam bidang pengetahuan dan keterampilan tersebut secara mendalam. 2. Jenjang Pendidikan Profesi/Level 7: menguasai teori aplikasi bidang pengetahuan dan keterampilan tertentu. **3. Jenjang Magister (S2) / Level 8: menguasai teori dan teori aplikasi bidang pengetahuan tertentu berdasarkan pendekatan kajian inter dan multi disiplin.** 4. Jenjang Doktor (S3)/Level 9: menguasai filosofi keilmuan bidang pengetahuan dan keterampilan tertentu berdasarkan pendekatan kajian inter, multi dan trans disiplin.

2. Penelitian Integrasi-Interkoneksi di Program Pascasarjana PTKI Seluruh Indonesia: Sebuah Tawaran

Penelitian adalah terjemahan dari kata Inggris *research*. Dari istilah itu ada juga ahli yang menerjemahkan *research* sebagai *riset*. *Research* itu sendiri berasal dari kata *re*, yang berarti “kembali” dan *to search* yang berarti *mencari*. Dengan demikian arti sebenarnya dari *research* atau riset adalah “mencari kembali”.²¹

²¹ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner: Metode*

Menurut kamus *Webster's New International*, penelitian adalah penyelidikan yang hati-hati dan kritis dalam mencari fakta dan prinsip-prinsip, suatu penyelidikan yang amat cerdas untuk menetapkan sesuatu. Menurut ilmuwan Hilway (1956),²² penelitian tidak lain dari suatu metode studi yang dilakukan seseorang melalui penyelidikan yang hati-hati dan sempurna terhadap suatu masalah, sehingga diperoleh pemecahan yang tepat terhadap masalah tersebut. Whitney (1960)²³ menyatakan bahwa di samping untuk memperoleh kebenaran, kerja menyelidiki harus dilakukan secara sungguh-sungguh dalam waktu yang lama. Dengan demikian penelitian merupakan suatu metode untuk menemukan kebenaran, sehingga penelitian juga merupakan metode berpikir secara kritis dan sistematis.

Whitney kemudian mengutip beberapa definisi tentang penelitian yang diturunkan di bawah ini. Penelitian adalah pencarian atas sesuatu (*inquiry*) secara sistematis, dengan penekanan bahwa pencarian ini dilakukan terhadap masalah-masalah yang dapat dipecahkan (Parsons, 1946). Sementara itu tokoh penelitian lainnya menyatakan bahwa penelitian adalah transformasi yang terkendali atau terarah dari situasi yang dikenal dalam kenyataan-kenyataan yang ada padanya dan hubungannya, seperti mengubah unsur dari situasi orisinal menjadi suatu keseluruhan yang bersatu padu (Dewey, 1933).²⁴

Demikian juga Woody menyatakan bahwa penelitian merupakan sebuah metode untuk menemukan kebenaran yang juga merupakan pemberian definisi dan redefinisi terhadap masalah, memformulasikan hipotesis atau jawaban sementara, membuat kesimpulan dan sekurang-kurangnya mengadakan pengujian yang hati-hati atas semua kesimpulan untuk

Penelitian Ilmu Agama Interkonektif-Interdisipliner Dengan Ilmu Lain (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 1.

²² T. Hilway, *Introduction To Research* (Boston: Houghton Mifflin Co, 1965).

²³ F.L. Whitney, *The Element of Research* (Osaka: Overseas Book, 1960).

²⁴ J. Dewey, *How We Think* (Boston: Health and Co, 1933).

menemukan apakah ini cocok dengan hipotesis (Woody, 1927). Berkaitan dengan definisi itu, nampak bahwa Woody adalah seorang tokoh penelitian positivistik, yang menekuni penelitian ilmu-ilmu alamiah.

Dalam hubungannya dengan definisi penelitian, *Gee* (1957) memberikan penjelasan sebagai berikut:²⁵

“Dalam berbagai definisi penelitian, terkandung ciri tertentu yang lebih kurang bersamaan. Adanya suatu pencarian, penyelidikan atau investigasi terhadap pengetahuan baru, atau sekurang-kurangnya sebuah pengaturan baru atau interpretasi (tafsiran) baru dari pengetahuan yang timbul. Metode yang digunakan bisa saja ilmiah atau tidak, tetapi pandangan harus kritis dan prosedur harus sempurna. Tenaga bisa saja signifikan atau tidak. Dalam masalah aplikasi, maka nampaknya aktivitas lebih banyak tertuju kepada pencarian (*search*) daripada suatu pencarian kembali (*re-search*). Jika proses yang terjadi adalah hal yang selalu diperlukan, maka penelitian sebaiknya digunakan untuk menemukan ruang lingkup dari konsep dan bukan kehendak untuk menambah definisi lain terhadap definisi-definisi yang telah begitu banyak.”

Dari tanggapan serta definisi-definisi tentang penelitian, maka nyata bahwa penelitian adalah suatu penyelidikan yang terorganisir. Dalam definisi-definisi di atas, penekanan diletakkan pada *sistem pengelolaan* sebagai atribut-atribut yang esensial (mutlak). Penelitian juga bertujuan untuk mengubah kesimpulan-kesimpulan yang telah diterima, ataupun mengubah dalil-dalil (bagi penelitian ilmu-ilmu alam) dengan adanya aplikasi baru dari dalil-dalil tersebut. Dari itu, penelitian dapat diartikan sebagai *pencarian pengetahuan dan pemberi artian yang terus-menerus terhadap sesuatu*. Penelitian juga merupakan pengkajian yang hati-hati dan kritis untuk menemukan sesuatu yang baru.

²⁵ W. Gee, *Social Science Research Method* (New York: Appleton Century Crofts, 1950).

Penelitian positivistik terutama penelitian dalam ilmu-ilmu alam, dengan menggunakan metode ilmiah (*scientific method*), disebut penelitian ilmiah (*scientific research*). Dalam penelitian ilmiah ini, selalu ditemukan dua unsur penting, yaitu unsur **observasi** (pengamatan) dan unsur **nalar** (*reasoning*) (Ostle, 1975).²⁶ **Unsur pengamatan**, merupakan kerja dimana pengetahuan mengenai fakta-fakta tertentu diperoleh melalui kerja indra (pengamatan) dengan menggunakan persepsi (*sense of perception*). **Nalar**, adalah suatu kekuatan dengan melalui arti untuk mengolah fakta-fakta, hubungan dan interelasi terhadap pengetahuan yang timbul, sebegitu jauh ditetapkan sebagai pengetahuan yang sekarang kita terima (Nazir, 1988).²⁷ Namun demikian, dalam penelitian terdapat berbagai macam metode serta cara untuk mendapatkan suatu kejelasan dan kebenaran yang objektif. Dengan melalui penelitian maka pengetahuan manusia akan berkembang, sehingga manusia mampu mengembangkan sifat kritis dari akalnyanya. Melalui penelitianlah maka manusia dapat meningkatkan harkat dan martabat hidupnya.

Penelitian ilmiah (*scientific research*) harus didukung oleh program ilmiah (*scientific program*). Dalam konteks ini, menurut Akh. Minhaji, Program Pascasarjana (Magister dan Doktor) adalah program ilmiah (*scientific program*), bukan program profesional (*professional program*) di jenjang Sarjana. Karena merupakan program pengembangan ilmu pengetahuan, maka Program Pascasarjana memiliki beberapa kriteria. Pertama, ia bersifat *multy-entry* dan karenanya pesertanya bisa datang dari mana saja dengan berbagai latar Pendidikan. Kedua, ia bersifat *community of equals*, artinya semua peserta dan dosen yang mengajar pada dasarnya mempunyai status

²⁶ B. Ostle, *Statistic in Research* (Iqwa: The Iqwa State College Press, 1975).

²⁷ Muhammad Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988).

dan kedudukan yang sama. Ketiga, ia dicirikan oleh “berpikir tentang Islam dan umat Islam”. Artinya, di sini diperlukan sikap kritis (*critical outlook*). Keempat, studi Islam harus didasarkan pada pemahaman yang bersifat normatif sekaligus empiris dan kontekstual. Kelima, studi Islam perlu selalu beriringan ke segala arah perkembangan ilmu. Keenam, **perlu mempertimbangkan pentingnya kesatuan ilmu pengetahuan (*consilience, the unity of knowledge*)**. Dengan perspektif ini, maka setiap bidang ilmu dan model-model atau pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam studi Islam harus dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Ketujuh, **studi Islam harus bersifat holistik-integratif.**²⁸

Senada dengan Minhaji, Siswanto Masruri telah menjelaskan bahwa implementasi integrasi ilmu di PTKI itu dapat diselenggarakan secara berjenjang. Misalnya, dalam perkuliahan di **level S1 (Skripsi)**, target realistiknya baru pada level “*ta’aruf keilmuan*”, artinya, mahasiswa harus mengenal ilmu-ilmu lain. Dengan *ta’aruf keilmuan* ini mahasiswa dapat memilih ilmu-ilmu apa saja yang sedianya dapat menjadi ilmu bantu bagi disiplin keilmuan utama yang ia tekuni. Sebagai contoh, mahasiswa di bidang Studi Agama-Agama harus mengenal bahwa ilmu *computer programing* dapat berkontribusi positif bagi penyebaran gagasan keberagamaan yang ramah. Namun, pada level S1 ini, mahasiswa hanya cukup mengenal saja, meskipun tidak menutup kemungkinan bagi mereka yang “mau dan mampu” dapat melangkah lebih jauh, misalnya mulai ikut kursus-kursus singkat di bidang *programming* dengan catatan, kompetensi tambahan tersebut tidak mengganggu *concern*-nya pada kompetensi utama. Pada **jenjang S2 (Tesis)**, Siswanto berpendapat bahwa level integrasinya dapat dinaikkan menjadi “*ta’awun keilmuan*”, yaitu adanya sinergi “saling membantu” antar bidang ilmu yang berbeda-beda. Mahasiswa

²⁸ Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 258-263.

dituntut untuk mulai bekerjasama dengan bidang keilmuan yang lain. Sedangkan **level integrasi tertinggi** berada di **level S3 (Disertasi)**, di mana seorang calon doktor harus mampu mensinergikan beberapa pendekatan keilmuan dalam sebuah projek penelitiannya, misalnya. Sifatnya bukan sekedar mengajak keilmuan lain untuk bergabung dalam sebuah proyek, namun telah mampu meng-*organize* ragam pendekatan dalam suatu proyek penelitian.²⁹

Berbeda dengan Minhaji dan Siswanto, justru Yudian berpendapat bahwa integrasi ilmu itu harus dimulai sejak tingkat SLTA.³⁰ Ia juga berpendapat bahwa integrasi ilmu itu harus diawali dari sains atau ilmu-ilmu alam, bukan dari ilmu sosial-humaniora. Integrasi keilmuan sejatinya terjadi di Fakultas Sains dan Teknologi, Fakultas Kesehatan Masyarakat dan Fakultas Kedokteran. Justru, di fakultas inilah ilmu-ilmu agama dan sains bertemu. Integrasi seperti ini tidak bisa langsung di level sarjana (apalagi magister dan doktor), namun **harus dimulai dari tingkat SLTA**. Jadi, titik berat integrasi keilmuan adalah bidang saintek. Oleh karenanya, Yudian mendorong agar para mahasiswa dan dosen saintek di PTKI menguasai bahasa Arab. Oleh karena itu, dalam pandangan Yudian, **masalah umat ini bukan pada integrasi agama dan ilmu social-humaniora, tetapi integrasi agama dan sains dalam arti mengembalikan *experimental sciences* ke dalam pendidikan Islam Indonesia, dalam hal ini PTKI, yang dimulai dari pendidikan dasar (SD), setidaknya di tingkat pertama (SMP dan SLTA) sampai akhirnya nanti pendidikan program sarjana dan bahkan program pascasarjana (magister dan doktor).**³¹

²⁹ Waryani Fajar Riyanto dkk., *Biografi Siswanto Masruri: Keluarga Nomor Satu, Nomor Satu Keluarga* (Yogyakarta: Suka Press, 2021), hlm. 109-110.

³⁰ Waryani Fajar Riyanto, *Yudian Wahyudi: Percikan Biografi Intelektual, Spiritual dan Internasional* (Yogyakarta: Suka Press, 2021), hlm. 603

³¹ Saidurrahman dan Azhari Akmal Tarigan, *Rekonstruksi Peradaban*

Salah satu model pendekatan **integrasi ilmu** yang telah dikembangkan di program pascasarjana PTKI adalah pendekatan **integrasi-interkoneksi (i-kon)**, yang sangat populer didengar terutama bagi kalangan civitas akademika UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendekatan integrasi-interkoneksi tersebut hendak menjawab tantangan perkembangan zaman yang sedemikian pesatnya yang dihadapi oleh umat Islam saat ini.³² Misalnya, teknologi yang semakin canggih sehingga tidak ada lagi sekat-sekat antar bangsa dan budaya, persoalan migrasi, revolusi IPTEK, genetika, pendidikan, hubungan antar agama, gender, HAM dan lain sebagainya.³³ Perkembangan zaman mau tidak mau menuntut perubahan dalam segala bidang tanpa tekecuali pendidikan keislaman, karena tanpa adanya respon yang cepat melihat perkembangan yang ada, maka kaum muslimin akan semakin jauh tertinggal dan hanya akan menjadi penonton, konsumen, bahkan korban di tengah ketatnya persaingan global³⁴—Keith Ward, misalnya, menyebutkan empat tahapan, yaitu: *“local, canonical, critical, and global”*.³⁵

Menghadapi tantangan era globalisasi tersebut, umat Islam tidak hanya sekedar butuh untuk *survive* tetapi bagaimana bisa menjadi garda terdepan dalam perubahan. Hal ini

Islam Perspektif Prof. K.H. Yudian Wahyudi, Ph.D (Jakarta: Prenada Media Group, 2019), hlm. 171-173.

³² M. Amin Abdullah, “Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science”, *al-Jami’ah* No. 61 Tahun 1998.

³³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 45.

³⁴ 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. 12; M. Amin Abdullah, “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, hlm. 34.

³⁵ Keith Ward, *The Case for Religion* (ttp.: Oxford Press, 2004), hlm. 45.

kemudian dibutuhkan reorientasi pemikiran dalam pendidikan Islam dan rekonstruksi sistem kelembagaan serta penelitian dengan mengintegrasikan pendekatan **teologis-normatif** dan pendekatan **historis-empiris**.³⁶ Pendekatan integrasi-interkoneksi adalah pengembangan dari model pendekatan **normativitas-historisitas**.³⁷ Fazlur Rahman menyebutnya dengan istilah *normative Islam* dan *historical Islam*. Dalam konteks filsafat ilmu, Lakatos menyebutnya dengan istilah *hard core* dan *protective belt*; Popper dengan istilah *context of justification* dan *context of discovery*; Kuhn dengan istilah *normal science* dan *revolutionary science*. Pendekatan **integrasi-interkoneksi**³⁸ adalah pengembangan atas model pendekatan

³⁶ Jenis pendekatan ini yang bersifat **teologis-normatif** dan pendekatan yang bersifat **historis-empiris** sangat diperlukan dalam melihat keberagaman masyarakat pluralistik. Kedua pendekatan ini akan saling mengoreksi, menegur dan memperbaiki kekurangan yang ada pada kedua pendekatan tersebut. Karena pada dasarnya pendekatan apapun yang digunakan dalam studi agama tidak akan mampu menyelesaikan persoalan kemanusiaan secara sempurna. Pendekatan teologis-normatif saja akan mengantarkan masyarakat pada keterkungkungan berfikir sehingga akan muncul *truth claim* sehingga melalui pendekatan historis-empiris akan terlihat seberapa jauh aspek-aspek eksternal seperti aspek sosial, politik, dan ekonomi yang ikut bercampur dalam praktek-praktek ajaran teologis. Di sinilah, Amin berusaha merumuskan kembali penafsiran ulang agar sesuai dengan tujuan dari jiwa agama itu sendiri, dan di sisi yang lain mampu menjawab tuntutan zaman, dimana yang dibutuhkan adalah kemerdekaan berfikir, kreativitas, dan inovasi yang terus menerus dan menghindarkan keterkungkungan berfikir. **Keterkungkungan berfikir itu salah satu sebabnya adalah paradigma deduktif**, dimana meyakini kebenaran tunggal, tidak berubah, dan dijadikan pedoman mutlak manusia dalam menjalankan kehidupan dan untuk menilai realitas yang ada dengan “hukum baku” tersebut.

³⁷ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

³⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 92-93. paradigma keilmuan integratif-interkonektif. Paradigma ini juga dibangun sebagai respon atas persoalan masyarakat saat ini dimana era globalisasi banyak memunculkan kompleksitas persoalan kemanusiaan. Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, paradigma keilmuan integratif dan interkonektif ini merupakan tawaran yang digagas oleh M.

diadik normativitas-historisitas, menjadi triadik, dengan mempertautkan antara *hadarat an-nas*, *hadarat al-falsafah*, dan *hadarat al-'ilm*.

Jika selama ini terdapat sekat-sekat—tanpa garis ventilasi atau pori-pori basah—yang sangat tajam antara “ilmu” dan “agama”, dimana keduanya seolah menjadi entitas yang berdiri sendiri dan tidak bisa dipertemukan, mempunyai wilayah sendiri baik dari segi objek-formal-material, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan hingga institusi penyelenggaranya, maka pendekatan integrasi-interkoneksi berupaya mengurangi ketegangan-ketegangan (*tensions*) tersebut tanpa meleburkan satu sama lain, tetapi berusaha mendekatkan dan mengaitkannya sehingga menjadi “bertegur sapa” satu sama lain.³⁹

**“Agama tidak membutuhkan sains dan sains tidak
membutuhkan agama. Tetapi, manusia membutuhkan
keduanya”**

Saat ini terdapat kecenderungan penelitian yang dikotomis antara keilmuan sekuler dan keilmuan agama (baca ilmu keislaman). Keduanya seolah mempunyai wilayah penelitian sendiri-sendiri dan terpisah satu sama lain. Yang satu berdiri pada

Amin Abdullah dalam menyikapi dikotomi yang cukup tajam antara ilmu umum dan ilmu agama. Asumsi dasar yang dibangun pada paradigma ini adalah bahwa dalam memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, setiap bangunan keilmuan apapun baik ilmu agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Kerjasama, saling membutuhkan dan bertegur sapa antar berbagai disiplin ilmu justru akan dapat memecahkan persoalan yang dihadapi oleh manusia, karena tanpa saling bekerjasama antar berbagai disiplin ilmu akan menjadikan *narrowmindedness*. Secara aksiologis, paradigma interkoneksi menawarkan pandangan dunia manusia beragama dan ilmuwan yang baru, yang lebih terbuka, mampu membuka dialog dan kerjasama serta transparan. Sedangkan secara antologis, hubungan antar berbagai disiplin keilmuan menjadi semakin terbuka dan cair, meskipun blok-blok dan batas-batas wilayah antar disiplin keilmuan ini masih tetap ada.

³⁹ *Ibid.*, hlm. ix.

wilayah (penelitian) normatif-deduktif saja, sedangkan yang satunya lagi kukuh di wilayah historisitas-induktif saja. Untuk menjembatani keduanya, penelitian integrasi-interkoneksi menawarkan metode **abduktif**⁴⁰ (deduktif + induktif) dan **intersubjektif** (subjektif + objektif).

Ilmu-ilmu sekuler yang dikembangkan di Perguruan Tinggi Umum (PTU) biasanya menggunakan model induktif. Sementara ilmu-ilmu agama dikembangkan di PTKI biasanya menggunakan model deduktif. Perkembangan penelitian dalam ilmu-ilmu sekuler yang dikembangkan oleh PTU berjalan seolah tercerabut dari nilai-nilai akar moral dan etik kehidupan manusia, sementara itu perkembangan penelitian ilmu agama yang dikembangkan oleh PTKI hanya menekankan pada teks-teks Islam normatif, sehingga dirasa kurang menjawab tantangan zaman. Jarak yang cukup jauh ini kemudian menjadikan kedua bidang keilmuan ini mengalami proses pertumbuhan yang tidak sehat serta membawa dampak negatif bagi pertumbuhan dan perkembangan penelitian sosial, budaya, ekonomi, politik dan keagamaan di Indonesia.⁴¹

Selain dikotomi yang tajam antara kedua jenis penelitian dalam keilmuan tersebut, tantangan berat yang harus dihadapi oleh masyarakat saat ini adalah perkembangan zaman yang demikian pesat. Era globalisasi yang seolah datang dengan perubahan yang cukup fundamental dimana sekat-sekat antar individu, bangsa seolah sudah tidak ada lagi (*borderless*) sehingga memunculkan kompleksitas persoalan. Pendekatan

⁴⁰ Pola pikir *abductive* lebih menekankan pada *the logic of discovery* dan bukannya *the logic of justification* (meminjam istilah Karl Popper). *Abductive* adalah kombinasi antara pola pikir *deductive* (yang biasanya digunakan dalam logika proyek islamisasi ilmu) dan *inductive* (yang biasanya digunakan dalam logika proyek ilmuisasi Islam). Logika *abductive* adalah hubungan sirkularistik antara “Tuhan” yang *tanzih* dan *tasybih* (dalam perspektif ilmu tasawuf). Wilayah *abductive* berada di wilayah *barzakh*. 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. 86.

⁴¹ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 92-94.

integrasi-interkoneksi tersebut hendak memberikan jawaban dari berbagai persoalan di atas. Penelitian integrasi-interkoneksi antar berbagai disiplin ilmu, baik dari penelitian keilmuan sekuler maupun penelitian keilmuan agama, akan menjadikan penelitian keduanya saling terkait satu sama lain, “bertegur sapa”, saling mengisi kekurangan dan kelebihan satu sama lain. Dengan demikian, maka ilmu agama (baca: penelitian ilmu keislaman) tidak lagi hanya berkutat pada teks-teks klasik yang bersifat normatif-deduktif, tetapi juga menyentuh pada ilmu-ilmu sosial kontemporer yang historis-induktif.

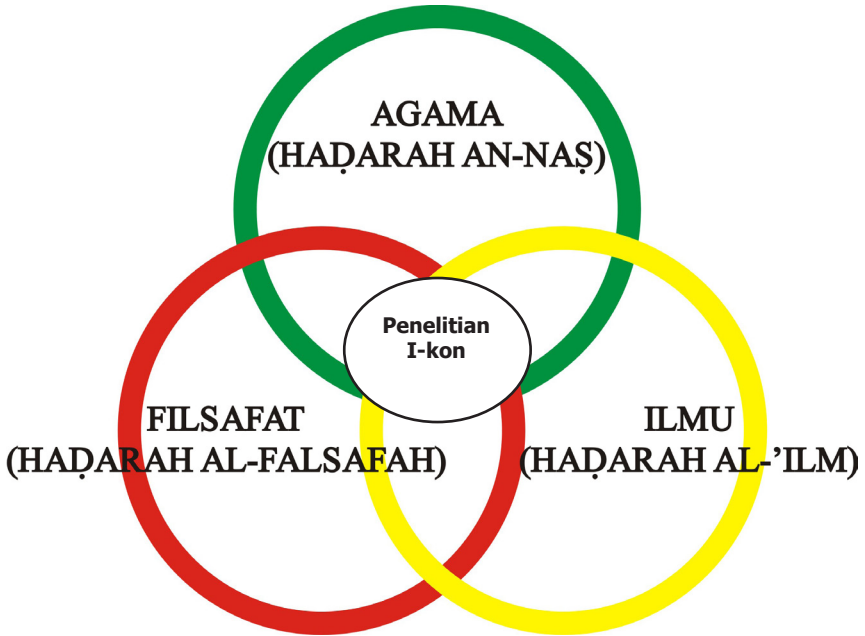
Dengan pendekatan integrasi-interkoneksi, tiga wilayah pokok dalam ilmu pengetahuan, yaitu *natural sciences*, *social sciences* dan *humanities*,⁴² tidak lagi berdiri sendiri, tetapi akan saling terkait satu dengan lainnya. Ketiganya juga akan

⁴² Berikut ini perbedaan antara istilah *social sciences* dan *humanities*. Pertama, *humanities* lebih dekat kepada studi *theology* atau *'ulum ad-din* 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 membedakan 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. 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. 8-9. Menurut Umar Kayam, terkait perbedaan antara istilah ilmu sosial atau *social sciences* dan ilmu humaniora atau *humanities*, menjelaskan, “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”. 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.

menjadi semakin cair meski tidak akan menyatukan ketiganya, tetapi paling **tidak, tidak akan ada lagi superioritas dan inferioritas dalam keilmuan**, tidak ada lagi klaim kebenaran ilmu pengetahuan, sehingga dengan pendekatan integrasi-interkoneksi, para ilmuwan yang menekuni keilmuan ini juga akan mempunyai sikap dan cara berfikir yang berbeda dari sebelumnya.

*Ada tiga pilar yang hendak dipadukan dalam pendekatan integrasi-interkoneksi, yaitu: hadarat an-nas (**religion**), hadarat al-falsafah (**philosophy**) dan hadarat al-'ilm (**science**). Prinsip hadarat al-'ilm atau science atau budaya ilmu, misalnya, yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan, seperti sains, teknologi, sosiologi, antropologi, dan ilmu-ilmu yang terkait dengan realitas tidak lagi dapat berdiri sendiri, tetapi ia juga harus bersentuhan dengan hadarat al-falsafah, sehingga tetap memperhatikan **etika emansipatoris**. Begitu juga sebaliknya, hadarat al-falsafah atau philosophy atau budaya filsafat, akan terasa kering dan gersang jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks atau hadarat an-nas atau keagamaan, dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem yang ditimbulkan dan dihadapi oleh hadarat al-'ilm.⁴³ Model trialektis penelitian integrasi-interkoneksi itu kemudian disebut dengan istilah "interconnected entities", seperti tampak dalam gambar ini:*

⁴³ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 402-403.



Dari skema di atas tampak jelas bahwa ketiga keilmuan tersebut menjadi bentuk trialektika atau tegur sapa. Hal inilah yang menjadi salah satu—untuk tidak menyebut sebagai satu-satunya—tolak ukur signifikansi dalam penerapan penelitian integrasi-interkoneksi.⁴⁴ Tiga dimensi pengembangan keilmuan ini bertujuan untuk mempertemukan kembali ilmu-ilmu **modern** dan **postmodern** dengan ilmu-ilmu **pra modern** atau klasik keislaman.

Pendekatan integrasi-interkoneksi tersebut terlihat sangat dipengaruhi, salah satunya, oleh Abid al-Jabiri yang membagi epistemologi Islam menjadi tiga, yakni epistemologi *bayani* (*religion-hadarat an-nas*), epistemologi *'irfani* (*philosophy-hadarat al-falsafah*), dan epistemologi *burhani* (*science-hadarat al-'ilm*).⁴⁵ Hubungan trialektis ketiganya

⁴⁴ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 403.

⁴⁵ Epistemologi *bayani* yang bersumber pada teks (wahyu), epistemologi *burhani* yang bersumber pada akal dan rasio, dan epistemologi *'irfani* yang bersumber pada pengalaman (*experience*). Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1990);

berbentuk hermeneutis-sirkularistis atau yang disebut sebagai *ta'wil al-'ilmi*,⁴⁶ bukan berbentuk linier dan paralel. Jadi, selain menggunakan pola abduktif, penelitian integrasi-interkoneksi juga menggunakan pola hermeneutis (**abduktif-hermeneutis**). Berbeda dengan Abid al-Jabiri yang melihat epistemologi *'irfani* tidak penting dalam perkembangan pemikiran Islam, maka dalam pendekatan integrasi-interkoneksi, ketiga epistemologi tersebut berdialog secara setara dan berjalan beriringan. Selama ini epistemologi *bayani* lebih banyak mendominasi dan bersifat hegemonik, sehingga sulit untuk berdialog dengan tradisi epistemologi *'irfani* dan *burhani*. Di sisi lain, pola pikir *bayani* ini akan berkembang jika melakukan dialog, mampu memahami dan mengambil manfaat sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir *'irfani* dan *burhani*.⁴⁷

Dalam penelitian integrasi-interkoneksi, kata *'irfani* kemudian diganti dengan istilah *etics*, yang terpola ke dalam empat pilar **pro(f)etik**, yaitu: *iman, value, method, rationality*.⁴⁸ Hubungan yang baik antara ketiga epistemologi tersebut tidak dalam bentuk yang **paralel** ataupun **linier**, tetapi dalam bentuk **sirkular**. Bentuk paralel akan melahirkan corak epistemologi yang berjalan sendiri-sendiri tanpa adanya hubungan dan persentuhan antara satu dengan yang lain. Sedangkan bentuk linier akan berasumsi bahwa salah satu dari ketiga epistemologi menjadi “primadona”, sehingga sangat

Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasat Tahliyyah Naqdiyyah li Nazm al-Ma'rifah fi as-Saqafah al-'Arabiyyah (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990).

⁴⁶ M. Amin Abdullah, “At-Ta’wil al-’Ilmi: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ah*, No. 39, Tahun 2001.

⁴⁷ M. Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50 dan Kurnia Alam Semesta, 2002), hlm 13-14.

⁴⁸ 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 UIN-Seri III*, Yogyakarta, 12 April 2012.

tergantung pada latar belakang, kecenderungan dan kepentingan pribadi atau kelompok, sedangkan dengan bentuk sirkular diharapkan masing-masing corak epistemologi keilmuan dalam Islam akan memahami kekurangan dan kelebihan masing-masing sehingga dapat mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan lain dalam rangka memperbaiki kekurangan yang ada.⁴⁹ Jadi, corak penelitian integrasi-interkoneksi berbentuk sirkular.

Pendekatan integrasi-interkoneksi secara konseptual memang sangat relevan bagi perkembangan keilmuan Islam (*Islamic Studies*), dimana dialog antar disiplin ilmu akan semakin memperkuat keilmuan Islam dalam menghadapi tantangan zaman dengan segala kompleksitas yang ada. Namun demikian, bagaimana pendekatan integrasi-interkoneksi tersebut dapat diimplementasikan secara kongkrit dalam bentuk dan model penelitian, khususnya tesis dan disertasi, belum secara maksimal dijabarkan. Misalnya, Sutrisno pernah melakukan penelitian tentang *Problem Dikotomi Ilmu Dalam Islam: Upaya Integrasi Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Hasil penelitian Sutrisno tersebut menjelaskan tentang tiga macam kluster dalam menghadapi isu integrasi antara *religion* dan *science*, yaitu: islamisasi ilmu yang **deduktif**, ilmuisasi Islam yang **induktif**, dan integrasi-interkoneksi yang **abduktif**.⁵⁰

Muzairi menulis penelitian berjudul *Islamic Studies di IAIN Sunan Kalijaga dan Hubungannya Dengan Ilmu-ilmu Lain: Sebuah Kajian Menuju UIN Sunan Kalijaga*. Dengan menggunakan paradigma Kuhnian, yaitu relasi antara *normal science*, *anomaly*, and *revolutionary science*, Muzairi dkk tersebut ingin menawarkan perlunya ditanamkan tiga macam kesadaran dalam menghilangkan dikotomi ilmu di kalangan civitas akademika UIN,

⁴⁹ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 28-33.

⁵⁰ Sutrisno, "Problem Dikotomi Ilmu Dalam Islam: Upaya Integrasi Ilmu di UIN Sunan Kalijaga", *Laporan Penelitian Individual* (Yogyakarta: Lemlit, 2004), hlm. i.

yaitu: **kesadaran interkoneksi** (misalnya melalui matakuliah tertentu, seperti: Filsafat Ilmu, MSI, IAD, ISD, IBD); **kesadaran profesionalitas** (misalnya melalui kelompok mata kuliah MKK/ mata kuliah keterampilan dan keahlian); **kesadaran liberatif, anti-otoritarianistik** (misalnya melalui kelompok mata kuliah MPK/mata kuliah pengembangan kepribadian).⁵¹ Tahun 2005 juga muncul sebuah buku yang mencoba memetakan integrasi ilmu dalam konteks pendidikan Islam, yaitu buku yang ditulis oleh Jasa Ungguh Muliawan berjudul *Pendidikan Islam Integratif: Upaya Mengintegrasikan Kembali Dikotomi Ilmu dan Pendidikan Islam*.⁵²

Lembaga Penelitian (Lemlit) UIN Sunan Kalijaga kemudian menerbitkan buku *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (2006), sebagai salah satu upaya untuk mengembangkan paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi.⁵³ Masih di tahun 2006, untuk merangsang *world view* tentang wacana hubungan antara *religion and science*, UIN Sunan Kalijaga menterjemahkan dua buku yang masing-masing berjudul *Isu Dalam Sains dan Agama*, terjemahan dari buku karya Ian. G. Barbour (Barbour memperkenalkan istilah *intersubjective testability*) berjudul *Issues In Science and Religion* (1966) dan buku *Ilmu dan Agama*, sebagai terjemahan dari buku aslinya *Science and Religion: A Critical Survey* karya Holmes Rolston III (Rolston memperkenalkan istilah *semipermeable*).⁵⁴

⁵¹ 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), hlm. 109-110.

⁵² Jasa Ungguh Muliawan, *Pendidikan Islam Integratif: Upaya Mengintegrasikan Kembali Dikotomi Ilmu dan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

⁵³ M. Amin Abdullah, "Pendekatan Multidisipliner dalam Penelitian di Era UIN Sunan Kalijaga", dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. v-vi.

⁵⁴ Terkait dengan perbedaan antara istilah "interconnected" yang digunakan oleh M. Amin Abdullah, "intersubjective testability" oleh Ian G.

Tahun 2006 juga muncul buku terbitan Lemlit yang berjudul *Filsafat dan Bahasa dalam Studi Islam*. Buku yang berupa kumpulan tulisan tersebut ingin mencoba mencari format baru model penelitian integratif-interkonektif (i-kon). Di tahun yang sama, 2006, juga terbit sebuah buku dengan editor Radjasa Mu'tasim berjudul *Model-model Penelitian dalam Studi Keislaman: Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta: Lemlit Sunan Kalijaga, 2006.⁵⁵ Menurut penulis, buku-buku tersebut belum bisa dikatakan sebagai “contoh yang baik” terhadap implementasi paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon). Sebab, buku yang berisi kumpulan tulisan tersebut berasal dari ringkasan disertai para penulisnya, dimana disertai tersebut disusun sebelum paradigma I-kon tersebut digulirkan.

Pada tahun yang sama, yaitu 2006, terbit juga sebuah buku yang berjudul *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman*.⁵⁶ Buku ini berisi kumpulan tulisan dari tim penulis, yang terdiri dari para ahli dengan bidang keilmuan yang berbeda, yang dipilih dari kalangan Universitas Islam Negeri (UIN) dan Perguruan Tinggi yang lain. Mereka semuanya mencoba, tepatnya diminta oleh Lemlit UIN, untuk mencari model bagaimana bentuk penelitian yang berbasis pada paradigma Integratif-Interkonektif (I-kon). Di sini para penulis mencoba mencari kerangka dasar bagaimana penelitian format baru ini dilaksanakan. Tetapi, karena masih dalam taraf permulaan, maka hasil dari ijhtihad para ahli itu masih beraneka macam dan belum menemukan bentuk yang mudah dibaca. Memang, apa yang disajikan dalam buku tersebut, karena merupakan hasil

Barbour, dan “semipermeable” oleh Rolston, silahkan lihat artikel Waryani Fajar Riyanto berjudul: “Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Integrasi-Interkoneksi”: Membaca “Interconnected” dengan Kacamata “Intersubjective Testability” dan “Semipermeable”, 2012.

⁵⁵ Radjasa Mu'tasim (ed.), *Model-model Penelitian dalam Studi Keislaman: Berbasis Integrasi-Interkoneksi* (Yogyakarta: Lemlit Sunan Kalijaga, 2006).

⁵⁶ Dudung Abdurrahman (ed.), *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman* (Yogyakarta: Lemlit, 2006).

kerja bareng beberapa penulis, maka kelemahan yang paling menonjol adalah dalam hal menjaga konsistensi penulisannya, baik isi maupun sistematikanya. Bahkan, masing-masing penulis memiliki pengertian yang berbeda-beda dalam menangkap maksud dari pendekatan Integratif-Interkonektif (I-kon) itu.

Masih dalam konteks implementasi pendekatan integrasi-interkoneksi (i-kon), tahun 2007, terbit sebuah buku yang berjudul *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi*.⁵⁷ Buku ini lahir untuk turut mengawal perjalanan paradigma integrasi-interkoneksi (i-kon) yang dimaksud. Secara definitif, buku ini memiliki dua maksud. Pertama, menunjukkan contoh kongkrit kajian-kajian yang termasuk kategori integrasi-interkoneksi, setidaknya untuk meyakinkan kepada mereka yang hingga saat itu masih ragu bahwa **paradigma integrasi-interkoneksi adalah sesuatu yang “mungkin” dalam dunia ilmiah-akademik**. Kedua, melihat sejauh mana pemahaman para civitas akademika UIN Sunan Kalijaga tentang paradigma integrasi-interkoneksi yang dimaksud hingga saat itu.

Di tahun yang sama, yaitu 2007, Suka Press juga menerbitkan buku yang berjudul *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta*. Dalam rangka melacak jejak-jejak tentang pemikiran dalam memadukan kajian keislaman dengan menerapkan pendekatan multidisipliner, buku ini dihadirkan dengan mengumpulkan kembali tulisan-tulisan yang berserak di *Jurnal al-Jami'ah* dalam satu buku dengan satu tema utuh. Tulisan-tulisan yang dipilih adalah tulisan yang beraroma (filsafat ilmu) “integrasi-interkoneksi”.⁵⁸

Masih pada tahun 2007, Lemlit juga menerbitkan tiga buku berseri tentang *Keilmuan Integrasi-Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial, Keilmuan Integrasi-Interkoneksi Bidang*

⁵⁷ Fakhrudin Faiz (ed.), *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi* (Yogyakarta: Suka Press, 2007).

⁵⁸ Munawar Ahmad dan Saptoni (peny.), *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), hlm. vii.

Agama dan Kealaman, dan Kriteria Keilmuan dan Interkoneksi Bidang Agama, Sosial, dan Kealaman. Satu lagi buku terbitan LKiS, masih terkait dengan contoh model-model penerapan paradigma integrasi-interkoneksi ke dalam ranah penelitian adalah, buku yang berjudul *Model-model Kesejahteraan Sosial Islam: Perspektif Normatif Filosofis dan Praktis.* Buku *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Sosial*, misalnya, berisi kumpulan artikel (*reviewer*) yang mencoba menawarkan model-model kajian integrasi-interkoneksi antara keilmuan agama (*religious knowledge*) dan keilmuan sosial (*social sciences*).

Di tahun yang sama, yaitu tahun 2007, juga terbit sebuah buku dari Lemlit yang berjudul *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman.* Buku ini berisi tiga buah *review*, masing-masing berjudul *Science and Religion: From Conflict To Conversation* oleh Radjasa Mu'tasim; *Pelanggaran Genetik dan Etika Lingkungan dan Bioetika, Bioteknologi, dan Budaya*, keduanya oleh Arifah Khusnuryani. Menurut Radjasa, misalnya, dalam artikelnya tersebut di atas, ia mencoba mendudukkan konsep yang telah dikembangkan oleh Haught dan konsep integrasi-interkoneksi. Berbeda dengan Haught, konsep yang dikembangkan di lingkungan UIN Sunan Kalijaga dalam mbingkai hubungan antara sains dan agama adalah dengan empat pendekatan: **informatif, konfirmatif, kritis** dan **kreatif (i-k3)**. Dari empat pendekatan ini tampak bahwa apa yang dikemukakan Haught baru sampai ke tahap **konfirmasi** (dalam bahasa Barbour disebut dengan istilah "**dialogue**") dan belum "berani" melangkah ke **kritis** dan **kreatif**.⁵⁹

Buku yang terbit tahun 2007, yang (katanya) juga senafas dengan implementasi paradigma integrasi-interkoneksi adalah yang berjudul atau bertema *Model-model Kesejahteraan*

⁵⁹ Radjasa Mu'tasim, "Science and Religion: From Conflict To Conversation", dalam Khurul Wardati (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman* (Yogyakarta: Lemlit, 2007), hlm. 6-7.

Sosial Islam: Perspektif Normatif Filosofis dan Praktis. Buku ini merupakan bagian dari (model) proses perubahan dan pengembangan bidang akademik UIN Sunan Kalijaga, di samping itu juga sebagai kelanjutan dari penulisan buku *Islam, Dakwah dan Kesejahteraan Sosial* yang telah terbit tahun 2005. Buku ini disusun senafas dengan semangat integrasi-interkoneksi yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga, yang secara khusus membangun integrasi antara ilmu-ilmu sosial, khususnya kesejahteraan sosial dengan dasar keislaman yang bersumber dari Kitab Al-Qur'an dan Kitab Al-Hadis.⁶⁰

Tahun 2008, terbit sebuah buku yang berjudul *Hadis versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil*, karya Nizar Ali.⁶¹ Buku ini adalah hasil penelitian penulisnya selama mengikuti program *advanced research* di Kairo, Mesir, yang diselenggarakan oleh UIN Sunan Kalijaga. Dalam konteks integrasi-interkoneksi, buku ini ingin “mengawinkan” antara tradisi hadis yang bercorak **tekstual-legalistik-normatif** dan corak pendekatan **historis-kontekstual**. Di tahun yang sama, terbit sebuah buku yang telah menggunakan pendekatan, bahkan paradigma interkoneksi yang ditulis oleh Abdul Mustaqim, dengan judul *Ilmu Ma'anil Hadis Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*. Ternyata, yang dimaksud oleh Mustaqim dengan paradigma interkoneksi adalah, bersinggungannya pendekatan sosiologis, historis dan antropologis (*social sciences*) dalam penelitian hadis.⁶²

Walaupun tidak secara eksplisit menggunakan istilah “integrasi-interkoneksi”, buku (disertasi) *Pendidikan Islam*

⁶⁰ Suisyanto, Moh. Abu Suhud, dan Waryono (eds.), *Model-model Kesejahteraan Sosial Islam: Perspektif Normatif Filosofis dan Praktis* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

⁶¹ Nizar Ali, *Hadis versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil* (Yogyakarta: Teras, 2008).

⁶² Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Idea Press, 2008), hlm. 56.

Transformatif karya Mahmud Arif, yang diterbitkan tahun 2008, misalnya, juga menjelaskan tentang integrasi-interkoneksi. Menurut Arif,⁶³ gagasan **teo-antroposentrik integralistik**⁶⁴ dengan “jaring laba-laba keilmuan” merupakan pengembangan lebih lanjut dari ide *at-Ta’wil al-’Ilmi*⁶⁵ yang berawal dari ide “pengayaan” *Islamic Studies*⁶⁶ menuju ke ide “reintegrasi-interkoneksi”⁶⁷ keilmuan dengan tetap menjadikan Al-Qur’an dan As-Sunnah sebagai inti (*hard core*).

Lembaga Penelitian (Lemlit) UIN Sunan Kalijaga juga banyak menerbitkan jenis penelitian-penelitian yang bercorak integrasi-interkoneksi. Misalnya, tahun 2009, terbit sebuah Laporan Penelitian yang berjudul *Integrasi Gender Dalam Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Dampaknya Terhadap Mahasiswa-Mahasiswi*. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa integrasi (jender) di dalam kurikulum di UIN Sunan Kalijaga pada umumnya **belum dilakukan**.⁶⁸ Integrasi-interkoneksi pada wilayah matakuliah juga telah dilakukan oleh Sahiron Syamsuddin, dengan mengkoneksikan antara *’Ulum al-Qur’an* dan Hermeneutika, dalam bukunya yang berjudul *Hermeneutika dan Pengembangan ’Ulum al-Qur’an*. Buku ini mencoba “mendamaikan” antara Hermeneutika

⁶³ Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 255.

⁶⁴ 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).

⁶⁵ M. Amin Abdullah, “**At-Ta’wil al-’Ilmi**: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ah*, No. 39, Tahun 2001.

⁶⁶ M. Amin Abdullah, “Preliminary Remarks on **The Philosophy of Islamic Religious Science**”, *al-Jami’ah* No. 61 Tahun 1998.

⁶⁷ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

⁶⁸ Inayah Rohmaniyah, Marhumah, dan Moch. Sodik, “Integrasi Gender Dalam Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Dampaknya Terhadap Mahasiswa-Mahasiswi”, dalam *Laporan Penelitian* (Yogyakarta: Lemlit, 2009), hlm. vii.

dan *'Ulum al-Qur'an*. Buku ini juga mengelaborasi aliran-aliran hermeneutika umum (modern) yang terbagi ke dalam tiga aliran besar, yakni: aliran "**objektivis**", seperti Schleiermacher; aliran "**objektivis-cum-subjektivis**" seperti Gadamer dan Gracia dan aliran "**subjektivis**" seperti post-strukturalisme. Sahiron menunjukkan salah satu bentuk contoh interkoneksi antara *'Ulum al-Qur'an* dan Hermeneutika adalah seperti teori *Double Movement*-nya Fazlur Rahman dalam penafsiran Kitab Al-Qur'an, setelah ia berinteraksi dengan konsep-konsep hermeneutis yang diutarakan oleh Gadamer dan Emilio Betti. Masih menurut Sahiron, **pengejawantahan paradigma interkoneksi dan integrasi ini memang perlu terus diintensifkan untuk pengembangan disiplin-disiplin ilmu dalam kajian Islam dan untuk memperkecil atau bahkan menghilangkan dikotomi antara ilmu agama (*'Ulum al-Qur'an*) dan ilmu sekuler (Hermeneutika).** Namun, yang perlu dipikirkan adalah apa, mengapa dan bagaimana dua disiplin ilmu tertentu dapat dan seyogyanya dihubungkan, diselaraskan, dan diintegrasikan.⁶⁹ Tahun 2010, juga terbit sebuah buku yang mencoba mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara *'Ulum al-Qur'an* dan Hermeneutika, berjudul *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*.⁷⁰

Satu tahun berikutnya, yaitu tahun 2010, terbit beberapa *Laporan Penelitian* tentang integrasi-interkoneksi. Dua diantaranya yang terpenting adalah hasil penelitian Koeswinarno tentang *Pemetaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Skripsi Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga* dan hasil penelitian Abdurrahman Assegaf dan Muh. Isnanto yang berjudul *Muatan Keilmuan Integrasi Interkoneksi Dalam Materi Pokok dan Bahan Ajar Matakuliah Keislaman Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*.

⁶⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulum al-Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 71.

⁷⁰ Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010).

Menurut hasil penelitian Koeswinarno di atas, misalnya, skripsi yang berkecenderungan berparadigma integrasi (Tahun 2010) baru mencapai 55,30 persen dan interkoneksi hanya mencapai 11,77 persen. Kesimpulannya adalah, **skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga masih belum mampu menjadi ruang diskusi paradigma integrasi-interkoneksi**. Metodologi yang digunakan dalam penelitian (skripsi) pun cenderung belum menggunakan metodologi yang berbasis integrasi-interkoneksi, demikian halnya dengan tema-tema penelitian. Dengan cara yang sama, **skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga dari tahun 2005-2010 masih belum mampu mengimplementasikan paradigma integrasi-interkoneksi** dalam “maha karya” mereka dalam memperoleh derajat kesarjanaaan.⁷¹

Adapun hasil penelitian Abdurrahman Assegaf dan Isnanto secara ringkas ingin menegaskan bahwa **penerapan paradigma integrasi-interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga belum maksimal**. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal, yaitu: **bervariasinya pemahaman para dosen tentang paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi, serta belum seluruh dosen memahami paradigma tersebut sesuai dengan yang diharapkan oleh visi dan misi UIN**. Assegaf kemudian menyarankan **agar para dosen meningkatkan wawasan tentang integrasi-interkoneksi dengan membaca buku-buku yang telah diterbitkan oleh Pokja Akademik**. Sedangkan kepada **pihak pimpinan UIN agar melakukan kajian evaluatif dan *monitoring* tentang implementasi paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi secara berkelanjutan**.⁷² Dengan kata lain, Assegaf ingin mengatakan bahwa integrasi-interkoneksi

⁷¹ Koeswinarno, “Pemetaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Skripsi Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga”, dalam *Laporan Penelitian Unggulan* (Yogyakarta: Lemlit, 2010), hlm. 134.

⁷² Abdurrahman Assegaf 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), hlm. vii.

akan dapat berjalan dengan baik apabila ada sinergi antara kekuatan “strukturalis” dan kekuatan “akademis”.

Tahun 2011, terbit buku karya Abd. Rahman Assegaf yang berjudul *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkonektif*.⁷³ Buku ini merupakan karya tulis ilmiah yang diharapkan hadir untuk mengembangkan paradigma integrasi-interkoneksi. Buku ini merupakan hasil dari program *post-doktoral advanced research* yang ditulis di Malaysia atas sponsor UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2007-2008. Sebelumnya, Assegaf juga menulis tentang *Desain Riset Sosial-Keagamaan: Pendekatan Integrasi-Interkoneksi*, di mana keduanya secara rinci menjabarkan paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi dalam bidang pendidikan Islam (saja) & penelitian sosial-keagamaan.⁷⁴

Buku tersebut di atas ingin menawarkan sebuah konsep (pengembangan dari trikotomik *hadarat: hadarat an-nas, hadarat al-falsafah wa hadarat al-‘ilm*) tentang *Pendidikan Hadari*. Menurut Assegaf, layaknya sebuah rumah, bila dibangun tanpa tiang penyangga, tidak akan tegak berdiri. Demikian pula halnya dengan **Pendidikan Hadari**, 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 Hadari** dimaksud adalah: *pertama*, berpusat pada tauhid; *kedua*, berbasis akhlak; *ketiga*, menganut teori fitrah; dan *keempat*, memberdayakan fungsi masjid bagi pengembangan umat. Pilar-pilar ini saling bertautan satu sama

⁷³ Abd. Rahman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkonektif* (Jakarta: Rajawali Press, 2011).

⁷⁴ M. Amin Abdullah, “Kata Pengantar: Tiga Lapis Wilayah Keilmuan Pendidikan Islam Integratif-Interkonektif”, dalam ‘Abd. Rahman Assegaf, *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkonektif* (Jakarta: Rajawali Press, 2011), hlm. vi.

lain lalu merangkai dalam bentuk “bilik-bilik” peradaban. Yakni peradaban teks (*hadarat an-nas*), peradaban falsafah (*hadarat al-falsafah*), dan peradaban ilmu (*hadarat al-‘ilm*).⁷⁵ Buku ini tidak mengaplikasikan integrasi-interkoneksi, tetapi hanya menawarkan konsep tambahan yang bisa memperkuat tiga pilar *hadarat*.

Tahun 2011 juga terbit sebuah buku yang mencoba mengkoneksikan antara Hadis dan Astronomi, yaitu tulisan Syamsul Anwar dengan judul *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*. Seperti diakui oleh penulisanya sendiri, bahwa penyusunan buku tersebut adalah dalam rangka partisipasi dosen dalam pengembangan keilmuan di UIN Sunan Kalijaga berdasarkan filosofi pengembangan ilmu (integrasi-interkoneksi) yang dicanangkan universitas ini sejak perubahan dari IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga. Yang menarik adalah, di sini, Syamsul hanya menggunakan istilah “interkoneksi” saja (tidak menggunakan kata “integrasi”). Kata Syamsul, berbeda dengan **integrasi** yang bersifat **restrukturisasi, interkoneksi tidak terjadi restrukturisasi**. Pendekatan **interkoneksi** yang dimaksudkan dalam buku ini adalah **proses pengkajian dalam suatu bidang ilmu (hadis) dengan memanfaatkan data dan analisis dalam ilmu lain (astronomi) terkait di samping menggunakan data dan analisis ilmu bersangkutan sendiri dalam rangka “Komplementasi, Konfirmasi, Kontribusi, dan Komparasi (4 K)”**.⁷⁶ Bandingkan hal ini dengan model “I-K3”, yaitu: “**Informatif, Konfirmatif, Kritis dan Kreatif**”.

Di tahun yang sama, terbit empat buah buku dari Lemlit yang mencoba mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara *‘Ulum al-Qur’an* dan Hermeneutika. Editor keempat buku tersebut adalah Sahiron Syamsuddin dan Syafa’atun al-Mirzanah. Masing-masing buku tersebut berjudul *Pemikiran Hermeneutika Dalam*

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 352.

⁷⁶ Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011), hlm. 1-3.

Tradisi Islam: Reader; Pemikiran Hermeneutika Dalam Tradisi Islam: Reader; Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi (Buku 1 Tradisi Islam); dan Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi (Buku 2 Tradisi Barat).

Tahun 2011 juga telah terbit dua buah disertasi yang mencoba mengkaji implementasi paradigma integrasi-interkoneksi, yaitu tulisan Arif Budi Raharjo yang berjudul *Gerakan Keilmuan Islam Modern: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan Worldview Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam*. Disertasi tersebut mencoba membandingkan penerapan integrasi ilmu di Program Studi Psikologi yang terdapat di empat Perguruan Tinggi Islam, yaitu: Universitas Islam Indonesia (UII), Universitas Ahmad Dahlan (UAD), Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), dan Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN Su-Ka). Disertasi ini menyimpulkan bahwa **dari segi kelembagaan pengembangan pendidikan Islam pada program studi psikologi di UIN Yogyakarta tergolong pada pola integrasi.**⁷⁷ Program studi psikologi ini hendak menyatukan antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum menjadi satu kombinasi yang saling terkait (interkoneksi). UIN Yogyakarta sendiri mengidentifikasi diri sebagai berparadigma integrasi-interkoneksi. Penambahan sifat “interkoneksi” pada UIN Yogyakarta ini, kata Raharjo, tampaknya hendak menekankan adanya makna “kesenyawaan” yang berbeda dari spirit UIN Jakarta, misalnya, yang menekankan

⁷⁷ Dalam skema paradigma keilmuan versi Sudarnoto (UIN Jakarta), misalnya, paradigma ini dapat dimasukkan dalam jenis integrasi ilmu yang integralistik, yakni memadukan seluruh ilmu pengetahuan dengan asumsi seluruh kebenarannya bersumber dari Allah. Tampaknya perbedaan inilah yang hendak ditonjolkan oleh UIN Jakarta yang kendatipun diakui kedua lembaga tersebut mengikuti pola integrasi-nya Barbour, tetapi terdapat perbedaan cukup signifikan pada pengasumsian hingga barangkali pada tingkat metodologis. Kusmana (ed.), *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset* (Jakarta: PPJM dan UIN Jakarta Press, t.t.), hlm. 47-62.

aspek “dialogis”. Sifat interkoneksi ini mengikuti pola yang dirumuskan dalam skema “jaring laba-laba” keilmuan yang dapat diterjemahkan sebagai unsur interkoneksi antar jenis, rumpun ataupun *kompartment* keilmuan.⁷⁸

Maksudin menerbitkan buku *Desain Pengembangan Berpikir Integratif-Interkonektif Pendekatan Dialektik* (2012)⁷⁹ dan *Dialektika Pendekatan Berpikir Menuju Paradigma Integrasi: Model Mazhab UIN Sunan Kalijaga, Hegel, Ken Wilber, David N. Hyerle, Arkoen, Jabir dan Agus Purwanto* (2012).⁸⁰ Puncaknya, pada tahun 2013, terbit buku “induk” tentang integrasi-interkoneksi berjudul *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi M. Amin Abdullah* tulisan Waryani Fajar Riyanto.⁸¹ Tahun 2014, Waryani Fajar Riyanto kembali menulis buku *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta*.⁸² Penelitian Waryani tersebut meneliti tiga disertasi, yaitu ***Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik*** (Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011) tulisan Waryani Fajar Riyanto,⁸³ disertasi ***Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta*** yang

⁷⁸ Arif Budi Raharjo, “Gerakan Keilmuan Islam Modern: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan *Worldview* Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam”, dalam *Disertasi* (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), hlm. 221-222.

⁷⁹ Maksudin, *Desain Pengembangan Berpikir Integratif-Interkonektif Pendekatan Dialektik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).

⁸⁰ Maksudin dkk., *Dialektika Pendekatan Berpikir Menuju Paradigma Integrasi: Model Mazhab UIN Sunan Kalijaga, Hegel, Ken Wilber, David N. Hyerle, Arkoen, Jabiri dan Agus Purwanto* (Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga, 2012).

⁸¹ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi M. Amin Abdullah (Person, Knowledge and Institution)* (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

⁸² Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2014).

⁸³ Waryani Fajar Riyanto, “Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011).

ditulis oleh Koeswinarno (Sekolah Pascasarjana UGM, 2007)⁸⁴ dan disertasi karya Ali Sadiqin berjudul *Inkulturasi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi Pelaksanaan Qisas-Diyat* (Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008).⁸⁵

Tahun 2014, Waryani Fajar Riyanto dan M. Amin Abdullah menulis artikel berjudul *Integrasi-Interkoneksi Psikologi: Implementasinya bagi Penyusunan Buku Ajar di Program Studi Psikologi*. Keduanya menawarkan apa yang mereka sebut sebagai “Psikologi Integrasi-interkoneksi”. Paradigma psikologi ini mengambil posisi antara semangat islamisasi ilmu pengetahuan dan ilmuisasi atau pengilmuan Islam. Nampaknya penulis membayangkan suatu cara di mana, di satu sisi, ia menguatkan kajian psikologi lokal Islam sehingga bisa berkembang lebih baik, dan di sisi lain, menjadikan agama sebagai salah satu inspirasi dalam pengembangan psikologi secara umum.⁸⁶ M. Amin Abdullah di kesempatan lain menulis sub-bab dengan judul *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: Ilmu Pengetahuan dan Riset pada Pendidikan Tinggi Masa Depan* (2017), di mana dia menjelaskan keniscayaan metodologis di era disruptif ini yang menuntut seorang peneliti untuk memiliki cara pandangan yang komprehensif dan integratif dalam meneliti sesuatu objek kajian.⁸⁷ Kini, di tahun 2021, penulis (Waryani Fajar Riyanto), yang difasilitasi oleh Pusat Inovasi dan Bisnis (PIB) Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

⁸⁴ Koeswinarno, “Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UGM, 2007).

⁸⁵ Ali Sadiqin, “Inkulturasi al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi Pelaksanaan Qisas-Diyat”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008).

⁸⁶ Waryani Fajar Riyanto dan M. Amin Abdullah, “Integrasi-Interkoneksi Psikologi: Implementasinya bagi Penyusunan Buku Ajar di Program Studi Psikologi”, *Jurnal Psikologi Integratif*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014, hlm. 1-21.

⁸⁷ M. Amin Abdullah, “Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Ilmu Pengetahuan dan Riset pada Pendidikan Tinggi Masa Depan”, dalam Mayling Oey-Gardiner (ed.), *Era Disrupsi: Peluang dan Tantangan Pendidikan Tinggi Indonesia* (Jakarta: Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia/AIPI, 2017).

kembali menulis ***Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi (Tesis dan Disertasi)***. Karena modul tersebut rencananya juga akan dinasionalisasikan untuk PTKI seluruh Indonesia, maka dipandang penting untuk menjelaskan secara singkat wacana integrasi ilmu di PTKI yang lain.

Wacana integrasi ilmu dalam konteks transformasi kelembagaan dari sekolah tinggi atau institut ke universitas telah dikembangkan dan dipupuk oleh sarjana pascasarjana PTKI itu sendiri, baik oleh mereka yang duduk di level manajemen dan kepemimpinan lembaga pendidikan tinggi maupun sebagai pengajar. Di antara media yang mereka pergunakan untuk merangkum, merekam dan mempublikasi ide-ide tentang integrasi ilmu di institusi masing-masing, adalah buku-buku, terutama sekali dalam bentuk kumpulan tulisan.

Nanat Fatah Natsir, misalnya, dalam buku berjudul *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu* (2008)⁸⁸ merangkum sejumlah tulisan dari akademisi Indonesia terkemuka yang pernah menjabat sebagai rektor perguruan tinggi Islam mereka masing-masing (STAIN/IAIN/UIN) dalam gelombang pertama transformasi menjadi UIN (Jakarta, Yogyakarta, Malang, Bandung, Makassar dan Pekanbaru). Para penulis dalam buku ini menjelaskan konsep, proses, bentuk, dan eksperimen upaya integrasi ilmu di institusi masing-masing. Buku ini penting sebagai rujukan bagi mereka yang ingin memahami dinamika dan dialektika yang mengiringi gelombang pertama proses transformasi STAIN/IAIN menjadi UIN sebagaimana dicermati, dialami dan direkam oleh para rektor masing-masing PTKIN.

Fuad Jabali dan Husnul Khitam dalam buku mereka, *Muqaddimah Integrasi* (2014)⁸⁹ mendiskusikan secara kritis dan

⁸⁸ Fatah Nanat Natsir, *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu* (Bandung: Gunung Djati Press, 2008).

⁸⁹ Fuad Jabali dan Husnul Khitam, *Muqaddimah Integrasi* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2014).

reflektif perkembangan dan dilema-dilema konseptual program integrasi keilmuan dan implementasinya dalam konteks UIN Jakarta sebagai IAIN pertama yang bertransformasi menjadi UIN pada tahun 2002. Selain mendiskusikan berbagai masalah konseptual filosofis tentang integrasi keilmuan, buku ini juga memaparkan pengalaman beberapa fakultas dalam menerapkan integrasi ilmu.

Kusmana dkk., dalam buku *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset* (2006)⁹⁰ merumuskan konsep integrasi ilmu UIN Syarif Hidayatullah Jakarta secara formal untuk pertamakalinya. Mereka merumuskan integrasi keilmuan sebagai sikap kelembagaan UIN atas relasi ilmu agama dan ilmu umum yang didasarkan pada sumber ilmu Qur'ani dan sumber alam. **Pengintegrasian ilmu agama dan ilmu umum didudukkan secara proporsional dengan rentang kemungkinan mulai dari koeksistensi, interaksi dialogis sampai penciptaan ilmu pengetahuan baru.** Rumusan integrasi tersebut baru pada level filosofis dan belum diturunkan ke level praktis dalam kurikulum maupun proses pembelajaran.

M. Atho Mudzhar (2015) merumuskan integrasi ilmu sebagai “penyatuan ilmu keagamaan Islam dengan ilmu-ilmu lain, sehingga ilmu-ilmu tersebut tidak saling bertentangan dan dikotomis.”⁹¹ Rumusan tersebut secara formal menjadi rumusan resmi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang tertuang dalam SK Rektor 864 Tahun 2017 tentang Pedoman Integrasi Ilmu. Dalam pengertian tersebut, Mudzhar mengidentifikasi kemungkinan **integrasi ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu lain dalam**

⁹⁰ Kusmana, et.al, *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset* (Jakarta: PPIM dan UIN Jakarta Press, 2006).

⁹¹ M. Atho Mudzhar, “Seminar Paper”, Presented at *International Seminar on Islamic Studies and Integration of Knowledge: Their Implementation in Research and Training*, held by the School of Graduate Studies, the State Islamic University of Syarif Hidayatullah of Jakarta, November 24th and 25th, 2015.

ranah filosofis, substantif, aplikatif atau implementatif. Juga kemungkinan integrasi keduanya dalam **ranah penelitian dan peneliti**, serta dalam proses rekonstruksi ilmu-ilmu inti dan ilmu-ilmu pendukung.⁹²

Abuddin Nata dan tiga penulis lainnya (2005)⁹³ menulis pandangan mereka masing-masing tentang integrasi ilmu pengetahuan yang intinya **tidak memaknai integrasi ilmu dalam pengertian islamisasi, tapi lebih pada upaya mengapresiasi eksistensi masing-masing ilmu pengetahuan dan menempatkan ilmu agama sebagai fondasi yang diarahkan untuk menciptakan ilmu baru.** Sementara itu, Abdurrahman Mas'ud, dalam bukunya, *Menggagas Format Pendidikan Non Dikotomik: Humanisme Religi sebagai Paradigma Pendidikan Islam* (2002), menjelaskan kesatuan agama dan ilmu pengetahuan dalam Islam, dan **menjadikan paradigma integrasi itu sebagai dasar membangun pendidikan Islam yang religius dan humanis.**

Dede Rosyada dalam bukunya *Islam dan Sains: Upaya Pengintegrasian Islam dan Ilmu Pengetahuan di Indonesia* (2016)⁹⁴ menerjemahkan dan menjabarkan gagasan-gagasan abstrak filosofis seputar integrasi ilmu yang sudah dikembakan selama ini ke dalam berbagai ranah praktis-aksiologis perguruan tinggi, dengan mengambil *setting* UIN Jakarta. **Penulis menawarkan beragam pendekatan untuk integrasi ilmu dalam kurikulum dan sistem pembelajaran, penelitian, pemberdayaan lembaga** penyuplai *input* UIN seperti pesantren serta pengembangan kompetensi alumni sehingga memiliki daya saing dalam pasaran kerja di era keterbukaan dan kerja sama ekonomi regional dan internasional.

⁹² Surat Keputusan Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Nomor 864 Tahun 2017 Tentang Pedoman Integrasi Ilmu.

⁹³ Abuddin Nata, et al., *Integrasi Ilmu Umum dan Ilmu Agama* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005).

⁹⁴ Dede Rosyada, *Islam dan Sains: Upaya Pengintegrasian Islam dan Ilmu Pengetahuan di Indonesia* (Jakarta: RM Books, 2016).

Miftahuddin dalam bukunya *Model-Model Integrasi Ilmu Perguruan Tinggi Keagamaan Islam* (2019)⁹⁵ mendokumentasikan dinamika perumusan dan menjelaskan implementasi konsep integrasi keilmuan pada tiga UIN pertama di Indonesia, yaitu **UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang**. Penulis berargumen bahwa implementasi konsep integrasi ilmu di ketiga UIN tersebut menunjukkan keragaman, namun **pola umumnya dapat dirumuskan menjadi tiga paradigma, yaitu islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam dan paradigma dialogis**. Senada dengan penelitian ini, satu tahun sebelumnya, 2018, Ari Anshori menulis buku (berasal dari disertasi) berjudul *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam: Membaca Integrasi Keilmuan Atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta dan UIN Malang*. **Enam UIN di Indonesia ternyata memilih paradigma integrasi keilmuan (hukan islamisasi ilmu ataupun ilmuisasi Islam)**. Yaitu, UIN Jakarta dengan istilah paradigma **integratif-dialogis**, UIN Yogyakarta paradigma **integrasi-interkoneksi**, UIN Malang paradigma **integratif-universalistik**, UIN Riau paradigma **integratif-metafisik**, UIN Makasar **integrasi-inner capacity** dan UIN Bandung paradigma **integratif-holistik**.⁹⁶ Terkait model yang terakhir ini, silahkan baca buku Mulyadhi Kartanegara berjudul *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005).

Muhyar Fanani dalam bukunya *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan* (2015)⁹⁷ merangkum hasil serangkaian diskusi di kalangan dosen UIN Walisongo Semarang tentang bagaimana merumuskan paradigma kesatuan ilmu pengetahuan yang

⁹⁵ Miftahuddin, *Model-Model Integrasi Ilmu Perguruan Tinggi Keagamaan Islam* (Semarang: Diandra, 2019).

⁹⁶ Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam: Membaca Integrasi Keilmuan Atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta dan UIN Malang* (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2018).

⁹⁷ Muhyar Fanani, *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan* (Semarang: CV Karya Abadi Jaya, 2015).

mencakup ilmu-ilmu keislaman, ilmu sosial humaniora dan ilmu kealaman dalam konteks perguruan tinggi keagamaan Islam. Para penulis mengulas perdebatan panjang di kalangan sarjana PTKI tentang kesatuan ilmu pengetahuan, implementasi paradigma kesatuan ilmu dalam tridharma perguruan tinggi dan pencarian konsep ideal universitas Islam di mana integrasi keilmuan terimplementasi dengan baik.

A. Qodri Azizy (2003)⁹⁸ menawarkan apa yang dia sebut sebagai proses **dekonstruksi-rekonstruksi** tradisi keilmuan Islam dan tradisi keilmuan umum. Proses ilmiah ini dimaksudkan untuk “mengadakan perubahan yang mendasar” demi meningkatkan peran PTKIN dalam pengembangan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan. Dia menyodorkan **empat proses: pertama, pemanfaatan ilmu umum yang relevan untuk melakukan reinterpretasi ajaran Islam. Kedua, mereformasi ilmu lainnya berdasarkan ilmu-ilmu keislaman yang telah dikembangkan lebih lanjut dalam proses pertama. Ketiga, merekonstruksi kajian Islam yang ada khususnya di program pascasarjana sehingga sesuai dengan perkembangan zaman. Keempat, pengembangan kajian keislaman ke arah kajian yang lebih empiris.**

Abd A'la dalam buku yang dia edit, *UINSA Emas Menuju World Class University* (2016)⁹⁹ menamakan **konsep integrasi ilmu** yang diusung oleh UIN Sunan Ampel Surabaya dengan ungkapan **“integrated twin towers” (menara kembar yang terintegrasi)**. Secara ringkas, Abd A'la menjelaskan makna konsep ini sebagai berikut: “Ilmu-ilmu dasar keagamaan (Islam) di satu pihak, dan ilmu sosial-humaniora, sains dan teknologi, di pihak lain, merupakan dua entitas, dua rumpun pokok (atau apalah namanya) yang berbeda. Masing-masing memiliki ontologi, dan

⁹⁸ A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman* (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama, 2003).

⁹⁹ Abd A'la, *UINSA Emas Menuju World Class University* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2016).

epistemologi sendiri-sendiri. Kendati berbeda, tapi dua pohon besar ilmu itu tidak boleh dibeda-bedakan. Semuanya mutlak dikembangkan dan diarahkan untuk tujuan kemaslahatan hidup dan kebahagiaan hakiki umat manusia. Selain harus sama-sama dikembangkan, kedua bidang besar ilmu itu perlu didialogkan satu dengan lainnya. Sejalan dengan itu, masing-masing keilmuan perlu dikembangkan melalui penggunaan pendekatan dari keilmuan yang lain. Dengan demikian pengembangan ilmu bukan sekedar untuk ilmu, tapi untuk manusia dan kehidupan, yang semuanya niscaya diabdikan kepada sang Pencipta, Allah sebagai alfa dan omega dari seluruh ilmu dan segala makhluk.”

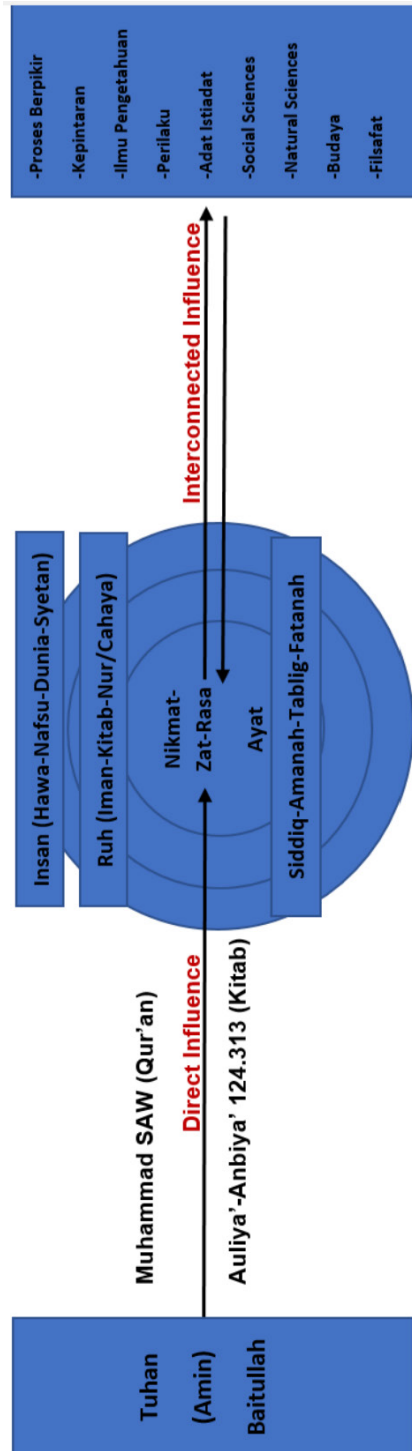
Dalam buku yang mereka edit, *Sinergi Sains dan Agama: Ikhtiar Membangun Pusat Peradaban Islam* (2005),¹⁰⁰ Nurman Said, Wahyuddin Halim dan Muhammad Sabri, merangkum gagasan filosofis dan praktis dari sejumlah dosen rumpun keilmuan Islam dari UIN Alauddin dan dosen rumpun keilmuan lainnya dari beberapa perguruan tinggi umum di Makassar tentang integrasi ilmu. Para sarjana dari latar belakang keilmuan berbeda tersebut, yang tulisannya termuat dalam buku ini, menawarkan berbagai kemungkinan bentuk, pola dan orientasi integrasi ilmu dalam konteks UIN Alauddin Makassar, yang bertransformasi dari IAIN menjadi UIN pada tahun 2005 di bawah kepemimpinan Prof. Dr. Azhar Arsyad, M.A. Di antara tulisan yang dirangkum dalam buku ini, sebagian penulisnya menawarkan istilah “**sinergi**” sebagai imbalan atau alternatif bagi istilah “**integrasi**” **sains dan agama**. Dengan istilah *sinergi*, terkandung makna bahwa sains dan agama tidak mesti harus diintegrasikan secara epistemologis dan ontologis lebih dahulu agar dapat menghasilkan sesuatu yang bersifat holistik dan bermanfaat bagi kehidupan, tapi melainkan cukup dengan membuat keduanya bersinergi secara aksiologis. Dalam makna

¹⁰⁰ Nurman Said, Wahyuddin Halim dan Muhammad Sabri, eds., *Sinergi Sains dan Agama: Ikhtiar Membangun Pusat Peradaban Islam* (Makassar: Alauddin Press, 2005).

demikian, ***sinergi*** memiliki tujuan yang kurang lebih sama dengan tawaran konsep integrasi-interkoneksi dan objektivasi-interaksi sains dan agama yang ditawarkan oleh UIN lainnya, seperti telah diulas di atas.

Ringkasnya, wacana integrasi ilmu (bukan islamisasi ilmu dan ilmuisasi Islam), baik di aras global maupun secara khusus dalam konteks PTKI di seluruh Indonesia, sebagaimana telah ditelusuri lewat sejumlah karya tulis yang telah dipratinjau di atas, menunjukkan suatu dinamika yang menarik dan berkelanjutan. Namun, lepas dari dinamika tersebut, **mendesak dan diperlukan suatu respons yang serius untuk menemukan atau memilih pola, model dan konstruk integrasi ilmu yang paling relevan dan efektif diimplementasikan dalam konteks PTKI di antara model-model dan eksperimen integrasi ilmu yang sudah ada tersebut. Salah satu model integrasi ilmu yang dapat ditawarkan adalah model integrasi-interkoneksi ilmu, khususnya implementasinya dalam ranah penelitian tesis dan disertasi.**

Penulis sendiri memilih tidak menggunakan istilah “integrasi ilmu”, tetapi **“ilmu yang mengintegrasikan pengetahuan”**. Sebab, pepatah bijak mengatakan: *“Pengetahuan ada di mana-mana. Ilmu tidak ada dimana-mana. Ilmu ada di dalam dada. Sumber ilmu ada di Baitullah”*. Istilah *ilmu* itu dalam Bahasa Arab, dimana Bahasa Indonesianya adalah “yang tahu”. Yang tahu atau ilmu itu adalah ruh, bukan otak, produknya disebut penge-tahu-an. Jadi, penge-tahu-an itu berasal dari “tahu” atau ilmu tadi. Ilmu tidak ada di otak, tetapi di dalam hati (ruh).



MODUL SATU

Islamisasi Ilmu, Ilmuisasi Islam dan Integrasi Ilmu (Integrasi-Interkoneksi Ilmu)

1. Deskripsi

1	Islamisasi Ilmu	Deduktif	Reaktif	Subjektifikasi
2	Ilmuisasi Islam	Induktif	Proaktif	Objektifikasi
3	Integrasi Ilmu	Abduktif	Pro(f)etik	Intersubjektifikasi

Islamisasi Ilmu: Dari Konteks ke Teks (Deduktif-Subjektif) Periode 1982-1996

Dalam diskursus intelektualisme Islam kontemporer, upaya untuk menjelaskan dan merumuskan ulang hubungan agama dengan ilmu pengetahuan dimulai dengan semangat islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas lewat beberapa forum ilmiah internasional di beberapa negara sejak akhir tahun 1970-an dan sepanjang tahun 1980-an. Paling tidak, telah empat seri konferensi internasional terlaksana atas prakarsa sejumlah ilmuwan Muslim dan lembaga-lembaga kajian internasional yang peduli terhadap upaya perumusan prinsip-

prinsip dan rencana kerja “Islamisasi Ilmu Pengetahuan”. Konferensi I dilaksanakan di Eropa pada 1977; II di Islamabad, Pakistan, 1982; III di Kuala Lumpur, Malaysia, 1984; dan IV di Khartoom, Sudan, 1987. Gerakan intelektualisme ini melahirkan lembaga bernama **International Institute of Islamic Thought (IIIT)** pada tahun 1981 dan berkantor di Herndon, Virginia, juga di Washington DC, Amerika Serikat, dan di ISTAC (International Institute of Islamic Civilization and Malay World), suatu institut studi Islam yang berdiri pada tahun 1987 dan berkantor di International Islamic University Malaysia (IIUM), Malaysia. Sejumlah karya telah diproduksi dalam gerakan intelektualisme ini.

Dalam bukunya *Islam and Secularism* (2010),¹⁰¹ Al-Attas menguraikan secara mendalam pertentangan abadi antara pandangan dunia Islam dan Barat. Di antara isu utama yang diulas adalah latar belakang perkembangan kebudayaan Kristen Barat masa kini yang sekularistik dan perbedaannya dengan Islam. Hal penting dari buku ini adalah ulasan Al-Attas tentang ketidaknetralan sains dan bahwa sains modern telah disusupi oleh unsur pandangan dunia Barat yang sekularistik. Oleh karena itu, Al-Attas melihat pentingnya upaya **islamisasi ilmu atau, paling tidak, penidakbaratan (*dewesternization*) sains melalui pendidikan universitas yang khusus menjalankan misi itu.**

Sementara itu, filsuf dan pemikir Muslim Amerika asal Palestina, Isma’il Raji al-Faruqi (1921-1986), dalam bukunya *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (1984),¹⁰² salah seorang eksponen utama upaya islamisasi ilmu pengetahuan di dunia Islam, memproblematisasikan pendidikan di negeri-negeri Muslim karena ilmu pengetahuan yang dipelajari dan proses

¹⁰¹ Syed Muhammad Al-Naqib al-Attas (ed.), *Islam and Secularism*. Diterjemahkan oleh Khalif Muammar menjadi, *Islam dan Sekularisme* (Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan, 2010).

¹⁰² Ism’ail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*. Diterjemahkan oleh Anis Mahyuddin menjadi *Islamisasi Pengetahuan* (Bandung: Pustaka, 1984).

penuntutannya tidak berorientasi pada nilai-nilai Islam. Faruqi (1984) menawarkan sejumlah program pemaduan sistem dan wawasan pendidikan Islam serta metodologi untuk meretas adanya berbagai varian dualisme di dalamnya. Bagian terpenting dalam buku ini adalah tawaran-tawaran penulisnya dalam rangka proses islamisasi pengetahuan dan instrumen yang diperlukan guna mempercepat program islamisasi pengetahuan.

Di lain tempat, al-Faruqi (1982) menggambarkan **peran sentral tauhid**, fondasi utama ajaran Islam, sebagai prinsip bagi berbagai dimensi Islam, termasuk dimensi ilmu pengetahuan. Menurut Al-Faruqi (1982), tauhid adalah intisari ajaran Islam dan satu-satunya dasar keagamaan yang dapat membawa keberhasilan bagi seluruh bangunan ajaran dan tradisi Islam. Oleh karena itu, bagi Faruqi, **tauhid** harus menjadi prinsip sejarah, pengetahuan, metafisika, etika, tata sosial, ummat, keluarga, tata politik, tata ekonomi, tata dunia, dan estetika Islam.¹⁰³ Disertasi yang ditulis Muslih, *The International Institute of Islamic Thought (IIIT) USA: A Project of Islamic Revivalism* (2006)¹⁰⁴ adalah salah satu bacaan yang bagus untuk memahami sejarah, misi dan kiprah lembaga, The International Institute of Islamic Thought (IIIT) yang berbasis di Amerika Serikat ini, terutama dalam upayanya membangkitkan dan mereformasi pemikiran Islam melalui upaya islamisasi ilmu pengetahuan.

Filsuf dan sejarawan sains Malaysia, Osman Bakar, dalam bukunya *Tawhid and Science* (2008),¹⁰⁵ mendiskusikan eksistensi sains Islam, berbagai fase sejarah dan filsafatnya serta

¹⁰³ Ism'ail Raji Al-Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Diterjemahkan oleh Rahmani Astuti menjadi, *Tauhid* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1982).

¹⁰⁴ Muslih, "The International Institute of Islamic Thought (IIIT) USA: A Project of Islamic Revivalism", *Disertasi Doktor* (Leiden: Universitas Leiden, 2006).

¹⁰⁵ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Diterjemahkan oleh Yuliani Liputo & M.S. Nasulloh menjadi, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008).

signifikansinya dalam kerangka perjumpaan Islam dengan sains modern. Penulisnya menunjukkan peran penting sains Islam (matematika, ilmu-ilmu alam, psikologi dan sains-sains kognitif), termasuk sejarah dan filsafatnya, dalam diskursus tentang Islam dan sains modern. “**Sains Islam**”, menurut Bakar (2008), pantas dinamakan demikian karena ia secara konseptual terkait secara orisinal dengan tauhid, yaitu salah satu ajaran Islam yang paling mendasar. Karena itulah, buku ini berupaya menyingkapkan beragam dimensi dari relasi organik antara tauhid dan sains dari sudut pandang seorang sarjana Muslim yang otoritatif di bidang sains dan agama.

Hamid Hasan Bilgrami dan Sayid Ali Asyraf dalam buku mereka, *Konsep Universitas Islam* (1989)¹⁰⁶ membagi gagasan-gagasan tentang pemikiran dan pengalaman mereka berdua dalam mengelola model pendidikan tinggi Islam di Pakistan. Universitas Islam yang didirikan pada 1963 ini mengajarkan baik ilmu-ilmu keislaman maupun bidang-bidang pengetahuan modern seperti Sosiologi, Bahasa Inggris dan Ekonomi. Penulis berharap universitas ini menjadi salah satu model yang dapat dikembangkan di dunia Islam. Bigrami dan Asyraf (1989, 60) menjelaskan tujuan ideal suatu universitas Islam:

“Tujuan universitas Islam bukan sekedar menyelenggarakan ‘pendidikan tinggi’ untuk melatih otak, membicarakan kebenaran ‘tingkat tinggi’ atau memberikan ‘gelar-gelar tingkat tinggi’. Ia harus melahirkan orang-orang yang berpengetahuan tinggi dan berwatak mulia, yang disinari oleh nilai-nilai luhur, serta terpanggil untuk bekerja giat demi kebaikan diri mereka sendiri dan bagi umat manusia pada umumnya. Oleh karena itu, universitas Islam harus mencetak sarjana-sarjana di bidang ilmu-ilmu keislaman yang bersedia menyebarkan ilmu pengetahuannya tersebut ke dalam ilmu-ilmu pengetahuan modern. Ia juga harus mencetak orang-orang yang mendalam ilmunya dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan—teknik

¹⁰⁶ Sayid Ali Ashraf, *New Horizons in Muslim Education* (Cambridge: Hodder and Stoughton, 1985).

dan profesional, sosial dan budaya, kealaman dan sains dengan penguasaan yang memadai, tetapi juga menampilkan kebenaran serupa melalui kajian yang bermacam-macam itu, hidup secara baik dan membimbing orang lain untuk hidup secara baik pula demi tercapainya kebahagiaan dan rahmat, yang dikenal sebagai “siratul mustaqim”, atau jalan lurus”.

Islamisasi ilmu sebenarnya adalah sederhana saja. Para pendukung ide ini ingin **menekankan muatan dimensi moral dan etika dalam batang tubuh ilmu pengetahuan** seperti yang dipesankan oleh Kitab al-Qur’an.¹⁰⁷ Secara lebih detail, terkait proyek islamisasi ilmu tersebut, pada tahun 1989, Al-Faruqi Menyusun monograf *Islamization of Knowledge: General Principles and Work plan*.¹⁰⁸ Dalam monograf ini, al-Faruqi memberikan perhatian khusus pada dua faktor yang menyebabkan kondisi umat yang tidak menguntungkan secara terus-menerus-kondisi yang dia sebut dengan “*malaise of ummah*”—yakni, arus dualitas **sekuler-religius** Malvin pendidikan dalam masyarakat muslim dan tidak adanya pandangan yang jelas untuk menunjukkan dan mengarahkan tindakan-tindakan umat Islam. Menurutnya, peremajaan umat kembali tergantung pada integrasi ilmu-ilmu Islam dan sekuler, secara singkat, mengakhiri dualitas pendidikan.

Tugas yang diemban umat pada abad XV H adalah memecahkan persoalan pendidikan. Tidak ada harapan atas kebangkitan umat yang sesungguhnya kecuali jika sistem pendidikan diubah dan dikoreksi kesalahan-kesalahannya. Maka,

¹⁰⁷ M. Amin Abdullah, “Dimensi Teologis dan Etis-Antropologis dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan”, disampaikan dalam *Seminar Lingkungan Hidup*, Salatiga 26-29 November 1991, hlm. 22.

¹⁰⁸ Kontribusi al-Faruqi dan para pendukungnya dapat dilihat dalam serial publikasi International Institute of Islamic Thought (IIIT), antara lain: *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (1987); *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (1988); *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (1989). Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herdon VA: HIT, 1987), hlm. 45.

apa yang dibutuhkan adalah membenluk sistem pendidikan sekali lagi. Dualisme yang ada dalam pendidikan muslim saat ini, percabangan-percabangannya dalam suatu sistem Islam dan sekuler harus dibentuk kembali dan dihapuskan untuk penghabisan kalinya. Dua sistem itu harus disatukan dan diintegrasikan.¹⁰⁹ Menurut al-Faruqi, penyatuan pendidikan muslim yang diinginkan adalah tugas para akademisi yang benar-benar menguasai **disiplin-disiplin modern** dan juga **warisan Islam**.¹¹⁰ Integrasi pengetahuan ini—yang dimanifestasikan secara konkrit dengan memproduksi buku pelajaran tingkat universitas yang memuat pengetahuan yang telah diislamisasikan (*Islamized knowledge*)—adalah esensi dari apa yang disebut al-Faruqi dengan islamisasi pengetahuan. “Islamisasi pengetahuan” tulisnya, “dalam istilah yang konkrit adalah mengislamkan disiplin-disiplin atau lebih tepatnya memproduksi buku-buku pelajaran tingkat universitas dengan **menyusun kembali beberapa disiplin abad XX sesuai dengan pandangan Islam**.”¹¹¹ Namun demikian, tugas integrasi ini sama sekali tidak berarti percampuran eklektik dari Islam klasik dan pengetahuan barat modern, tetapi lebih sebagai suatu **reorientasi sistematis dan restrukturisasi seluruh bidang pengetahuan kemanusiaan sesuai dengan sejumlah kategori dan kriteria-kriteria, yang baru, yang diderivasikan dari dan didasarkan pada pandangan dunia Islam**.¹¹² Karena sebagian besar perhatiannya tercurah pada perumusan garis besar proyek “Islamisasi pengetahuan”, al-Faruqi tidak berspekulasi pada wilayah metodologi yang sebenarnya, tetapi membatasi dirinya dengan mengidentifikasi beberapa prinsip epistemologis. Di bawah judul “Prinsip-prinsip Pertama Metodologi Islam”, dia mengemukakan lima prinsip yang merupakan kerangka kerja

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 9.

¹¹⁰ *Ibid.*, hlm. 14.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, hlm. 15.

dasar dalam mengarahkan proses islamisasi. Seperti yang ia kemukakan,¹¹³ yaitu: **kesatuan Allah, makhluk, kebenaran, kehidupan, dan humanitas**. Prinsip-prinsip kesatuan itu termasuk teori tentang ada (ontologi), dan oleh sebab itu merupakan perandaian ontologis dari teori pengetahuan Islam (epistemologi). Karena penulis pada dasarnya memfokuskan kajian ini pada persoalan-persoalan metodologi, maka penulis tidak akan memperbincangkan lebih lanjut tentang muatan dari prinsip-prinsip itu. Kiranya cukup dikatakan bahwa di bawah judul “metodologi”, al-Faruqi tidak membicarakan teknik-teknik dan prosedur-prosedur (metode-metode ilmiah) tetapi hanya memaparkan prinsip-prinsip universal yang merupakan dasar-dasar epistemologis metodologi Islami.

Al-Faruqi¹¹⁴ dan al-Attas,¹¹⁵ keduanya, dianggap sebagai pencetus gagasan islamisasi ilmu. Namun demikian, oleh para pendukung al-Attas di Malaysia, al-Faruqi dianggap “mencuri” gagasan al-Attas. Dengan dukungan Anwar Ibrahim, waktu itu sebagai Wakil Perdana Menteri Malaysia, al-Attas mendirikan lembaga bernama *International Institute of Islamic thought and Civilization (ISTAC)* yang berbasis di Kuala Lumpur. Dapat diduga bahwa *ISTAC* didirikan untuk mengimbangi *International Institute of Islamic Thought (IIIT)* yang didirikan oleh al-Faruqi di Philadelphia, Amerika Serikat.¹¹⁶ Berikut ini duabelas (12)

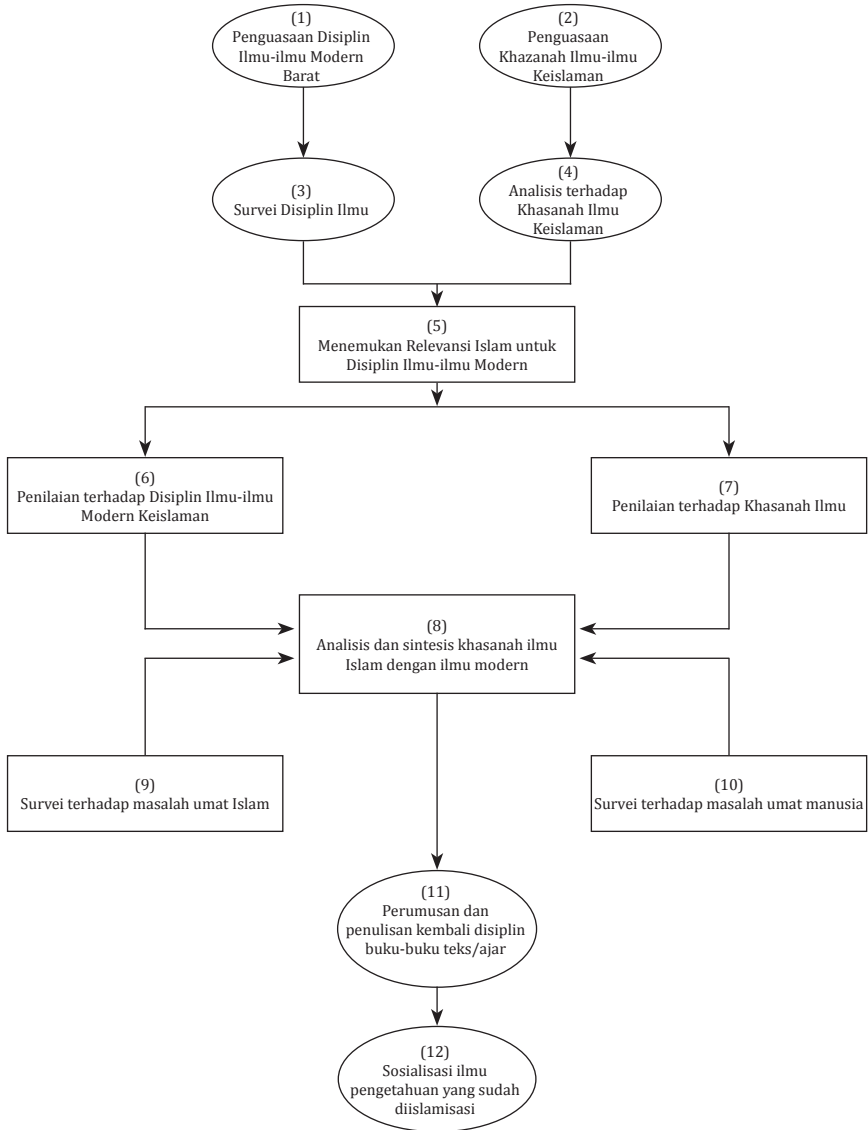
¹¹³ *Ibid.*, hlm. 22.

¹¹⁴ Isma'il Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge, International Institute of Islamic Thought* (Washington D.C.: tnp., 1982. (terj. *Islamisasi Pengetahuan*, Pustaka Salman, 1984).

¹¹⁵ Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam, International Institute of Islamic Thought and Civilization* (Kuala Lumpur: tnp., 1995. (Bab berjudul “Islam and Philosophy of Science” telah diterjemahkan: *Islam dan Filsafat Sains*, Penerbit Mizan, 1995); *Islam, Secularism, and The Philosophy of the Future* (London: Mansell, 1985 (pertama kali terbit pada 1978, terj. *Islam dan Sekularisme*, Pustaka Salman, 1981).

¹¹⁶ M. Sirozi, “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), hlm. viii. Kontribusi al-Faruqi dalam wacana islamisasi ilmu

langkah islamisasi ilmu al-Faruqi.¹¹⁷



adalah yang paling sistematis dan lengkap. Namun jauh sebelum itu, substansi pemikiran di sekitar pendekatan baru terhadap pengetahuan dan realitas kaum Muslim telah muncul pada era Shah Wali Allah dan Sir Sayyid Ahmad Khan pada abad ke-18 yang mendirikan universitas Aligarh pada abad ke-19 di India.

¹¹⁷ Al-Faruqi, *Islamization*, hlm. 392.

Demikianlah langkah-langkah kerja islamisasi ilmu pengetahuan yang dicanangkan oleh al-Faruqi dkk, yang pada dasarnya merupakan suatu respon terhadap krisis yang dihadapi *ummah*. Krisis tersebut lama dicarikan pangkal sumbernya, yaitu dalam basis ilmu pengetahuan. Rencana sistematis dan langkah-langkah islamisasi ilmu pengetahuan al-Faruqi di atas merupakan usaha pembebasan ilmu pengetahuan dari asumsi Barat, kemudian digantinya dengan pandangan Islam.⁸

Namun, gagasan islamisasi al-Faruqi tersebut tidak serta merta mendapat respon positif dari kalangannya sendiri. Ini nampak dalam kritik yang dilontarkan oleh Fazlur Rahman, dalam artikelnya yang ditulis tahun 1988 berjudul *Islamization of Knowledge: A Response*, *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, 5(1): 3-11¹¹⁸ dan Ziauddin Sardar, dalam artikelnya yang ditulis satu tahun berikutnya (1989) berjudul *Islamization of Knowledge: A State of the Report*, in *An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam*, ed. Ziauddin Sardar, Mansell Publishing Limited, London: 27-56.¹¹⁹ Mereka menolak ide islamisasi itu kerana dinilai menyesatkan dan akan menjadikan prinsip Islam tetap dalam posisi *sub ordinate* dari ilmu-ilmu modern. Mengapa kita tidak melahirkan ilmu dari al-Qur'an untuk mengobati penyakit jahiliyyah modern dan krisis ilmu pengetahuan dan peradaban? **Seharusnya ilmu dimulai dari al-Qur'an, bukan berakhir dengan al-Qur'an.** Kata Rahman,¹²⁰ umat Islam seharusnya

¹¹⁸ Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies Review Essay", dalam Ricard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona, 1985), hlm. 189-202; "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", *International Journal of Middle East Studies* 1, 1970., hlm. 317.

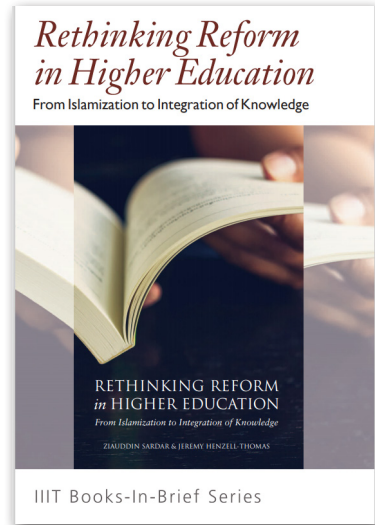
¹¹⁹ Ziauddin Sardar, *Exploration in Islamic Science* (London: Mansell & New York, 1989; *Science, Technology and Development in the Muslim World* (London: Croom Helm, 1977).

¹²⁰ Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, 1988, 5(1): 3-11; "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", *International Journal of*

jangan bersikap seperti burung onta yang menyembunyikan kepalanya ke dalam lubang nostalgia kejayaan masa lampau demi menghindari masa kini dan mendatang. Tantangan tersebut seharusnya dihadapi dengan **menemukan kembali hakikat ilmu-ilmu Islam.**

Sardar¹²¹ juga menganggap, bahwa program islamisasi ilmu pengetahuan itu naif dan dangkal, malah justru yang terjadi adalah pembaratan (*westernisasi*) Islam. Sardar juga mempertanyakan, bagaimana para ilmuwan sosial Muslim yang bekerja dalam paradigma yang berbeda bisa diharapkan untuk memadukan disiplin-disiplin mereka dengan ilmuwan sosial Barat? Ketika al-Faruqi mengatakan, bahwa salah satu tujuan program islamisasi ilmu “adalah untuk menetapkan relevansi antara

Islam dengan setiap bidang pengetahuan modern”, tindakan itu dianggap Sardar tidak ubahnya seperti “**menempatkan kereta di depan kuda**”.¹²² Bukan Islam yang perlu dibuat relevan dengan pengetahuan modern, melainkan pengetahuan modern yang harus dibuat relevan dengan Islam. Sebab, Islam selalu relevan di sepanjang masa.¹²³ Bahkan, secara eksplisit, Sardar, setelah menolak ide islamisasi ilmu, ia menawarkan konsep integrasi ilmu dalam karyanya yang berjudul ***From Islamization to Integration Knowledge*** (2018).¹²⁴



Middle East Studies 1, 1970., hlm. 317.

¹²¹ Ziauddin Sardar, “*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), hlm. 27-56; *Exploration in Islamic Science*, hlm. 56.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Ziauddin Sardar and Henzell-Thomas, *Rethinking Reform in Higher*

Selanjutnya, menurut Sardar, bahwa langkah-langkah islamisasi ilmu al-Faruqi mengandung cacat fundamental, karena mementingkan adanya relevansi Islam yang khas terhadap disiplin ilmu modern, sehingga membuat kita terjebak ke dalam westernisasi Islam dan “menjustifikasi” pembenaran ilmu Barat.¹²⁵ Sedangkan Fazlur Rahman mengkritik keras gagasan islamisasi ilmu dikarenakan menurutnya bahwa selama masalah ini masih menyangkut islamisasi ilmu, ia menyimpulkan para ilmuwan Islam seharusnya tidak perlu susah payah membuat rencana dan bagaimana menciptakan ilmu pengetahuan yang islami. Lebih baik kita memanfaatkan waktu, energi dan uang untuk berkreasi.¹²⁶ Setidaknya ada lima poin dalam kritik Sardar atas islamisasi ilmu, yaitu:¹²⁷ Pertama, sebagaimana kata al-Faruqi, Tuhan adalah kebenaran *Haqq* satu-satunya lagi mutlak. Tujuan pengetahuan adalah untuk mencari kebenaran itu. Ini adalah salah. Apakah seorang itu pantas dikatakan mencari kebenaran, sementara ia mengadakan riset teknik-teknik destruktif (Barat)? Kedua, tidak benar jika dunia disusun berdasarkan pandangan ilmu-ilmu sosial Barat terhadap realitas manusia. Yang benar, bahwa sains dan teknologilah yang menjaga struktur sosial, ekonomi dan politik yang menguasai dunia.¹²⁸

Education: From Islamization to Integration of Knowledge (Amerika: IIIT, 2018).

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Rahman, “*Islamization of Knowledge: A Response*”, hlm. 317.

¹²⁷ Sardar, “*Islamization of Knowledge: A State of the Report*”, hlm. 56.

¹²⁸ Menurut Strauss, pada dasarnya klasifikasi sosial (*culture*) berasal dari kategori-kategori dari alam (*nature*). Di sini Strauss membalik 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. 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.

Ketiga, tujuan apa yang hendak dicapai dengan menghembuskan nafas semangat Islam ke dalam disiplin yang dibentuk oleh persepsi, ideologi, konsep, bahasa dan paradigma Barat? Keempat, bagaimana para ilmuwan sosial Muslim yang bekerja dalam paradigma-paradigma yang berbeda, bisa memadukan disiplin-disiplin mereka dengan para ilmuwan Barat? Kelima, pembagian disiplin-disiplin ilmu pengetahuan modern Barat tidak bisa kita terima karena yang demikian itu sama dengan menganggap pandangan-dunia (*world-view*) Islam lebih rendah dari pada Barat.

Dari sinilah lantas Sardar mengajukan paradigma yang dianggapnya lebih “sesuai”. Katanya,¹²⁹ penemuan epistemologi Islam masa kini tidak dapat dimulai dengan memusatkan perhatian pada disiplin-disiplin lain yang telah mapan, melainkan dengan mengembangkan paradigma-paradigma dimana ungkapan-ungkapan eksternal utama dari peradaban Muslim–sains dan teknologi, ilmu politik dan hubungan internasional, struktur sosial dan aktivitas ekonomi–dapat dikaji dan dikembangkan dalam hubungannya dengan kebutuhan-kebutuhan dan realitas masa kini. Paradigma tersebut ada dua macam: paradigma pengetahuan dan paradigma perilaku. Paradigma pengetahuan memusatkan perhatian pada prinsip dan nilai utama Islam yang menyangkut bidang pencarian tertentu; paradigma perilaku menentukan batasan-batasan etika dimana para sarjana dan ilmuwan (Muslim) dapat bekerja dengan bebas. Demikian pula mengenai disiplin: disiplin pengetahuan dan disiplin perilaku–secara individual maupun kolektif–seperti, orang tua mendidik anak, pengembangan masyarakat dan seterusnya. Jadi, paradigma-paradigma tersebut merupakan prasyarat untuk menemukan bidang pengetahuan yang memerlukan perhatian besar dari para sarjana dan ilmuwan Muslim, menekankan ciri-ciri utama pandangan-dunia Islam; dan menetapkan parameter-parameter moral dan etika

¹²⁹ Sardar, *Exploration in Islamic Science*, hlm. 56.

untuk menentukan pencarian disipliner.” Di samping keragaman cara untuk mengetahui, **epistemologi Islam juga menekankan kesalingterkaitan**. Semua bentuk pengetahuan saling terkait dan secara organis dikaitkan dengan jiwa (ruh) wahyu yang selalu hidup. Dengan demikian, Islam tidak hanya mewajibkan pencarian pengetahuan (ilmu) saja, tetapi juga menghubungkan dengan *ibadah, khilafah, ‘adalah dan istislah*.

Sementara menurut Husni Rahim, gagasan islamisasi lebih dilihat dalam kerangka yang terlalu ideologis sehingga diasosiasikan dalam bentuk usaha-usaha yang kurang apresiatif terhadap bangunan-bangunan ilmu pengetahuan modern. Islamisasi ilmu, pengetahuan seakan-akan hendak menggantikan secara total sistem ilmu pengetahuan sebagaimana yang sudah berkembang dewasa ini. Kesan ini terlalu berlebihan dan menepis substansi gagasan islamisasi itu sendiri sehingga dalam kasus Indonesia, upaya islamisasi belum mendapat perhatian yang serius. Secara objektif, **PTKI sebagai lembaga kajian Islam *par excellence* hampir tidak pernah mengangkat isu islamisasi ini baik dalam wacana konseptual maupun dalam program operasional. Justru yang ditawarkan adalah ide ilmuisasi Islam dan integrasi ilmu.**

Substansi islamisasi ilmu pengetahuan agaknya didasarkan pada panggilan universal ketika dunia ilmu pengetahuan dan teknologi modern memerlukan landasan moral dan spiritual yang konsistens. Dalam kesadaran masyarakat modern sudah mulai dirasakan adanya paradoks ilmu pengetahuan yang cenderung menghasilkan malapetaka ketimbang berkah karena rapuhnya fondasi materialisme dan positivisme. Seyyed Hossein Nasr¹³⁰ mengingatkan bahwa penerapan sains modern menyebabkan bencana lingkungan yang tidak pernah terjadi

¹³⁰ Seyyed Hossein Nasr, “Islam and the Problem of Modern Science”, MAAS Journal of Islamic Science, 4(1): 59-74; “Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968. (terj. *Sains dan Peradaban dalam Islam*, Pustaka Salman, 1986; *The Need for Sacred Science* (New York: State University of New York Press, 1993).

sebelumnya dan bahkan juga menyebabkan kehancuran tata alamiah secara total. Kenyataan dunia ilmu pengetahuan yang tidak dapat mengatasi kegelisahan itu harus dikembalikan pada aspek-aspek fundamental ilmu pengetahuan itu sendiri, sehingga penyelesaiannya memerlukan penanganan yang serius.

Terlepas dari langkah-langkah apa yang harus dilibatkan dalam kerangka filosofis islamisasi ilmu itu, yang paling penting menurut Louay Safi,¹³¹ misalnya, dalam artikelnya yang ditulis tahun 1993 berjudul *The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in Its Second Decade*, *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, 10(1): 23-48, adalah bagaimana **menjadikan wahyu sebagai sumber ilmu pengetahuan**. Hal yang terakhir ini secara signifikan menjadi ciri pokok dari usaha islamisasi ilmu pengetahuan, untuk membedakannya dengan ilmu pengetahuan modern yang bersumber dari kebenaran empirik. Namun demikian, dalam praktiknya usaha ini tidak sederhana karena kenyataan bahwa ilmu pengetahuan modern tidak memberi tempat sama sekali bagi wahyu. Tradisi keilmuan Barat sekuler menganggap wahyu sepenuhnya sebagai bidang metafisik dan karena itu dianggap sebagai pengetahuan yang berada di luar jangkauan kebenaran rasional. Selain itu, sebagaimana dinyatakan Immanuel Kant,¹³²

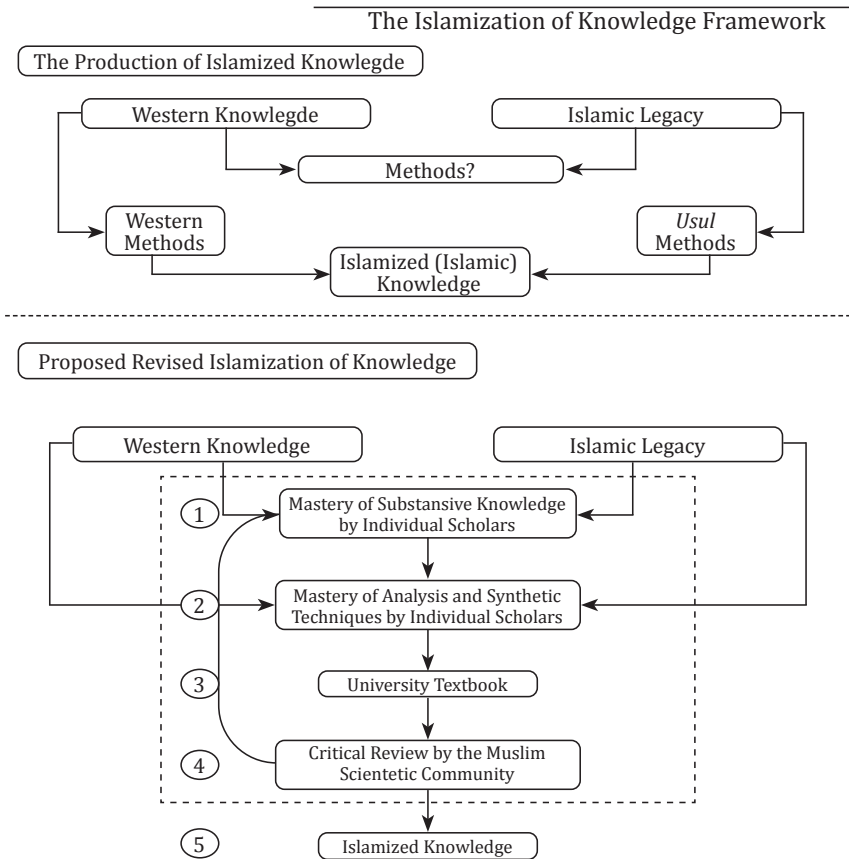
¹³¹ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge a Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry* (Selangor: IIU dan IIIT, 1996), hlm. 12.

¹³² Jika Plato berhasil mengkoneksikan antara mazhab Heraklitus (ada hal-hal yang berubah-dinamis) dan Parmenides (ada hal-hal yang tidak berubah-tetap), maka Immanuel Kant berdiri di antara atmosfer empirisme dan rasionalisme. Kant menerima pandangan kaum empirisme tentang pengetahuan yang berhubungan dengan pengalaman indrawi, tetapi ia menyatakan bahwa tidak semua pengetahuan berasal dari pengalaman. Menurut Kant, pengetahuan bisa didapatkan dengan menggunakan intuisi langsung yang disebut oleh Kant sebagai *sensibilitas*. Kemudian Kant juga menambahkan bahwa penginderaan bukan murni *aposteriori*. Menurutnya, ada dua unsur yang terdapat dalam penampakan objek, yaitu unsur materi (*material* atau *ma>ddah* atau *jauhar*) dan unsur bentuk (*forma* atau *surah*). Unsur *materi* adalah sesuatu yang berhubungan dengan isi penginderaan itu, sedangkan *bentuk* adalah sesuatu yang memungkinkan berbagai

proses saintifik hanya absah dalam batas-batas wilayah empirik mengingat akal manusia tidak dapat memikirkan realitas transendental. Bertolak belakang dengan kecenderungan modern ini, dalam *The Foundation of Knowledge*, Safi nampaknya ingin menawarkan kerangka metodologis yang terpadu bagi ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu sosial yang menjamin posisi wahyu sebagai sentral dalam islamisasi ilmu pengetahuan.¹³³

Louay Safi: The Islamization of Knowledge Framework 1

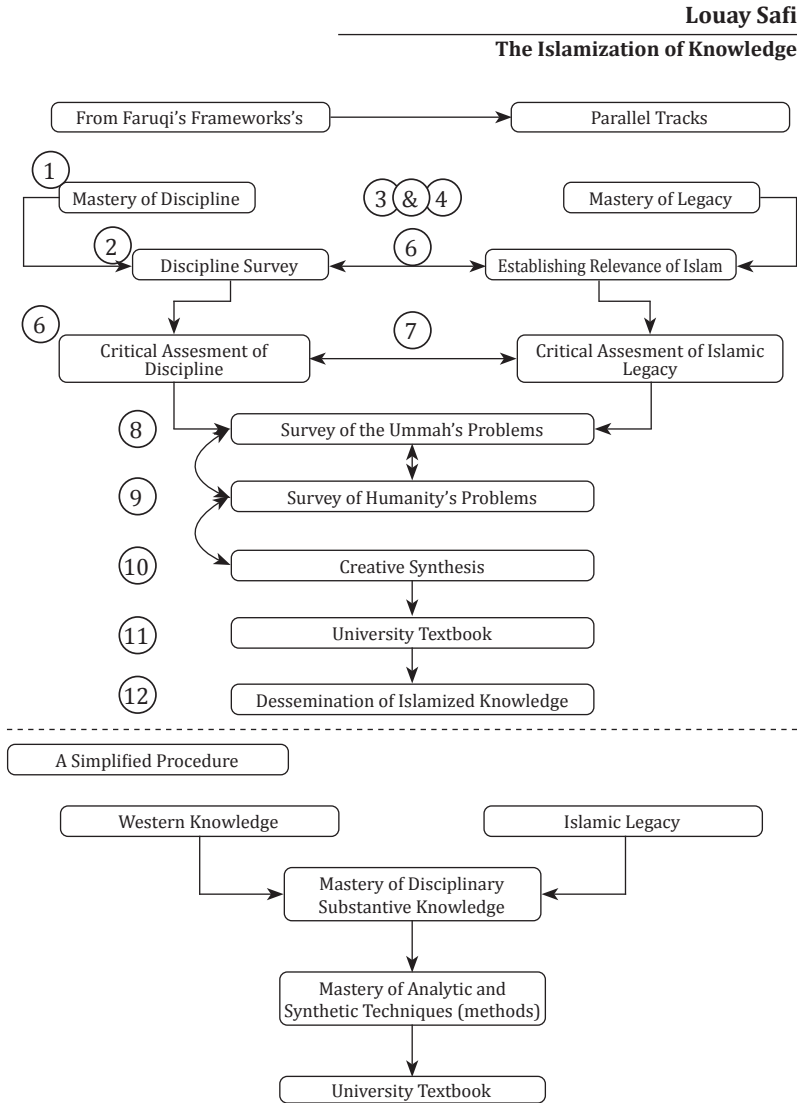
Louay Safi



penampakkannya itu tersusun membentuk hubungan-hubungan tertentu. Jadi, bentuk atau *forma* merupakan unsur *a priori* dari penginderaan, sedangkan isi adalah unsur *a posteriori*. Waryani Fajar Riyanto, *Filsafat Ilmu: Perspektif Agama-Agama* (Yogyakarta: Mahameru Press, 2010), hlm. 442.

¹³³ Haneef, *A Critical Survey*, hlm. 85-86.

Louay Safi: The Islamization of Knowledge Framework 2



Dalam rangka melahirkan sintesa positif dari dimensi normatif (wahyu) dan dimensi empiris, Louay Safi telah melakukan pendekatan terpadu hukum Islam dan Sosial (*A Unified Approach to Shari'ah and Social Inference*).¹³⁴ Dalam pengantar

¹³⁴ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge a Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry* (Selangor: IIU dan IIIT, 1996), hlm. 12.

bukunya, Safi menjelaskan bagaimana setiap pengetahuan tidak bisa lepas dari pra-anggapan tertentu (ilmu tidak bebas nilai); wahyu mengandung suatu “rasionalitas” tertentu; dan bahwa realitas wahyu dan realitas empiris sama-sama bisa menjadi sumber pengetahuan. Jadi, antara wahyu dan realitas empiris adalah satu kesatuan.¹³⁵

Bila ditekankan di sini bahwa “ilmu sosial” yang dimaksudkan oleh Safi dalam *Towards a Unified Approach to Shari’ah and Social Inference* adalah ilmu sosial kemanusiaan (humaniora) secara umum. Oleh karena itu ia tidak hanya terbatas pada ilmu sosiologi saja, akan tetapi juga mencakup ilmu sejarah, sosiologi, antropologi, politik, dan yang lain, yang memiliki karakter historis dan empiris. Oleh karena itu, penolakan wahyu dalam analisis ilmiah menjadi tidak relevan, terutama dalam bidang-bidang ilmu humaniora. Sebagai konsekuensinya, sumber-sumber pengetahuan juga harus digali dari wahyu dan juga realitas historis-empiris. Meskipun demikian, model pemaduan (*univied model*) yang dilakukan tidak dimaksudkan untuk mengharmonisasikan (mencampuradukkan) secara eklektis antara dua tradisi (keilmuan Islam dan Barat),¹³⁶ tetapi

¹³⁵ Al-Faruqi, misalnya, telah mengidentifikasi lima prinsip metodologi Islam, yang diungkapkan dengan istilah “lima kesatuan”: kesatuan Allah, makhluk, kebenaran, kehidupan dan humanitas. Prinsip-prinsip kesatuan itu termasuk teori tentang ada (ontologi), dan oleh sebab itu merupakan perandaian ontologis dari teori pengetahuan Islam (epistemologi). Kiranya cukup dikatakan bahwa di bawah judul “metodologi”, al-Faruqi tidak membicarakan teknik-teknik dan prosedur-prosedur (metode-metode ilmiah) tetapi hanya memaparkan prinsip-prinsip universal yang merupakan dasar-dasar epistemologis metodologi Islami. Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon, VA: HIT, 1987), hlm. 34.

¹³⁶ Segera setelah dicapai ide tentang metodologi alternatif yang disesuaikan dengan norma-norma Islam muncul pertanyaan tentang netralitas penelitian ilmiah. Biasanya, persoalan ini dirumuskan dalam bentuk dikotomi-dikotomi yang meliputi: fakta berlawanan dengan nilai, subjektivitas dengan objektivitas, ilmu dengan ideologi kebenaran dengan kepentingan. Meskipun kami sepakat dengan pendapat bahwa metode dapat semata-mata teknis, namun kami berpendapat bahwa metodologi yang menetapkan syarat-syarat

merupakan upaya untuk mengintegrasikan pengetahuan yang diperoleh dari wahyu (normatif) dengan pengetahuan yang diperoleh dari pengalaman manusia (historis).¹³⁷

Jadi, islamisasi ilmu itu masih bercorak ideologis, bukan bercorak ilmu. Jika corak ini dibaca dengan pola triadik *Periodisasi Sejarah Kesajarahannya Kesadaran Keagamaan Umat*

penggunaan metode—seperti batasan-batasan atau sumber-sumber tidak dapat dideskripsikan semata-mata bersifat teknis.

Di bagian ini, kami akan menggambarkan beberapa aspek dari metode-metode yang dibangun oleh sarjana-sarjana Barat yang melukiskan spesifikasi Barat. Di sini kami akan berusaha menunjukkan kekurangan-kekurangan metode Barat dengan menjelaskan secara singkat spesifikasi budaya mereka. *Pertama*, semenjak awal formulasinya dalam karya-karya Francis Bacon dan Rene Descartes, metode modern Barat mengalami bias empiris yang pada masa kontemporer mencapai puncaknya pada pendekatan positivistik logic yang dijelmakan dalam behaviouralisme Barat. Benar, bahwa beberapa ilmuwan Barat telah meninggalkan behaviouralisme di bawah tekanan para pengkritik yang menunjukkan ketidakmungkinan memisahkan fakta dalam ilmu-ilmu sosial. Namun, post-behaviouralisme tidak menandakan suatu perubahan yang sejati dalam bentuk penelitian ilmiahnya, tetapi sekadar sebagai strategi gerakan yang dimaksudkan untuk membungkam para pengkritiknya. Dengan menggunakan pendekatan positivistik dan karenanya juga menggunakan metode-metode historis, metodologi Barat bergerak pada tingkat universalitas perbuatan yang disahkan dari masyarakat Barat kontemporer, dengan cara demikian meningkatkan norma-norma yang terdapat dalam masyarakat modern kepada status hukum-hukum universal. Dernikian pula metode-metode yang direngkuh oleh sarjana-sarjana Barat—bahkan ketika metode-metode itu tetap semata-mata teknis—secara normatif menghasilkan hukum-hukum dan teori-teori yang bias.

Kedua, pada tiga abad terakhir, sarjana Barat secara sempurna dapat menyingkirkan wahyu sebagai suatu sumber pengetahuan, dan dengan demikian mereduksi wahyu pada tingkat semata-mata khayalan dan dongeng. Meskipun penyingkiran ini sebagai akibat dari konflik sarjana Barat dengan wahyu dalam Injil, ilmuwan muslim berpendapat bahwa tidak mungkin menggabungkan wahyu dalam penelitian sosial dengan mendasarkan pada metodologi Barat modern. Ilmuwan-ilmuwan muslim terpaksa mengadopsi metode-metode Barat, dan karenanya tidak menjadikan wahyu sebagai sumber pengetahuan, atau menerima wahyu dengan secara sempurna mengorbankan metode-metode modern dan membatasi diri pada metode-metode klasik semata.

¹³⁷ Safi, *The Foundation of Knowledge*, hlm. 149-155.

Islam Indonesia yang pernah disampaikan oleh Kuntowijoyo,¹³⁸ maka islamisasi ilmu berada di level ideologis. Walaupun sudah muncul pada tahun 1970-an, islamisasi ilmu versi al-Faruqi, pertama kali disosialisasikan secara internasional dalam *Seminar on Islamization of Knowledge* di Islamabad, Pakistan, dari tanggal 4-9 Januari 1982. Seminar tersebut terselenggara atas kerjasama antara *The National Hijra Centenary Celebrations Committee*, Pakistan, *The Institute of Education, Islamic University*, Islamabad, dan *IIIT*, dibuka oleh Jenderal Mohammad Ziaul Haq, saat itu menjadi Presiden Republik Islam Pakistan, dan **dihadiri oleh para sarjana terkemuka dari Pakistan dan beberapa negara Muslim lainnya, kecuali Indonesia.**¹³⁹

Di Indonesia, negara Muslim terbesar di dunia, dukungan terhadap konsep islamisasi ilmu al-Faruqi, terutama pada masa awal perkembangannya, tidak sebesar **di Arab Saudi, Malaysia dan Pakistan**. Dukungan terhadap al-Faruqi di Indonesia mulai menguat pada tahun 1990-an (hampir sekitar 20 tahun dari ide awal tersebut dicetuskan pada tahun 1970-an). Pada awal tahun 1996, misalnya, sekelompok ilmuwan muda yang bekerja di Badan Penelitian dan Pengembangan Teknologi (BPPT), Jakarta, mendirikan *ISTECS (Institute for Science and Technology*

¹³⁸ 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. 11 dan 14.

¹³⁹ Dari 35 orang sarjana dari luar Pakistan yang menghadiri seminar tersebut, 18 orang dari Saudi Arabia, satu orang dari Mesir, empat orang dari sarjana Muslim yang bermukim di Amerika Serikat, satu orang dari Sudan, hanya dua orang dari Asia Tenggara, yaitu: Dr. Anwar Ibrahim, utusan Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM) dan Dr. Mohammad Majid Mackee, mewakili Universitas Malaya. Komposisi peserta seminar tersebut memperlihatkan bahwa pada awal masa perkembangannya, konsep Islamisasi Ilmu Pengetahuan mendapat dukungan besar di berbagai Negara Muslim, terutama Arab Saudi, Malaysia, dan Pakistan. Ahmad Ibrahim, *Ke Arah Islamisasi Undang-undang di Malaysia* (Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyah Malaysia, 1988); *Konflik UMNO PAS dalam Isu Islamisasi* (Petaling Jaya: Selangor Darul Ihsan, 1989).

Studies)—bandingkan dengan *ISTAC (The International Institute of Islamic Thought and Civilization)* yang didirikan oleh al-Attas, rekan seide al-Faruqi pada Oktober 1991, di Kuala Lumpur Malaysia—. Tujuan utama *ISTECS*, menurut para penggagasnya, adalah untuk menyemarakkan islamisasi sains di Indonesia. Pada akhir Oktober 1996, *ISTECS* menggelar "Seminar Transformasi Umat Menuju Masyarakat Industri", yang dihadiri oleh 400 orang ilmuwan muda di Indonesia, dengan pembicara kunci seorang guru besar ITB dan saat itu Ketua Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Prof. Samaun Samadikun.¹⁴⁰

Pada tahun yang sama, Prof. Dr. B.J. Habibie, yang saat itu menjadi Menristek dan ketua Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), ketika itu, berulang kali mencanangkan perlunya keterpaduan IPTEK (Ilmu Pengetahuan dan Teknologi) dan IMTAK (Iman dan Takwa)¹⁴¹ dalam program kependidikan di Indonesia. Pada tanggal 6-8 Juni 1996, ide perpaduan IPTEK dan IMTAK pertama kali dibahas dalam "Seminar Nasional Iptek Berwawasan Moral: Upaya Mencapai Kesejahteraan Lahir Batin" yang berlangsung di salah satu pusat keunggulan (*centre of excellence*) kajian keislaman di Indonesia, yaitu IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Empat hari, sebelumnya, yaitu tanggal 2 Juni 1996, Habibie diangkat menjadi ketua *IIFTIHAR (International Islamic Forum For Science, Technology and Human Resource Development)*.¹⁴²

¹⁴⁰ Sirozi, *Islamization of Knowledge*, hlm. xii-xiii.

¹⁴¹ Lihat misalnya, Syaifuddin Sabda, *Desain Pengembangan dan Implementasi Model Kurikulum Terpadu Iptek dan Imtaq* (Jakarta: Quantum Teaching, 2006).

¹⁴² *Ibid.*, hlm. xiii. Pada tanggal 2 Juni 1996, terjadi salah satu peristiwa bersejarah berskala internasional yang erat kaitannya dengan konsep Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Pada hari itu, Habibie (saat itu Menristek dan Ketua ICMI Pusat), bersama Presiden IDM, Dr. Ahmad Mohammad Ali, Sekjen Rabitah Alam Islami, Dr. Abdullah bin Saleh bin Obeid, Sekjen Lembaga Mukjizat al-Qur'an dan as-Sunnah dalam Iptek, dan lain-lain, menandatangani piagam berdirinya *IIFTIHAR (International Islamic Forum For Science, Technology and Human Resource Development)* di depan Kakbah, dan Habibie ditunjuk menjadi ketuanya.

Selanjutnya pada tanggal 6-8 Desember 1996, di Jakarta dilangsungkan forum internasional pertama untuk mengembangkan ide-ide *IIFTIHAR*.¹⁴³ Forum tersebut menghadirkan cendekiawan muslim dari 103 negara, dibuka oleh Presiden RI pada waktu itu, Soeharto, di Istana Negara dan ditutup oleh salah satu pendukung kuat konsep islamisasi ilmu di Malaysia, yaitu Dr. Anwar Ibrahim, saat itu menjadi wakil Perdana Menteri Malaysia. Tahun 1996 juga ditandai oleh munculnya beberapa publikasi dari beberapa penulis Muslim terkemuka yang memuat pandangan tentang Ilmu Pengetahuan Islam. Publikasi tersebut antara lain adalah artikel yang berjudul *Paradigma Baru Ilmu-ilmu Islam: Ilmu Sosial Profetik sebagai Gerakan Intelektual*, yang ditulis oleh Kuntowijoyo, dimuat di **Republika**, tanggal 19 Agustus 1996. Disinilah era mulai dikenalnya embrio pemikiran-pemikiran Kuntowijoyo, terutama yang terkait dengan idenya tentang **ilmuisasi Islam** atau **pengilmuan Islam** atau **saintifikasi Islam**, sebagai antitesis dari **islamisasi ilmu**.

Ilmuisasi Islam: Dari Teks ke Konteks (Induktif-Objektif) Periode 1996-2004

*Kita tidak minum segelas H2O,
Tapi segelas air.*

Berangkat dari keprihatinan Kuntowijoyo atas sifat reaktif dari gagasan islamisasi ilmu, ia kemudian menawarkan suatu penyingkapan baru dalam melihat hubungan antara agama dan ilmu. Menurutny, dalam hal ilmu, gerakan intelektual Islam harus **bergerak dari teks menuju konteks**. Ikhtiar keilmuan ini bersendikan tiga hal, yakni (1) "Pengilmuan Islam", sebagai proses keilmuan yang bergerak dari teks Kitab Al-Qur'an menuju konteks sosial dan ekologis manusia; (2) "Paradigma Islam", adalah hasil keilmuan, yakni paradigma baru tentang ilmu-ilmu

¹⁴³ Lihat, *Republika*, 13 Desember 1996.

integralistik, sebagai hasil penyatuan agama dan wahyu, dan (3) “Islam Sebagai Ilmu”, yang merupakan proses sekaligus sebagai hasil. Melalui ketiga sendi inilah, Kuntowijoyo mendorong perlunya pengembangan **ilmu-ilmu sosial profetik**, yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana, untuk apa, dan oleh siapa suatu transformasi itu harus dilakukan.¹⁴⁴

Terkait **ilmuisasi Islam** sebagai anti-tesis dari **islamisasi ilmu** tersebut, secara eksplisit Kuntowijoyo menyatakan:¹⁴⁵

“Saya tidak lagi memakai ‘islamisasi pengetahuan’, dan ingin mendorong supaya gerakan intelektual umat Islam sekarang ini melangkah lebih jauh dan **mengganti ‘islamisasi pengetahuan’ menjadi ‘pengilmuan Islam’**. Dari **reaktif menjadi proaktif**. ‘Pengilmuan Islam’ adalah proses, ‘Paradigma Islam’ adalah hasil, sedangkan ‘Islam Sebagai Ilmu’ adalah proses dan hasil sekaligus.”

Jadi, gerakan intelektualisme Islam terkait hubungan ilmu dan agama tidak hanya berhenti pada upaya sepihak seperti proyek islamisasi ilmu pengetahuan oleh IIIT dan ISTAC, yang oleh sejumlah pihak dipandang sebagai upaya reaktif-kolosal yang hampir mustahil diwujudkan. Beberapa tawaran kontruksi relasi agama dan ilmu pengetahuan juga ditawarkan oleh sarjana dan pemikir Muslim lainnya. Di antaranya, gerakan memanfaatkan prinsip-prinsip ilmiah untuk aplikasi konstruksi ilmu pada sumber agama atau masyarakat beragama, dan gerakan pengintegrasian ilmu lainnya. Gerakan pemanfaatan prinsip-prinsip ilmiah ini diaplikasikan melalui **proses objektivikasi** sumber agama. Pemikir dan ilmuwan sosial Indonesia, Kuntowijoyo (1943-2005), misalnya, mengaplikasikan metode pembacaan **strukturalisme transenden** untuk proses objektivikasi konstruksi ilmu. Dalam pandangannya,

¹⁴⁴ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. vi.

¹⁴⁵ *Ibid.*, hlm. viii-ix.

proses objektivikasi menuntun peneliti untuk mengidentifikasi informasi di level *structure maker* (Tauhid), *deep structure* (nilai universal), dan *surface structure* (ajaran pokok agama seperti shalat, zakat, dll.). Dalam konteks lain, upaya Kuntowijoyo ini biasa juga disebut “saintifikasi Islam”, gagasan yang kurang lebih sama yang juga pernah ditawarkan oleh ilmuan Muslim Prancis, Maurice Bucaille (1920-1998), penulis buku yang terkenal, *The Bible, the Qu’ran and Science: The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge* (1976).

Meskipun di tulisan-tulisan awalnya (80-an dan awal 90-an) Kuntowijoyo tampak bersimpati pada gerakan *islamisasi ilmu*, belakangan ia membedakan gagasannya tentang *pengilmuan Islam* (Mukti Ali menyebut dengan istilah *scientific cum-doktriner*) dari gerakan tersebut, bahkan mengatakan bahwa **“gerakan islamisasi ilmu mesti ditinggalkan”**. Kuntowijoyo meyakini objektivitas ilmu, namun menolak klaim bebas-nilainya, dalam artian netralitas / ketakberpihakan. Di satu sisi, Islam mesti dijadikan ilmu (diobjektivikasi); di sisi lain, ilmu-ilmu (khususnya sosial) mesti menyatakan keberpihakan yang jelas, yaitu kepada cita-cita tertinggi *profetik universal* agama-agama (samawi), yaitu; *humanisasi, liberasi, dan transendensi*.

Kuntowijoyo pernah membawakan kisah yang dikutipnya dari Bakdi Sumanto;

Alkisah, Pak Fulan bin al-Jawi, seorang pensiunan, duduk di kursi goyang sambil memutar tasbihnya. Ia gelisah, “Apa yang kurang ya?”. Pajak, sudah, zakat, sudah, premi asuransi, sudah, Takaful, sudah. Tiba-tiba ia teringat, Tuhan menyuruhnya masuk Islam secara total. Padahal, mobil kijangnya yang baru, belum masuk Islam. Ia pun mengambil gergaji dan jongkok di samping mobilnya. Ketika ditanya istrinya, ia menjawab, “Ternyata mobil kita belum masuk Islam. Maka saya sedang menyunat, memotong ujung knalpotnya.”

Tidak sembarangan kiranya jika Kunto mengambil kisah di atas untuk menggemakan peringatannya. Kisah ini

adalah satu sisi krusial dari beberapa persoalan besar yang ingin dipecahkannya. Sebagai seorang muslim pemikir, Kunto ingin menemukan bagaimana janji Islam sebagai rahmat bagi alam semesta dapat dijadikan kenyataan. Haruskah untuk itu Islam dijadikan ideologi? Atau paradigma keilmuan? Haruskah hermeneutika diterapkan untuk memahami pesan al-Qur'an? Atau strukturalisme? Kisah pembuka di atas memang amat sinis, tetapi juga merupakan ilustrasi amat kuat tentang bagaimana menjadikan Islam sebagai rahmat alam semesta dapat dipahami sebagai gerakan "islamisasi semua bidang kehidupan demi menjalankan *Islam Kaffah*" dalam wujudnya yang naif. Sebagai seorang ilmuwan, Kuntowijoyo menggali pandangan-pandangan alternatif yang berputar di sekitar beberapa konsep kunci: **objektivikasi, pengilmuan Islam** (atau **Islam sebagai ilmu**), dan **cita-cita profetik**.

Secara harfiah, frasa "Pengilmuan Islam" berarti *menjadikan Islam sebagai ilmu*. Dari sini saja bisa muncul banyak pertanyaan. *Pertama*, perlu diperhatikan bahwa Kunto tidak hanya berbicara mengenai Islam sebagai sumber ilmu, atau etika Islam sebagai panduan penerapan ilmu, misalnya. Tetapi Islam itu sendiri yang merupakan ilmu. Dengan "Pengilmuan Islam", yang ingin ditujunya adalah aspek universalitas klaim Islam sebagai rahmat bagi alam semesta-bukan hanya bagi pribadi-pribadi atau masyarakat muslim saja, tetapi semua orang; bahkan setiap makhluk di alam semesta ini. "*Rahmat bagi alam semesta*" adalah tujuan akhir Pengilmuan Islam. Rahmat itu dijanjikan bukan hanya untuk muslim saja, tetapi untuk semuanya. Tugas muslim adalah mewujudkannya; Pengilmuan Islam adalah caranya. Secara lebih spesifik, Islam di-ilmu-kan dengan cara mengobjektifikannya. Di sini, Kunto mengidentikkan antara *Islam* dengan *Rahmat*.

Satu cara untuk memahami gerak "Pengilmuan Islam" adalah dengan memperhatikan periodisasi sistem pengetahuan

muslim yang dibuat Kunto.¹⁴⁶ Periodisasi penting untuk memahami apa yang akan dikerjakan pada suatu periode tertentu. Keputusan baik yang diambil di suatu periode, belum tentu akan bermanfaat di periode yang lain. Dalam periodisasi ini, umat Islam bergerak dari periode pemahaman Islam sebagai **mitos**, lalu sebagai **ideologi**, dan terakhir sebagai **ilmu**. Pembahasan lebih dalam mengenai ini ada di cukup banyak tulisan Kunto yang tersebar sejak tulisan-tulisan awalnya mengenai analisis sosial politik umat Islam Indonesia. Untuk keperluan tulisan ini, cukuplah dikemukakan beberapa unsur terpentingnya saja.

Periodisasi ini sesungguhnya awalnya dibuat untuk membagi sejarah politik umat Islam (khususnya di Indonesia). Namun karena pembagian ini dibuat berdasarkan sistem pengetahuan masyarakat, ia berguna pula untuk memahami gerakan pengilmuan Islam yang diusulkan untuk periode terakhir umat Islam ini. Pada periode pertama, Islam dipahami lebih sebagai *mitos*; sebagai sesuatu yang sudah selesai dan tinggal perlu dipertahankan, dijaga kemurniannya dari campuran-campuran non-islami, dan jika perlu dipertahankan dari serangan pihak luar. Karenanya Kunto menyebut bahwa tradisi ini biasanya bersifat deklaratif atau apologetis.¹⁴⁷ Sebuah indikasi menarik yang diajukan Kunto adalah mengenai maraknya buku-buku jenis itu yang diterbitkan Bina Ilmu atau Gema Insani Press.

Islam sebagai *ideologi*, sudah bersifat lebih rasional, tetapi masih terlalu apriori atau nonlogis. Di sini Islam ditampilkan sebagai ideologi tandingan bagi ideologi-ideologi dunia seperti kapitalisme dan komunisme. Dalam bidang politik, ciri utama gerakan ini adalah berdirinya organisasi-organisasi politik, dan ditandai dengan gagasan pembentukan Negara Islam. Islam eksis hanya jika ia eksis secara institusional-formal. Karena itu, ketika di Indonesia semua ormas diharuskan berasas Pancasila,

¹⁴⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 80-81.

¹⁴⁷ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 102-103.

ini dipahami sebagai upaya de-islamisasi. Padahal, kata Kunto, ini juga bisa dilihat sebagai isyarat bahwa Islam perlu memasuki babak baru, yaitu periode Islam sebagai ilmu.

Dalam periode *ilmu*, yang diperlukan adalah objektifikasi Islam. Untuk mengambil contoh aktifitas dalam periode ini di bidang politik, Kunto memahami benar bahwa bagi para *founding fathers* Indonesia yang muslim, menghapuskan tujuh kata dari Piagam Jakarta amat berat dilakukan, namun akhirnya dilakukan juga. Keputusan yang sama beratnya mesti diambil ketika pada masa Orde Baru terjadi marginalisasi keterlibatan politik muslim. Namun, kata Kunto, “Sekali lagi diminta kesadaran bahwa umat menjadi bagian dari bangsa yang plural.”¹⁴⁸ “Orang mengira bahwa Islam hanya bisa diterjemahkan ke dalam satu jenis saja, yaitu ideologi. Padahal, Islam hanya memasuki babak baru dalam politik, yaitu periode ilmu.”¹⁴⁹ Gagasan objektifikasi Islam diharapkan “dapat membebaskan umat dari prasangka politik pihak-pihak birokrasi, umat sendiri, dan non-umat.”¹⁵⁰

Periodisasi *mitos*, *ideologi*, dan *ilmu* yang dikemukakan Kunto di atas, yang didasarkan pada analisis sosial politik umat Islam Indonesia, ternyata juga sesungguhnya pembagian ini dibuat berdasarkan sistem pengetahuan masyarakat, ia berguna pula untuk memahami model-model pendekatan normatif dalam pengkajian Islam, yaitu:¹⁵¹ *traditional missionary approach* yang identik dengan periode *mitos*; *muslim apologetic approach* yang identik dengan periode *ideologi*; dan *irenic approach* yang identik dengan periode *ilmu*.

Secara kurang tepat namun mungkin cukup instruktif, bisa dikatakan bahwa dengan melakukan objektifikasi, “baju Islam” (“Islam sebagai baju” atau Islam formalis) ditanggalkan, dan

¹⁴⁸ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 50.

¹⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 82.

¹⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 83.

¹⁵¹ M. Amin Abdullah, “al-Maujat al-Islamiyah al-Ukhra: al-Istisraq wa ad-Dirasah al-Islamiyah al-Mu’asirah”, dalam *al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 45, No. 2, 2007/1428, hlm. 424-425.

Islam secara substansial atau Islam substansialis tampil secara universal. Nilai-nilai Islami menjadi sesuatu yang bisa diterima orang, muslim ataupun non-muslim, karena kebaikan nilai-nilai itu sendiri, bukan karena nilai-nilai itu disebut “Islami”. Dengan cara ini, Islam menjadi rahmat untuk alam semesta. Namun, ini mensyaratkan bahwa agama lebih dulu diobjektifikasi, agar ia benar-benar bermanfaat untuk seluruh umat manusia, tidak hanya memenuhi keinginan eksklusif sebagian kaum beragama tertentu untuk menegaskan identitasnya. Persis itulah yang menjadi salah satu tujuan objektivikasi, yaitu untuk menghindari dominasi satu kelompok agama atas kelompok-kelompok lainnya.¹⁵² Dengan ini, muslim masih dapat tetap menjadikan Al-Qur’an sebagai sumber hukum. Namun, “Objektivikasi Islam akan menjadikan Al-Qur’an terlebih dahulu sebagai hukum positif, yang pembentukannya atas persetujuan bersama warga negara.”¹⁵³ Muslim tidak dapat serta merta menerapkan syari’ah menjadi hukum negara, misalnya, tetapi itu hanya dapat dilakukan jika ada kesepakatan dari semua, termasuk non-muslim. Ini hanya bisa dicapai jika nilai-nilai Islam itu telah diobjektifikasi sehingga tampil sebagai nilai-nilai yang dapat diterima semua orang lepas dari latar belakang/sumber nilai-nilai itu. Dalam konteks ini, Kunto nampaknya mengikuti aliran *substansialis*, bukan *formalis*.

Ciri utama periode ilmu adalah aktifitas *objektifikasi Islam* agar “Islam jadi rahmat untuk semua”.¹⁵⁴ Gagasan-gagasan normatif Islam ditampilkan sebagai nilai-nilai universal, bersifat publik, dan dijustifikasi secara rasional. Nilai-nilai tersebut layak diterima bukan karena ia berasal dari Islam; berasal dari Islam atau tidak, itu tidak penting lagi. Yang penting adalah bahwa nilai-nilai itu bisa ditunjukkan sebagai mengandung kebaikan pada dirinya sendiri, sehingga sumber nilai-nilai itu menjadi tidak

¹⁵² Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 65.

¹⁵³ *Ibid.*, hlm. 66.

¹⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 50.

penting; yang penting adalah kemampuan menjustifikasinya secara rasional, demi mempersuasi sebanyak mungkin orang untuk menerimanya. Sebagai hasilnya, “Meyakini latar belakang agama yang menjadi sumber ilmu atau tidak, tidak menjadi masalah, ilmu yang berlatar belakang agama adalah ilmu yang objektif, bukan agama yang normatif.”¹⁵⁵ Objektifikasi ilmu adalah ilmu dari orang beriman untuk seluruh manusia, tanpa mengenal agamanya, non-agama, bahkan anti agama. “Pendeknya, dari orang beriman untuk seluruh manusia.”¹⁵⁶

Hal yang persis sama berlaku untuk agama-agama lain, yang bagi Kunto juga perlu melakukan objektifikasi agar manfaatnya dirasakan semua orang. Ini karena ia tampak yakin benar bahwa semua agama memiliki keberpihakan pada nilai-nilai kemanusiaan universal yang serupa. Untuk ini, cukuplah mengutip pernyataannya yang paling jelas dan eksplisit dalam tulisan terakhirnya; “Maklumat Sastra Profetik” (MSP) di *Horison* (Mei 2005). Sebagai sarana untuk mencapai pengetahuan yang lebih tinggi, yang melampaui keterbatasan akal manusia;¹⁵⁷

Kitab Suci yang satu tidak lebih tinggi daripada Kitab Suci lainnya. Mereka sejajar. Islam mengajarkan [al-Qur’an (3): 64] tentang adanya *kalimat sawa’* (titik temu, konsensus, *common denominator*). Tidak ada pertentangan tentang hal-hal yang fundamental, meskipun ada perbedaan dalam detailnya. Maka, sekalipun dalam maklumat ini saya hanya mengemukakan ajaran dari satu Kitab Suci saja, saya yakin dapat mewakili semua Kitab Suci lainnya. Sebab, maklumat ini hanya akan membicarakan hal-hal yang ada *titik temunya*, dan yang tidak kontroversial.”

Dalam tulisan terakhirnya, “Maklumat Sastra Profetik”, Kunto menjabarkan agenda etika profetik itu secara lebih

¹⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 57.

¹⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 58.

¹⁵⁷ Kuntowijoyo, “Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra”, dalam *Majalah Sastra HORISON*, Tahun XXXIX, No. 5/2005, Mei 2005, hlm. 8.

terinci. Yang pertama, adalah *melawan kecenderungan dehumanisasi* (dalam wujud manusia mesin, manusia massa, dan budaya massa). Agenda *liberasi* adalah pembebasan masyarakat dari penindasan politik dan negara, ketidakadilan ekonomi, dan ketidakadilan gender. Agenda *transendensi* adalah “menghidupkan kembali” Tuhan yang telah “dibunuh” oleh beberapa aliran filsafat Barat.¹⁵⁸

Dalam konteks yang agak berbeda, Kunto membandingkan Pengilmuan Islam dengan *Kodifikasi Islam* dan *Islamisasi Ilmu*.¹⁵⁹ Pengilmuan Islam (yang dalam konteks ini disebutnya sebagai *demistifikasi Islam*) adalah *gerakan dari teks ke konteks*; islamisasi adalah sebaliknya, dari *konteks ke teks*; sementara kodifikasi berkutat di sekitar eksplorasi teks, nyaris tanpa memperhatikan konteks. Ketiga gerakan ini adalah ragam perwujudan dari keinginan untuk kembali kepada teks (Al-Qur’an dan As-Sunnah).

Dalam beberapa pembahasan Kunto, *Pengilmuan Islam* terkadang sulit dibedakan dari *Islamisasi Ilmu*, dan tampaknya di tulisan-tulisan awalnya Kunto tidak secara ketat membedakan keduanya. Atau, penjelasan yang menurut penulis lebih memuaskan adalah, bahwa Kunto sesungguhnya telah mengubah posisinya mengenai gagasan *islamisasi ilmu*, yang di tahun 80-an dan 90-an merupakan gagasan yang amat populer di dunia muslim. Perubahan posisi Kuntowijoyo tampak cukup jelas dalam buku *Islam sebagai Ilmu* yang mengandung bab-bab yang ditulis pada 1991 hingga 2004. Sebagai contoh, di bukunya *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, ia menyebutkan secara positif (dan eksplisit) upaya islamisasi ilmu yang dipahami sebagai upaya perumusan teori yang didasarkan pada paradigma Al-Qur’an. Ia juga tidak bersepekat dengan Ziauddin Sardar yang mengkritik upaya islamisasi ilmu pengetahuan.¹⁶⁰ Namun, dalam tulisannya yang terbit pada

¹⁵⁸ Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, hlm. 11-16.

¹⁵⁹ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 6-11.

¹⁶⁰ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 93.

2002, ia menghadapkan *pengilmuan Islam* sebagai alternatif bagi *islamisasi ilmu*.¹⁶¹ Di pengantar buku itu, Kunto bahkan secara tegas mengatakan, “Gerakan intelektual Islam harus melangkah ke arah “Pengilmuan Islam”. Kita harus meninggalkan “Islamisasi pengetahuan”.¹⁶²

Di tulisan-tulisan Kunto yang belakangan itu, tampak setidaknya ada dua perbedaan *pengislaman ilmu* dengan *pengilmuan Islam*. Perbedaan *pertama* adalah dalam hal metodologinya. **Yang pertama tampaknya lebih bersikap reaktif, yaitu reaksi terhadap bangunan keilmuan yang sudah wujud, yang dipandang tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam, dan ingin dikembalikan kepada Islam yang lebih dipahami sebagai teks.**¹⁶³ Pengilmuan Islam memiliki sikap yang lebih terbuka dalam hal ini. Gerakan ini dengan rendah hati mengakui bahwa penggagasnya lahir di alam ilmu-ilmu sekular, yang terkadang tampak bermusuhan dengan agama. Sementara umat beriman mungkin memiliki keberatan terhadap sebagian bangunan ilmu kontemporer, namun mereka tidak ingin *menggantikan* ilmu-ilmu sekular.¹⁶⁴ Berangkat dari keyakinan akan misi profetik agama (transendensi, emansipasi dan humanisasi), yang diinginkan Kunto adalah memastikan bahwa agama dapat memainkan peran yang cukup besar dalam memastikan keberlangsungan hidup dan masa depan umat manusia. Salah satu kritik gerakan ini terhadap ilmu-ilmu sekular adalah bahwa yang belakangan sedang terjangkau krisis, dalam artian tidak dapat memecahkan persoalan.¹⁶⁵

Di sinilah terletak perbedaan *kedua* dengan *islamisasi ilmu*. Pengilmuan Islam sesungguhnya bukan hanya persoalan keilmuan saja; salah satu tujuan utamanya adalah mengkontekstkan tek-

¹⁶¹ *Ibid.*, hlm. 6.

¹⁶² *Ibid.*, hlm. 1.

¹⁶³ *Ibid.*, hlm. 8.

¹⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 53.

¹⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 52.

teks agama; dengan kata lain, menghubungkan agama dengan kenyataan. Istilah lain yang bisa digunakan di sini adalah “membumikan Islam”. Kenyataan hidup adalah konteks bagi keberagaman. Ketika berbicara tentang ilmu sosial profetik, ia bahkan lebih jauh menyebut bahwa ilmu sosial ini bersifat transformatif.

Jadi, di satu sisi, yang diinginkan adalah justru melanjutkan perjalanan ilmu-ilmu sekular, dan mencoba memperbaiki dari dalam. Pencapaian ilmu-ilmu sekular tidak dinafikan, tetapi diintegrasikan dalam suatu kerangka teoretis baru yang punya keberpihakan cukup jelas kepada nilai-nilai humanisasi / emansipasi, liberasi dan transendensi.¹⁶⁶ Kerangka teoretis inilah yang ingin diturunkan Kuntowijoyo dari Kitab Suci (dalam hal ini, Al-Qur’an). Secara umum, bagi Kunto, modal utama untuk memperbaiki ilmu-ilmu modern adalah agama. Agama penting dilibatkan di sini justru karena keberpihakannya cukup jelas, yaitu kepada kepentingan kemanusiaan (yang, sebagaimana disinggung di atas, dijabarkan menjadi humanisasi, liberasi, dan transendensi). Namun, sekali lagi, ini mensyaratkan bahwa agama lebih dulu diobjektifikasi, agar benar-benar bermanfaat untuk seluruh umat manusia, tidak hanya absah bagi pemeluknya.

Dari pemaparan sejauh ini, perlu diperhatikan bahwa meski Kuntowijoyo menyebut *pengilmuan Islam* sebagai alternatif islamisasi ilmu, gagasan ini tidak bisa semata-mata ditempatkan dalam rubrik “ilmu dan agama”. “Ilmu dan agama” biasanya berbicara tentang hubungan ilmu dan agama (misalnya, pertanyaan mengenai apakah keduanya dalam konflik atau harmoni? Bagaimana mengintegrasikan keduanya? Perlukah ilmu menjadikan agama sebagai salah satu sumbernya?). Pengilmuan Islam sedikit banyak memang berbicara tentang hubungan ilmu dan agama, tetapi juga tentang bagaimana Islam sebagai sebuah agama mesti dihayati oleh muslim kontemporer. Untuk yang belakangan ini, contoh-contoh terbaiknya justru

¹⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 72.

berada dalam wilayah pembicaraan tentang posisi muslim dalam ranah sosial-politik Indonesia.

Pertama, melalui analisis tiga periode yang diajukannya (mitos, ideologi dan ilmu), pengilmuan Islam berusaha menjelaskan posisi umat Islam dalam panggung sosial politik. *Kedua*, tidak berhenti pada memberikan penjelasan, pengilmuan Islam juga merupakan saran ke mana umat Islam mesti bergerak. *Ketiga*, secara lebih umum, pengilmuan Islam dapat dianggap sebagai suatu teori sosial mengenai gerak sejarah umat Islam. Di sinilah tampaknya kedua makna pengilmuan Islam bertemu. Karakter ilmu sosial yang digagas Kunto tidak sekadar berhenti sebagai ilmu (yang fungsi utamanya adalah menjelaskan fenomena/peristiwa), tetapi punya “ambisi” melakukan transformasi.

Sampai di sini bisa kita simpulkan bahwa perbedaan ilmuisasi Islam dengan islamisasi ilmu terletak dalam beberapa hal. *Pertama*, ilmuisasi Islam lebih terbuka terhadap ilmu-ilmu sekular dibandingkan dengan islamisasi ilmu. *Kedua*, islamisasi ilmu lebih bersifat reaktif dan normatif (mengembalikan konteks ke teks) dan memberikan perhatian lebih rendah pada kondisi aktual empiris. Adapun ilmuisasi Islam bergerak dari teks ke konteks yang lebih bersifat proaktif-empiris. *Ketiga*, ilmuisasi Islam (dalam wujudnya sebagai ilmu sosial profetik) lebih menekankan pada berkeinginan untuk memberikan arah etis bagi transformasi kondisi empiris itu.

Ada dua metodologi yang dipakai dalam proses ilmuisasi Islam, yaitu **integralisasi** dan objektifikasi. Integralisasi adalah pengintegrasian kekayaan keilmuan manusia dengan wahyu. Dalam konteks ini, Kunto kemudian menawarkan istilah **Humaniora Integralistik**. Pada gilirannya, proses **integralisasi** tersebut akan menjadi ilmu **integralistik** (satunya akal dan wahyu) yang akan berkembang menjadi **integralisme** (satunya agama dan manusia).¹⁶⁷ Kata “integralistik” dan “integralisme”

¹⁶⁷ Kuntowijo, “Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan*

tersebut diambil Kunto dari perbendaharaan Armahedi Mahzar.¹⁶⁸

Humaniora Integralistik harus meneguhkan diri dengan melancarkan kritik budaya atas teknifikasi, saintifikasi dan ekonomi masyarakat. Kritik terhadap budaya massa, industri budaya, komersialisasi budaya, politisasi budaya, produksi dan reproduksi simbol, dominasi media massa, komodifikasi pendidikan, keruntuhan moral masyarakat dan disintegrasi budaya. Demikian pula soal-soal agama modern, individualitas dan sosiabilitas. Masalah-masalah tersebut ada di depan mata, tetapi tidak tersentuh oleh Humaniora akademis atau populer di Indonesia. Sebagai lembaga yang sudah mapan, PTKI dapat secara sistematis merencanakan penelitiannya. Misalnya peneitian berupa: *grand theory*, studi teori, studi lapangan dan studi komparatif. Semua tadi dapat memberi pencerahan pada umat, sekaligus menunjukkan PTKI sebagai lembaga ilmiah.¹⁶⁹

Integrasi Ilmu (Integrasi-Interkoneksi Ilmu): Teks, Konteks, Kontekstualisasi (Abduktif-Intersubjektif) Periode 2004-Sekarang

Integrasi adalah jalan moderat, dengan menawarkan upaya mengurai peran agama dan ilmu sebagai jalan mencari kebenaran. Ada apresiasi atas segi-segi sains yang bermanfaat bagi agama, terutama dalam menyingkap kenyataan fisikal-empiris alam semesta dan aplikasinya dalam kehidupan manusia. Ada pengakuan bahwa agama mengandung segi-segi yang dapat memberi kontribusi pada sains, terutama menyangkut inspirasi, nilai dan tujuan.¹⁷⁰ Salah satu model integrasi ilmu adalah

Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum (Yogyakarta: Suka Press, 2004), hlm. 80.

¹⁶⁸ Armahedi Mahzar, *Integralisme* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 150.

¹⁶⁹ Kuntowijo, "Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam", hlm. 80-81.

¹⁷⁰ Haidar Bagir dan Ulil Abshar Abdalla, *Sains Religius dan Agama*

integrasi-interkoneksi.

Setelah **ilmuisasi Islam**, tawaran selanjutnya tentang perbincangan agama dan ilmu adalah **integrasi ilmu**. Beberapa PTKI di Indonesia¹⁷¹ banyak menganut model integrasi ilmu ini.¹⁷² Misalnya, model **integratif-dialogis** (UIN Jakarta), **integratif-universalistik** (UIN Malang), **integratif-metafisik** (UIN Riau), **integrasi-*inner capacity*** (UIN Makasar), **integratif-holistik** (UIN Bandung) dan **integrasi-interkoneksi keilmuan** (UIN Yogyakarta).¹⁷³

Gerakan intelektualisme Islam ketiga untuk integrasi antara agama dan ilmu tidak lagi dalam semangat islamisasi ilmu maupun ilmuisasi Islam, tetapi dalam semangat untuk mempertemukan ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu lainnya: **integrasi ilmu**. Azyumardi Azra, misalnya, menjelaskan bahwa secara agensi para ahli “harus saling bertukar pikiran dalam mengimplementasikan ayat-ayat kauniah dan ayat-ayat Qur’aniyah.” Dengan kata lain, ada keperluan untuk membangun kesepakatan paradigma ilmu bersama (UIN Jakarta 2019). Dalam prakteknya, integrasi ilmu pengetahuan diterjemahkan secara berbeda dari satu perguruan

Saintifik: Dua Jalan Mencari Kebenaran (Bandung: Mizan, 2021), hlm. 186.

¹⁷¹ Beberapa karya tulis yang menggambarkan sikap keilmuan yang “anti” Barat tersebut antara lain; Abdul Kabir Hussaon Solihu, *Historicist Approach to the Qur’an* (Malaysia: Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, 2000). Disertasi ini memuat kritik terhadap studi hermeneutika Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoen; Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur’an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005); *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam*, 2006. Adapun media yang dipublikasikan antara lain: Jurnal asy-Syjarah dan Majalah al-Hikmah (ISTAC); Jurnal The Postgraduate Students Journal/PGSJ dan Intellectual Discourse (IIUM). Untuk mengetahui berbagai karya tesis Pascasarjana IIUM, lihat Master’s Theses Abstracts 1991-1999.

¹⁷² Berbagai jurnal studi Islam di UIN/STAIN/IAIN di seluruh Indonesia umumnya menggambarkan pandangan *Saintification of Knowledge*. Adapun yang paling populer tentunya adalah Jurnal al-Jami’ah UIN Sunan Kalijaga dan Jurnal Studia Islamica UIN Jakarta.

¹⁷³ Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam: Membaca Integrasi Keilmuan Atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta dan UIN Malang* (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2018).

tinggi ke perguruan tinggi lainnya.

Armahedi Mahzar dalam bukunya *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami* (2004)¹⁷⁴ menunjukkan kelemahan mendasar dari paradigma sains modern sejak abad ke-17 yang cenderung berwatak reduksionistis, atomistis dan parsialistik dalam melihat kenyataan. Akibatnya, sains modern dalam pandangannya gagal memahami dan mengendalikan konsekuensi destruktif dari perkembangannya terhadap kehidupan manusia. Berdasarkan penelusurannya terhadap perkembangan sains dan teknologi modern dan khazanah pemikiran Islam, penulis buku ini menawarkan paradigma “**integralisme Islam**,” yaitu, suatu wawasan komprehensif dan sintesis berbagai bidang pengetahuan dan filsafat dalam melihat segala realitas, baik sains, teknologi, seni, budaya maupun agama.

Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi dan Afnan Anshori, para editor buku, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (2015),¹⁷⁵ berupaya menjelajahi kompleksitas masalah sekitar hubungan antara ilmu dan agama dengan menelusuri lebih jauh sejumlah eksperimen penerapan gagasan integrasi keduanya di tingkat pendidikan tinggi. Buku ini menghimpun tulisan dari tiga rektor IAIN yang baru-baru ini berubah menjadi UIN, walau tidak memusatkan perhatiannya hanya pada satu agama sebab para penulis juga melacak kesejajaran perkembangan wacana ini di kalangan pemikir Muslim dan Kristen. Para penulis buku ini yang berasal dari berbagai bidang ilmu dan latar belakang keagamaan berbeda-beda.

Mulyadi Kartanegara dalam bukunya *Integrasi Ilmu* (2005)¹⁷⁶ mengulas secara singkat kekayaan khazanah

¹⁷⁴ Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami* (Bandung: Mizan, 2004).

¹⁷⁵ Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi dan Afnan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005).

¹⁷⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu* (Jakarta: UIN Jakarta Press & Mizan Media Utama, 2005).

intelektualisme Islam, terutama Filsafat Islam, yang dipandang oleh penulisnya dapat dijadikan landasan epistemologis penting dalam upaya merumuskan kerangka integrasi ilmu agama Islam dengan ilmu pengetahuan dan sains modern dalam konteks perguruan tinggi. Setelah mendeskripsikan berbagai permasalahan yang muncul akibat terjadinya pemisahan antara ilmu agama dan ilmu non-agama (sekuler), buku ini menawarkan gagasan **integrasi ilmu** dalam berbagai ranah: ontologis, klasifikasi ilmu, integrasi ilmu-ilmu agama dan rasional (sekuler) dan integrasi metodologis. Di antara kesimpulan penulisnya, konsep *wahdah al-wujud* dalam filsafat hikmah Mulla Sadra (1572-1640) adalah konsep yang paling tepat dipertimbangkan menjadi basis integrasi ilmu, terutama bagi status ontologis objek-objek penelitiannya. Dalam penelitiannya (disertasi) berjudul ***Integrasi Ilmu dan Agama: Perspektif Filsafat Mulla Sadra*** (2010), Arqom Kuswanjono memberikan beberapa kesimpulannya:¹⁷⁷

“Secara **ontologis**, hubungan ilmu dan agama bersifat **integratif-interdependtif**, artinya eksistensi (keberadaan) ilmu dan agama saling bergantung satu sama lain. *Tidak ada ilmu tanpa agama dan tidak ada agama tanpa ilmu*. Ilmu dan agama secara primordial berasal dari dan merupakan bagian dari Tuhan, oleh karena *Al-'Ilm* adalah satu satu dari nama Tuhan, sehingga wujud (eksistensi) ilmu dan agama adalah identik dan menyatu dalam Wujud Tuhan. Secara **epistemologis**, hubungan ilmu dan agama bersifat **integratif-komplementer**, artinya seluruh metode yang diterapkan dalam ilmu dan agama saling melengkapi satu sama lain. Dalam pencarian kebenaran ilmu tidak hanya menerima sumber kebenaran dari empiris dan rasio saja, namun juga menerima sumber kebenaran dari intuisi dan wahyu. Kebenaran ilmiah juga tidak hanya melalui usaha manusia/capaian (*acquired knowledge*), namun juga melalui pembersihan diri dan pendekatan diri kepada Tuhan

¹⁷⁷ Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama: Perspektif Filsafat Mulla Sadra* (Yogyakarta: Badan Penerbitan Filsafat UGM, 2010), hlm. 167-168.

sehingga ilmu itu hadir dalam diri manusia (*knowledge by presence*). Oleh karena ilmu memiliki makna yang spiritual, artinya, pencapaian ketinggian ilmu akan berkorelasi dengan kedekatannya kepada Tuhan. Ilmu bukan hanya sarana untuk mencapai kebenaran (k kecil), namun juga mencapai kepada Kebenaran (K Besar). Secara **aksiologis**, hubungan ilmu dan agama bersifat **integratif-kualitatif**, artinya nilai (kebenaran, kebaikan, keindahan dan keilahian) saling mengkualifikasi satu dengan yang lain. Nilai kebenaran, yang seringkali menjadi tolak ukur utama ilmu, merupakan kebenaran yang baik, yang indah, yang ilaiah sekaligus. Ilmu tidak bebas nilai, ilmu tidak hanya untuk ilmu, tetapi ilmu harus disinari oleh nilai tertinggi, yaitu nilai keilahian (ketuhanan). Implikasinya, ilmu akan mengarahkan perkembangan iptek menjadi ilmu yang bermoral. Dengan demikian, integrasi ilmu dan agama dalam pandangan Filsafat Mulla Sadra adalah bahwa integrasi ilmu dan agama adalah **integrasi yang interdependentif, komplementer, kualitatif**, yaitu integrasi yang dibangun merupakan kristalisasi dari landasan ontologis, epistemologis dan aksiologis atas ilmu.“

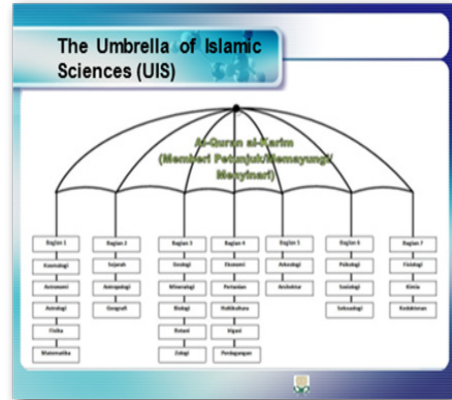
Berbeda dengan Mulyadhi, M. Amin Abdullah memilih menggunakan istilah **integratif-interkonektif** (2006).¹⁷⁸ Dalam bukunya *Paradigma Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi* (2007),¹⁷⁹ Imam Suprayogo menguraikan pandangan-pandangannya tentang konsep **integrasi keilmuan**, dan tentang upayanya untuk mengimplementasikan pandangannya itu selama menjadi rektor UIN Malang. Konsep integrasi sains dan Islam yang dibayangkan Imam digambarkan dengan metafora “pohon keilmuan”, yang mulai akar hingga rantingnya yang paling kecil dan tinggi menyimbolkan ilmu-ilmu yang berbeda-

¹⁷⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

¹⁷⁹ Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi: Konsep Pendidikan Tinggi Yang Dikembangkan Universitas Islam Negeri (UIN) Malang* (Malang: UIN Malang Press, 2007); Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi* (Malang: UIN Malang Press, 2009).

beda tapi tetap bersifat integratif. Imam berupaya menolak pemikiran dikotomis antara ilmu agama dan ilmu umum lalu berusaha mengembangkan penyelenggaraan pendidikan tinggi Islam yang integratif dengan basis teori *fardhu 'ain* dan *fardhu kifayah* dari Imam Ghazali.

Siswanto Masruri mencoba menawarkan apa yang disebut dengan konsep simbolis “UIS”, yang intinya adalah “ayatisasi” (dan “hadisisasi”). Bagi para pemerhati integrasi ilmu dari lembaga mana pun, “UIS” ini tetap penting dan akan sangat bermanfaat. Publik akademik tentu telah banyak terbantu



dengan model **Jaring Laba-Laba**-nya Prof. M. Amin Abdullah¹⁸⁰ dan **Pohon Ilmu**-nya Prof. Imam Suprayogo, dan masih ada yang lain lagi. Namun, untuk memenuhi tuntutan awal atau yang sering disebut dengan “ayatisasi” dan “hadisisasi”, Siswanto mencoba mencari alternatif-simbolis dengan menampilkan *The Umbrella of Islamic Sciences* (UIS) sebagaimana gambar di atas.¹⁸¹

“UIS” di atas pada prinsipnya memandang bahwa keilmuan sebagai entitas adalah setara dan sama-sama disinari dan dipayungi oleh Al-Qur’an al-Karim. Al-Qur’an itu di atas segala ilmu, sedang segala ilmu berada di bawahnya secara

¹⁸⁰ Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi: Biografi Keilmuan M. Amin Abdullah* (Yogyakarta: Suka Press, 2013).

¹⁸¹ Waryani Fajar Riyanto dkk., *Biografi Siswanto Masruri: Keluarga Nomor Satu, Nomor Satu Keluarga* (Yogyakarta: Suka Press, 2021), hlm. 107-110. Sebelum menyinggung detail-detail UIS, perlu dicatat bahwa penggunaan istilah berbahasa Inggris tersebut bagi Siswanto merupakan suatu keharusan, guna menghindari akronim bahasa Indonesia yang kurang “sreg” di hatinya. UIS tidak dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi “Payung Keilmuan Islam” yang disingkat “PKI”. Singkatan demikian memiliki titik-titik traumatik pada masa kecil Pak Sis. Itulah sebabnya, beliau lebih senang menggunakan singkatan “UIS”.

equal, tidak ada ilmu yang lebih mulia dibanding ilmu yang lain. Meskipun dalam “UIS” tersebut Siswanto mengkategorikan ilmu menjadi tujuh bagian, namun, pengelompokan tersebut sekedar memudahkan melihat corak dan rumpun disiplin keilmuan, dan sama sekali tidak dimaksudkan untuk membuat stratifikasi keilmuan.

Menurut Siswanto, integrasi ilmu yang disuarakan secara lebih lantang oleh Prof. M. Amin Abdullah adalah konsep bermasadepan yang diperlukan untuk mempercepat kemajuan bangsa dan peradaban Islam. Permasalahan yang muncul dan dihadapi ketika itu bukan lagi pada ranah konsep, namun lebih pada aplikasi atau penerapannya di ranah praktis, yang dalam bahasa Dirjen Pendis Kemenag RI disebut “implementasi”. Itulah sebabnya, secara teknis, penerapan integrasi ilmu belum menemukan bentuk praksisnya yang ideal. Untuk melengkapi konsep integrasi ilmu tersebut, Siswanto kemudian menawarkan paradigma baru integrasi ilmu pengetahuan secara lebih sederhana, yaitu rumusan 3 (tiga) langkah berjenjang yang dimulai dari level “**basis**”, dilanjutkan dengan “**proses**” dan baru kemudian “**hasil**” sebagai puncak integrasi ilmu pengetahuan.

Pada ranah “**basis**” yang sekaligus menjadi prasyarat **pertama**, diperlukan keyakinan, komitmen dan harapan positif terhadap integrasi ilmu. Selain itu juga diperlukan adanya *ideal type* keilmuan, yaitu tokoh-tokoh inspiratif yang mampu memadukan penguasaan sains dan agama sekaligus. Sedangkan pada jenjang **kedua** yang berfokus pada proses, Siswanto mengajukan 6 (enam) model proses yang idealnya dilalui. Setelah melalui proses tersebut, maka level puncak yang disebut integrasi (**ketiga**) dapat tercapai. Dengan demikian, dalam **Piramida Ilmu** itu, kerja terberat yang harus ditempuh terletak pada jenjang kedua.

M. Amin Abdullah dalam trilogi bukunya yang menjelaskan relasi agama dan ilmu, yaitu *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (1996), *Islamic Studies di Perguruan Tinggi:*

Pendekatan Integratif-Interkonektif (2006) dan **Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer** (2021), telah banyak mengulas filsafat ilmu-ilmu keislaman yang mencakup problem filsafat Islam modern, pendekatan dalam kajian Islam, dan epistemologi **keilmuan yang integralistik**. Amin membahas tentang upaya pembaharuan dalam filsafat Islam, kajian ilmu kalam di IAIN/UIIN, dan perubahan paradigma penafsiran Kitab Suci. Pendekatan hermeneutik dalam studi sosial-budaya serta fatwa keagamaan juga diulas secara sekilas. Terakhir, Amin menawarkan arah baru pergeseran paradigma dalam studi keislaman, khususnya kajian Islam atau *Islamic Studies* di lingkungan Perguruan Tinggi secara filosofis berdasarkan pengalaman penulisnya menjadi pimpinan dan dosen di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Di tempat lain, dalam satu artikelnya, M. Amin Abdullah (2014) menegaskan kembali pentingnya dialog yang terintegrasi dan terinterkoneksi antara ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu alam, sosial, dan budaya. Menurut Amin, hubungan tersebut saat ini memasuki fase baru, yaitu **mensyaratkan pendekatan multidisiplin, baik interdisipliner maupun transdisipliner**, untuk membuka kemungkinan bagi kajian-kajian disiplin kelimuan Islam untuk merespons perkembangan zaman yang ada.

Lahirnya pendekatan integrasi-interkoneksi adalah sebuah realitas zaman untuk menjawab masalah dikotomi ilmu. **Paradigma keilmuan** pun akhirnya bergerak dan bergeser, dari yang bercorak dikotomik ke integralistik. Istilah *paradigma* sendiri pada awalnya berkembang dalam dunia ilmu pengetahuan terutama yang kaitannya dengan filsafat ilmu pengetahuan (*philosophy of science*). Tokoh yang mengembangkan istilah tersebut dalam dunia ilmu pengetahuan adalah *Thomas S. Kuhn* dalam bukunya yang berjudul *The Structure of Scientific Revolution*.¹⁸² Inti sari pengertian *paradigm* adalah suatu

¹⁸² Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 49.

asumsi-asumsi dasar dan asumsi-asumsi teoritis yang umum (merupakan suatu sumber nilai) sehingga merupakan suatu sumber hukum-hukum, metode serta penerapan dalam ilmu pengetahuan sehingga sangat menentukan sifat, ciri serta karakter ilmu pengetahuan itu sendiri. Ada tiga kata kunci dalam *shift paradigm*, yaitu: **normal science**, **anomaly** dan **revolutionary science**.

Munculnya buku *Structure of Scientific Revolutions* tersebut banyak mengubah persepsi orang terhadap apa yang dinamakan ilmu. Jika sebagian orang mengatakan bahwa pergerakan ilmu itu bersifat **linier-akumulatif**, maka tidak demikian halnya dalam penglihatan Kuhn. Menurut Kuhn, ilmu bergerak melalui tahapan-tahapan yang berpuncak pada kondisi normal dan kemudian “membusuk” karena telah digantikan oleh ilmu atau paradigma baru. Demikian selanjutnya paradigma baru mengancam paradigma lama yang sebelumnya juga menjadi paradigm baru.¹⁸³

Istilah *paradigma*—bedakan dengan istilah “**paradogma**”—sendiri berasal bahasa Yunani: *para deigma*, dari pada (di samping, di sebelah) dan diyakini (memperlihatkan: yang berarti: model, contoh, arketipe, ideal).¹⁸⁴ Beberapa pengertian paradigma: 1) cara memandang sesuatu; 2) dalam ilmu pengetahuan: model, pola, ideal. Dari model-model ini fenomena yang dipandang, dijelaskan; 3) dasar untuk menyeleksi problem-problem dan pola untuk memecahkan problem-problem riset.¹⁸⁵ Paradigma merupakan konstruk berpikir yang mampu menjadi wacana untuk temuan ilmiah, yang dalam konseptualisasi Kuhn: menjadi wacana untuk temuan ilmiah baru.¹⁸⁶ Jadi, dapat disimpulkan bahwa paradigma dapat kita gunakan di dalam ilmu

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 779.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Rakesarasin, 2001), hlm. 177.

sebagai model, contoh, pola yang dapat dijadikan dasar untuk menyeleksi berbagai problem-problem serta pola-pola untuk mencari dan menemukan problem-problem yang ada di dalam ilmu pengetahuan untuk memecahkan problem-problem riset. Jadi, secara singkat pengertian *paradigma* adalah keseluruhan konstelasi kepercayaan, nilai dan teknik yang dimiliki suatu komunitas ilmiah dalam memandang sesuatu (fenomena). Paradigma membantu merumuskan tentang apa yang harus di pelajari, persoalan apa yang harus dijawab dan aturan apa yang harus di ikuti dalam menginterpretasikan jawaban yang diperoleh. Disinilah pentingnya *shifting paradigms*.

Masih segar dalam benak kita akan adanya *shifting paradigms*¹⁸⁷ dalam wacana logika dan metafisika. Pemikiran logika telah berkembang dari **logika formal** Aristoteles, **logika matematika** Descartes, **logika transendental** Kant, hingga **logika simbolik** Peirce. Dalam metafisika juga terjadi letupan ide-ide dari *being qua being* (rasionalisme), *being as a perceived being* (empirisme), *being nothing and becoming* (fenomonologi), *being and time* (eksistensialisme), hingga *being as process* (pragmatisme).¹⁸⁸ Logika integrasi-interkoneksi ingin menggunakan **logika integral**, dengan menggabungkan antara ide-ide *being qua being* (rasionalisme) dan *being as a perceived being* (empirisme), atau menggabungkan antara dimensi teologis-deduktif dan dimensi antropologis-induktif, yang disebut dengan istilah **teo-antroposentrik-integralistik (abduktif)**.

Terkait dengan perubahan paradigma keilmuan yang pernah muncul di PTKI dimulai dari paradigma atomistik hingga menuju ke paradigma integralistik, dapat dibagi menjadi

¹⁸⁷ *Shifting paradigms* adalah istilah yang cocok untuk menggambarkan terjadinya dimensi kreatif pemikiran manusia dalam bingkai kefilsafatan.

¹⁸⁸ Lihat, A.C Ewing, *Persoalan-persoalan Mendasar Filsafat*, terj. Uzair Fauzan dan Rika Iffati Farikha (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 11-14; Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), hlm. 11.

empat (4) fase, yaitu: *fase pertama* (pra-1950) *core*-nya adalah ulumuddin, *fase kedua* (1951-1975), *fase ketiga* (1976-1995), dan *fase keempat* (1996-sekarang).¹⁸⁹

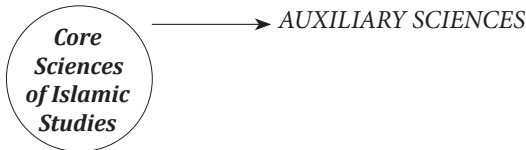
Fase Pertama (Pra-1950):



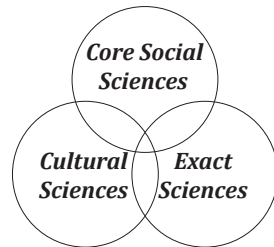
Fase Kedua (1951-1975):



Fase Ketiga (1976-1995):



Fase Keempat (1996-Sekarang):



¹⁸⁹ M. Amin Abdullah, "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", disampaikan dalam *Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN*, kerjasama Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah dan Program IAIN Imam Bonjol Padang, 26-28 Desember 2002, hlm. 15-16; "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", Vol. 41, No. 1, *al-Jami'ah*, Tahun 2003, hlm. 20-21; "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", disampaikan dalam *Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN*, dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005), hlm. 15-16.

Menurut penulis, model “jaring laba-laba keilmuan” dalam pendekatan integrasi-interkoneksi dapat dimasukkan ke fase *kelima*, yang berbeda dengan model fase *keempat* di atas (1996-2004). Jadi, fase kelima dimulai dari tahun 2004 (dimulai dari diresmikannya IAIN menjadi UIN Sunan Kalijaga) sampai sekarang. Jika fase keempat (1996-2004) disebut dengan fase ***Wider Mandate***, maka fase kelima (2004-sekarang) disebut dengan fase ***Integrasi-Interkoneksi***.

Tahun 2002 dalam artikel berjudul *Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik*,¹⁹⁰ istilah “integralistik” keilmuan telah diperkenalkan. Gagasan tentang pengembangan IAIN (khususnya IAIN Jakarta dan IAIN Yogyakarta) sebagai *pilot project* menjadi Universitas Islam Negeri (UIN), di bawah Departemen Agama, harus diarahkan pada corak epistemologi keilmuan dan etika moral keagamaan yang **integralistik-sirkularistik** (bedakan dengan istilah “**integralisme-strukturalistik**” gagasan Armahedi Mahzar).¹⁹¹ Dalam konsep ini, fakultas-fakultas agama tetap dipertahankan seperti yang ada sekarang, namun perlu dikembangkan kurikulumnya yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat pengguna jasa IAIN di era globalisasi dan diperkuat tenaga pelajar dan dosen-dosennya dengan berbagai metode dan pendekatan baru dalam *Islamic Studies, humanities*, dan ilmu-ilmu sosial, sedangkan dalam fakultas-fakultas umum—baik dalam bentuk *wider mandate* maupun “universitas”—perlu dibekali muatan-muatan spiritualitas dan moral keagamaan yang lebih kritis dan terarah dalam format *integrated curriculum*, dan

¹⁹⁰ M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam *Semiloka Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga dengan tema “Reintegrasi Epistemologi Pengembangan Keilmuan di IAIN”*, 18-19 September 2002, hlm. 8.

¹⁹¹ Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983).

bukannya *separated curriculum* seperti yang berjalan selama ini.

Tahun 2004, dalam kegiatan *roundtable discussion*, dengan tema *Redesain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah **Integratif-Interdisipliner***, tepatnya pada tanggal 28 Juni 2004, istilah “integrasi” dipasangkan dengan “interdisipliner”. 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 **interdisciplinary** dikedepankan, interkoneksi dan sensitivitas antar berbagai bidang 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 *humanities* serta disiplin ilmu-ilmu agama perlu diupayakan secara terus menerus.¹⁹²

Selain digunakannya istilah “**Integratif-Interkoneksi**”, juga digunakan istilah “**Interkoneksi-Integratif**”. Dalam konteks pengejawantahan studi Islam **Interkoneksi-Integratif**, hermeneutik sebagai suatu metode interpretasi memang layak dijalankan dalam studi-studi keislaman, terutama menyangkut apa yang disebut *sacred scriptures* atau *authoritative writings*. Sejalan dengan spirit “**Interkoneksi-Integrasi keilmuan**”, bagan kerja *hermeneutic* yang dihelat harus pula bersifat **multi-interdisipliner** dan **pluri-disipliner**.¹⁹³ Jadi, integrasi-interkoneksi menghendaki adanya model **hermeneutis-**

¹⁹² 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 Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Yogyakarta: Suka Press, 2005), hlm. 261.

¹⁹³ M. Amin Abdullah, “Kata Pengantar”, dalam Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran* (Mataram: LEPPIM Press, 2011), hlm. xxiii.

sirkularis. Hal ini tentu berbeda dengan model ilmuisasi Islam yang menggunakan metode **strukturalis-transendentalis**.¹⁹⁴

Kadang-kadang, pendekatan integrasi-interkoneksi hanya ditulis “interkoneksi” saja. Misalnya, untuk mengurangi ketegangan yang seringkali tidak produktif, maka ditawarkanlah paradigma keilmuan “**Interkoneksitas**” dalam studi keislaman kontemporer di Perguruan Tinggi. Berbeda sedikit dari paradigma “Integrasi” keilmuan yang seolah-olah berharap tidak akan ada lagi ketegangan dimaksud, yakni dengan cara meleburkan dan melumatkan yang satu ke dalam yang lainnya, baik dengan cara meleburkan sisi normativitas-sakralitas keberagamaan secara menyeluruh masuk ke wilayah “historisitas-profanitas”, atau sebaliknya membenamkan dan meniadakan seluruhnya sisi historisitas keberagamaan Islam ke wilayah normativitas-sakralitas tanpa *reserve*, maka ditawarkanlah paradigma “*Interkoneksitas*” yang lebih *modest, humality, dan human*.¹⁹⁵

Dalam tradisi hermeneutis-sirkularis, nampaknya hanya menggunakan istilah “interconnected” atau **interkoneksi**¹⁹⁶ saja. Sementara itu dalam tradisi strukturalis-transendentalis, dengan meminjam teori Strukturalisme, Kunto menggunakan istilah “inter-connectedness”. Disinilah perlunya secara cermat membedakan antara istilah “**interconnected**” dan istilah “**inter-connected**” (berbeda pada penulisannya), yang pertama tanpa tanda “-”, sedangkan yang kedua menggunakannya. Dalam teori

¹⁹⁴ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 9-29. Menurut Kunto, ia menggunakan istilah **strukturalisme**, bukan **hermeneutika (ilmu tafsir)**, sebab tujuannya bukanlah memahami Islam, tetapi bagaimana menerapkan ajaran-ajaran sosial yang terkandung dalam teks lama pada konteks sosial masa kini tanpa mengubah strukturnya, hlm. 10.

¹⁹⁵ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. vii.

¹⁹⁶ Misalnya, Syamsul Anwar juga hanya menggunakan istilah “interkoneksi” saja (tanpa menyebutkan kata “integrasi”) dalam bukunya yang berjudul: *Interkoneksi: Studi Hadis dan Astronomi* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah Press, 2011).

Strukturalisme, “inter-connected” dipahami sebagai keterkaitan antar unsur.¹⁹⁷ Misalnya dalam konteks Islam, ditekankannya keterkaitan antara shalat dan solidaritas sosial, antara puasa dan zakat, antara iman dan amal saleh, dan sebagainya. Dengan kata lain, menurut Kunto, epistemologi dalam Islam adalah **epistemologi relasional**.¹⁹⁸ Bedanya, Kunto menggunakan cara penulisan “**inter-connected**” untuk membaca *inter-religion* (mikro), yaitu Islam saja, sedangkan dalam pendekatan integrasi-interkoneksi digunakan cara penulisan “**interconnected**” untuk membaca hubungan *inter religion* (makro), yaitu antara *religion* itu sendiri, *philosophy* dan *science*. Holmes Rolston menggunakan istilah “**semipermeable**”.¹⁹⁹ Jadi, penelitian integrasi-interkoneksi tidak hanya meneliti aspek “inter-connected” dalam *Islamic Religious Knowledge* saja, tetapi juga meneliti aspek “interconnected” antara *Religious Knowledge* (*Ulumuddin*) **(1)**, *Islamic Thought (al-Fikr al-Islami)* **(2)** dan *Islamic Studies (Dirasah Islamiyah)* **(3)**. Jika “**inter-connected**” **strukturalis** menggunakan model penelitian akumulasi rumus $1+1+1$ (T1+T1+T1), maka model “**interconnected**” **sirkularis** menerapkan bentuk rumus $1+2+3$ (T1+T2+T3).

Menurut penjelasan di atas, sebenarnya telah terjadi pergeseran atau perubahan konsep “istilah” keilmuan dalam pendekatan integrasi-interkoneksi, yaitu dari **integratif**, ke **integratif-interkonektif**, ke **interkonektif-integratif** dan

¹⁹⁷ Lihat artikel penulis (Waryani Fajar Riyanto) yang berjudul: *Epistemologi Relasional: Mempertautkan antara “Interconnected” dalam Epistemologi Hermeneutis-Sirkularis M. Amin Abdullah dan “Inter-connected” dalam Epistemologi Strukturalis-Transendentalis Kuntowijoyo*, 2012.

¹⁹⁸ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 14-15.

¹⁹⁹ Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, t.t.), hlm. 1. Kata Rolston: “The conflicts between scientific and religious interpretations arise because the boundary between causality and meaning is **semipermeable**”. Lihat juga artikel penulis yang berjudul: “Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Membaca “Interconnected M. Amin Abdullah dengan Kacamata “Intersubjective Testability” Ian G. Barbour dan “Semipermeable” Holmes Rolston III”, 2012.

akhirnya ke **Interkonektif** saja. Namun demikian, dari empat jenis istilah tersebut, yang standar dan baku digunakan hingga saat ini adalah “Integrasi-Interkoneksi“. Mengapa “integrasi” digabungkan dengan “interkoneksi”? Karena, konsep integrasi telah ada sebelumnya, tetapi terasa agak “ambisius“, maka “interkoneksi“ (dengan mempertimbangkan konsep *Spatial Theory*-nya Kim Knott²⁰⁰) terasa lebih “lunak“ (*participant as observer* dan *observer as participant*) dalam melewati periode transisi dari periode Konflik (*an-Niza'*) dan Independen (*al-Istiqlal*)—meminjam istilah Ian G. Barbour—ke periode berikutnya, yaitu Dialog (*al-Hiwar*) dan Integrasi (*at-Takamul*). Jadi, jika **integrasi-interkoneksi** itu identik dengan istilah **takamul al-'ulum**, maka **integralisme**-nya Mahzar identik dengan istilah **wihdah al-'ulum**. Adapapun implementasi pendekatan integrasi-interkoneksi pada penelitian Tesis dan Disertasi adalah, peneliti dapat membuat “jarak“ antara subjek (peneliti) dan objek (yang diteliti) pada posisi sebagai **participant as observer and observer as participant**.²⁰¹

Outsider (Etik)	Spatial Theory “Space in Between“		Insider (Emik)
Objektif	Interobjektif	Intersubjektif	Subjektif
Complete Observer	Observer as Par- ticipant	Participant as Observer	Complete Par- ticipant

Jadi, model studi Islam dan studi agama dengan pendekatan integrasi (interkoneksi) menekankan adanya saling keterkaitan “interkoneksi“ antara pola studi Islam normatif (studi agama) maupun studi Islam historis (studi agama). Amin

²⁰⁰ Kim Knott, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Vol. I (London: Equinox Publishing, 2005), hlm. 12.

²⁰¹ Kim Knott, “Insider/Outsider Perspectives“, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 145. Knott membagi dua jenis penelitian agama, yaitu *insider* (*complete participant and participant as observer*) dan *outsider* (*complete observer and observer as participant*).

menyebutnya dengan istilah “normativitas” dan “historisitas”.²⁰² Dalam konteks kesarjanaan Indonesia, menurut Azhar,²⁰³ jenis **studi Islam integralistik** ini telah dirumuskan oleh beberapa pakar *Islamic Studies* di Indonesia, misalnya: Mukti Ali dengan istilah “Scientific-cum-Doctriner” (ScD);²⁰⁴ Nurcholish Madjid dengan istilah “Islam Peradaban”;²⁰⁵ Kuntowijoyo dengan istilah “Islam Sebagai Ilmu”;²⁰⁶ dan M. Amin Abdullah dengan metafora “Spider Web” (Jaring-jaring Keilmuan).²⁰⁷ Berdasarkan kategorisasi ini, kini jelaslah posisi dan **indikator-indikator** “ruang” penelitian “integrasi-interkoneksi” dengan metafora “spider web”, dibandingkan dengan konsep-konsep sejenis.

Jadi, model penelitian **integrasi-interkoneksi (abduktif)** berbeda dengan *Islamization of Knowledge* (deduktif) dan *Scientification of Islam* (induktif). Integrasi-Interkoneksi tampak mengakomodir beberapa hal yang penting, dan meninggalkan beberapa yang tidak penting. Misalnya, dimensi Islam Normatif masih diakomodir oleh integrasi-interkoneksi, dengan salah satu pilar trikotomik *hadarat*-nya, yaitu *hadarat an-nas*. Selain memasukkan pilar *hadarat an-nas* (Islam Normatif) dan *hadarat al-‘ilm* (Islam Historis), integrasi-interkoneksi juga menambahkan pilar *ketiga*, sehingga menjadi

²⁰² M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

²⁰³ Muhammad Azhar, “Metode *Islamic Studies*: Studi Komparatif Antara *Islamization of Knowledge* dan *Scientification of Islam*”, dalam *Jurnal Mukaddimah*, Vol. XV, No. 26 Januari-Juni 2009, hlm. 67.

²⁰⁴ Mukti Ali, “Metodologi Ilmu Agama Islam”, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989).

²⁰⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992).

²⁰⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006).

²⁰⁷ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006); “Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya”, *Jurnal Tarjih*, edisi ke-6, Juli 2003.

triadik, yang disebut dengan *hadarat falsafah*. Untuk lebih jelasnya, perhatikan beberapa perbedaan “ruang” isu-isu kajian penelitian yang diangkat dalam “**Studi Islam**”²⁰⁸ Historis” dan “Studi Islam Integralistik” (Integrasi-Interkoneksi) berikut ini:

“Ruang” Penelitian Tesis dan Disertasi Dalam Studi Islam		
Studi Islam Historis		Studi Islam Integralistik
Islamisasi Ilmu	Ilmuisasi Islam	Integrasi-Interkoneksi
Islam Politik	Islam Kultural	Islam Harmonis
Negara Islam	<i>Civil Society</i>	Dialog Peradaban
<i>Ummah-Khalifah</i>	Pluralisme-Objekifikasi Hukum Islam	Multikulturalisme

²⁰⁸ Ada tiga jenis studi Islam, yaitu: studi Islam Normatif; studi Islam Historis; dan studi Islam Integralis. Studi Islam normatif cenderung menggunakan pola pendekatan normatif-teologis atau *bayani*—dalam perspektif M. Amin Abdullah disebut dengan istilah *hadarat an-nas*—dalam perspektif Jabiri. Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1989), hlm. 29. Pendekatan ini umumnya menggunakan metode filologi, yakni metode kebahasaan yang lebih bercorak tekstual. Lihat, Charles J. Adams, “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: Wiley-Interscience Publication, 1976), hlm. 34-53. Dengan menggunakan metode filologis-normatif, kelompok Islam Tradisional seringkali mempersoalkan berbagai pandangan tentang isu-isu modernitas yang tidak sesuai dengan teks al-Qur’an dan as-Sunnah. Untuk studi Islam Historis, paling tidak dikenal ada tiga pendekatan yakni: 1) *social sciences*, yang didalamnya mencakup disiplin ilmu *sociology, anthropology, archeology*, dan sejenisnya; 2) *natural sciences*, mencakup disiplin ilmu *biology, physical sciences, astronomy, IT*—untuk jenis kedua studi Islam ini, Amin menyebutnya dengan istilah *hadarat al-‘ilm*—; c) *humanities*, yang terdiri dari *philosophy, psychology, arts*, dan lain-lain—untuk jenis ini Amin menyebutnya dengan istilah *hadarat al-falsafah*—. Dalam pengembangan ketiga wilayah studi keislaman di atas terjadi perbedaan pandangan antara kelompok *Islamization of Knowledge* yang dipelopori oleh Naquib al-Attas dan al-Faruqi dan kelompok *Scientification of Islam* yang dipelopori oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoen. Kelompok *pertama* cenderung meng-islamkan ilmu terlebih dahulu, sedangkan kelompok *kedua* yang diperlukan adalah mengaplikasikan nilai-nilai spiritual Islam.

MODUL SATU

Islamisasi Ilmu, Ilmuisasi Islam dan Integrasi Ilmu (Integrasi-Interkoneksi Ilmu)

“Ruang” Penelitian Tesis dan Disertasi Dalam Studi Islam		
Studi Islam Historis		Studi Islam Integralistik
<i>Syura</i>	Demokrasi	Demokrasi Deliberatif
Islam Spiritual	Islam Perennial	<i>Islam Ethics</i>
Islam Alternatif	Islam Transfor- matif	Islam Progressif-Solutif
Internasionalisme Islam	<i>Nation State (Neg- ara Bangsa)</i>	<i>Local Citizenship (Re- gionalitas dan Nasional- itas) dan Global Citizen- ship (Internasionalitas)</i>
<i>Islam Kaffah</i>	Islam Universal (Islam Rahmatan Lil ‘Alamin)	(Dialektika antara <i>High Tradition [Universal]</i> dan <i>Low Tradition [Partikular]</i>)—<i>Ta’arruf:</i> Kemanusiaan Universal
Kritik untuk Oren- talisme	Konstruksi Oks- identalisme	Rekonstruksi <i>Islamic Studies</i> dan <i>Creative Tension</i>
<i>Insider/Colonial Theory</i>	<i>Outsider/Post-Colo- nial Theory</i>	<i>Participant as Observer (Insider) dan Observer as Participant (Outsid- er)/Spatial Theory in Anthropology of Reli- gion Zona “In Between”</i>
Sains Islam	<i>Cultural Science dan Natural Sci- ence</i>	<i>Hadarat ‘Ilm (Kelimuan Yang Menyejarah)</i>
Islam Versus Barat	Islam Plus Barat	Dialog Islam dan Barat (<i>Commitment and Cirit- icism</i>)
Monodisipliner	Antardisipliner	Multidisipliner, Inter- disipliner dan Transdi- sipliner
ISTAC DAN IIUM	Pusat Studi Ilmu Sosial Profetik	PTKI

“Ruang” Penelitian Tesis dan Disertasi Dalam Studi Islam		
Studi Islam Historis		Studi Islam Integralistik
Pola Timur Tengah	Pola Barat	Pola “Jembatan Inter-koneksitas” antara “Timur” dan “Barat”
Religion	Science	Religion, Philosophy and Science
DIADIK		TRIADIK

Selanjutnya, secara teknis, Siswanto Masruri²⁰⁹ menawarkan istilah **“KARR-KOL”** untuk lebih memudahkan **integrasi ilmu dalam ranah praksis dan sikap dalam kehidupan sosial kemasyarakatan dan kebangsaan**, yaitu yang meliputi: **(K)omunikasi**,²¹⁰ yakni saling berkomunikasi, saling menyapa,²¹¹ dan saling mengenal antarbidang ilmu, antarorang, antarpihak, antarkelompok dan antarlembaga. Dalam konteks ini tentu dibutuhkan suatu *overview* dalam meletakkan jaringan interaksi, untuk saling menyapa menuju hakikat ilmu yang integral dan integratif. John C. Maxwell pernah menyatakan bahwa *communication makes the complex simple* (komunikasi dapat menjadikan yang rumit-rumit menjadi sederhana dan mudah).²¹²

Selanjutnya, **(A)presiasi**,²¹³ yakni perlunya saling menghargai antarbidang ilmu, antarorang, antarpihak, antarkelompok dan antarlembaga. Kemudian **(R)ekognisi**,²¹⁴ yaitu sebagai tidak

²⁰⁹ Riyanto dkk., *Biografi Siswanto Masruri*, hlm. 110-113.

²¹⁰ Q.S.(49):13.

²¹¹ Tim Dosen Filsafat Ilmu, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Liberty, 1996, 2001, 2002, 2003), hlm. 10.

²¹² Lihat, John C. Maxwell, *The 21 Irrefutable Laws of Leadership*. Dulu: *The Clash of Civilization*; sekarang: *The Communication of Civilization*; bahkan Badruddin Hassoun pernah mengatakan bahwa “peradaban itu tunggal dan kebudayaan-lah yang berbilang”.

²¹³ Q.S.(49): 11.

²¹⁴ *Ibid.*

berhenti pada saling menghargai, tetapi dilanjutkan dengan mengakui bidang ilmu yang lain, orang lain, pihak lain, kelompok lain dan lembaga lain. Setelah itu kemudian dilanjutkan dengan **(R)esiprositi**,²¹⁵ yakni bahwa bidang ilmu yang satu, orang yang satu, pihak yang satu, kelompok yang satu, lembaga yang satu harus **memandang penting** bidang ilmu yang lain, orang lain, pihak lain, kelompok lain, lembaga lain sehingga masing-masing bidang ilmu, orang, pihak, kelompok dan lembaga yang satu **membutuhkan yang lain itu**. Yang satu memandang yang lain penting sehingga yang satu membutuhkan yang lain.

Yang terakhir adalah **(KOL)aborasi (Kooperasi)**,²¹⁶ yakni kerja sama antarbidang ilmu, antarorang, antar pihak, antarkelompok, dan antarlembaga. Kolaborasi (kerja sama) merupakan jembatan dan urat nadi masyarakat yang dinamis, yang mampu melahirkan kemampuan untuk menyeberangi tebing-tebing paling curam dan sungai-sungai paling lebar. Banyak cara telah dipakai untuk membentangkan baja guna membangun kolaborasi, bekerjasama dan kebersamaan bagi masyarakat di mana perbedaan (dan kepentingan) merupakan bagian dari lalu lintas masyarakat yang kreatif, dinamis dan demokratis.

2. Tujuan

- a. Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam dan integrasi ilmu;
- b. Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara model integrasi-dialogis, integrasi-universalistik, integrasi-metafisik, integrasi-holistik dan integrasi-interkoneksi yang ada di Program Pascasarjana PTKI;
- c. Peserta dapat mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi,

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Q.S.(3):64.

Jurnal dan Penelitian) yang menggunakan pendekatan islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam dan integrasi-interkoneksi ilmu;

3. Topik

- a. Islamisasi Ilmu
- b. Ilmuisasi Islam
- c. Integrasi Ilmu (Integrasi-Interkoneksi Ilmu)

4. Metode

- a. Seminar Kuliah dan Diskusi serta Tanya Jawab
- b. *Concept Map*
- c. Contoh Penelitian
- d. *Medium Group Discussion*
- e. *Large Group Discussion*

5. Waktu (9 Jam: 540 Menit)

- a. **08.00-11.00 (3 Jam):** Pelatihan Islamisasi Ilmu, Ilmuisasi Islam dan Integrasi Ilmu
11.00-13.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- b. **13.00-16.00 (3 Jam):** *Medium Group Discussion*
16.00-19.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- c. **19.00-22.00 (3 Jam):** *Large Group Discussion*
22.00-08.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

6. Peralatan

- a. Modul dan Bahan Pelatihan
- b. Draft Proposal Penelitian
- c. Power Point (PPT)
- d. LCD
- e. Laptop
- f. Survey Indeks Jurnal Scopus
- g. Buku/Hasil Penelitian/Jurnal/Tesis dan Disertasi

7. Langkah-langkah Pembelajaran

- a. **Pukul 08.00-11.00:** Fasilitator memperkenalkan diri dan menjelaskan kepada peserta pelatihan mengenai tujuan pembelajaran modul satu (hari pertama), yaitu memahami perbedaan yang jelas antara islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam dan integrasi ilmu; memahami perbedaan yang jelas antara model penelitian integrasi-dialogis, integrasi-universalistik, integrasi-metafisik, integrasi-holistik dan integrasi-interkoneksi yang ada di Program Pascasarjana PTKI seluruh Indonesia (Program Master dan Doktor); dan mampu mengidentifikasi serta memberikan contoh-contoh hasil riset (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang menggunakan pendekatan islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam dan integrasi-interkoneksi ilmu. Fasilitator kemudian menyampaikan materi modul satu melalui sistem seminar kelas (ceramah) dan wajib menggunakan PPT serta membuat *concept map*, dilanjutkan dengan diskusi-tanya jawab;
- b. **Pukul 13.00-16.00:** Fasilitator membagi peserta ke dalam tiga *medium group*, satu kelompok “Islamisasi Ilmu”, satu kelompok “Ilmuisasi Islam” dan satu kelompok “Integrasi Ilmu”. Fasilitator kemudian meminta setiap *medium group* tersebut untuk menelaah modul, buku, hasil penelitian dan

jurnal, kemudian membuat peta konsep berdasarkan tema islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam dan integrasi ilmu;

- c. **Pukul 19.00-22.00:** Fasilitator membentuk *large group* dengan mempertemukan ketiga kelompok tadi, untuk kemudian menginventarisir secara bersama-sama terkait perbedaan yang jelas tentang kecenderungan model dan tema penelitian antara islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam dan integrasi ilmu. Perbedaan tersebut kemudian diperbandingkan (*compare and contrast*) untuk dianalisis bersama. Fasilitator kemudian melakukan *review* dan evaluasi (menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi) bersama terhadap sesi, dan mengarahkan kepada penelitian integrasi ilmu, serta sekaligus menutup sesi.

8. Evaluasi

- a.
- b.

MODUL DUA

Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi: Dari Monadik Menuju Triadik

1. Deskripsi

1	Monadik	<i>Religion (Theologians)</i>	<i>Hadarat an-Nas</i>
2	Diadik	<i>Religion and Science (Theologians and Scientist)</i>	<i>Hadarat an-Nas wa Hadarat al-'Ilm</i>
3	Triadik	<i>Religion (Theologians), Philosophy (Philosophers) and Science (Scientist)</i>	<i>Hadarat an-Nas, Hadarat al-Falsafah wa Hadarat al-'Ilm</i>

*“Scientist and theologians have usually tried to relate science directly to religion, neglecting the contribution **philosophy** can make to the clarification of issues. On the other hand, **professional philosophers** have often had little contact with either **the scientific or the religious community**, and their abstract formulations sometimes bear little resemblance to what scientists and theologians are actually doing. The point of departure for philosophy of religion must be the worshipping community and its theological ideas, only then can philosophy serve a function both critical and relevant to religion. Similarly,*

philosophy of science must be based on the actual practice of scientific work".²¹⁷

Sejarah pemikiran manusia dalam upayanya memahami segala sesuatu telah mengalami perkembangan. Dari tata cara berpikir berpikir yang tanpa konsep, yaitu yang perumusannya: Ini = Ini; Ini yang bukan Ini; yang bukan Ini; segala sesuatu itu Ini atau bukan Ini, menjadi tata cara **berpikir dualitas** secara konseptual, yaitu yang dirumuskan sebagai $A = A$; $A \text{ non-}A$; segala sesuatu A atau $\text{non-}A$. Demikian itulah berpikir kategorikal Aristotelian. Pada tahap berikutnya, Francis Bacon menyadarkan manusia bahwa dalam kehidupan ini tidak cukup hanya dikatakan $A = A$ atau Mempelam itu Mempelam. Yang diperlukan adalah menanam biji mempelam; agar pada saatnya nanti dapat dipetik buah mempelam. Disitulah letak perlunya pengalaman melalui perbuatan empiris atau empiri buatan. Tingkatan berikutnya ialah tata cara **berpikir integralistis**, yaitu melihat segala sesuatu secara tak terpisah-pisahkan dari keseluruhannya. Misalnya bukannya mengatakan "Daun itu hijau", melainkan "Daun itu memantulkan warna hijau, sebagai salah satu warna cahaya".²¹⁸ Cara berpikir integral inilah yang akhirnya mempengaruhi gerak sejarah keilmuan abad ke-21, sehingga bermunculanlah konsep-konsep tentang integrasi ilmu, bukan atomisasi ilmu. Reiser,²¹⁹ menyebutnya dengan istilah "sinoptik" (integralistik) dan "fragmentaris" (atomistik). Salah satu model integrasi ilmu di PTKI adalah integrasi-interkoneksi ilmu (i-kon ilmu).

Dalam perspektif teori model, filsafat ilmu integrasi-interkoneksi terpola menjadi empat model perjalanan, yaitu dari **monadik** (teo-antroposentrik-integralistik), ke **diadik**

²¹⁷ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 11.

²¹⁸ Damardjati Supadjar, *Filsafat Ketuhanan Menurut Alfred North Whitehead* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. 3.

²¹⁹ O.L. Reiser, *Cosmic Humanism* (Cambridge: Schenckman Publishing Company, 1966), hlm. 514.

(normativitas-historisitas; *religion-science*), ke **triadik** (*hadarat nas-falsafah-'lm; religion-philosophy-science*) dan ke **tetradik** (multidisipliner-interdisipliner-transdisipliner: MIT). Terkait dengan hal ini, secara khusus Waryani Fajar Riyanto pernah menulis dua artikel berjudul *Melacak Akar-Akar Filsafat Ilmu Dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Membaca Interconnected M. Amin Abdullah dengan Kacamata Intersubjective Testability Ian. G. Barbour dan Semipermeable Holmes Rolston III* (2012)²²⁰ dan *Kakbah Ilmu: Rancang Bangun Pemetaan Keilmuan Integratif di PTKI Perspektif Tetradik Integratif* (2013).²²¹

Menurut Mahzar,²²² pencetus **Integralisme Islam**,²²³ telah banyak model yang diajukan orang untuk menggagas reintegrasi antara agama dan sains. Model-model itu dapat diklasifikasikan 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 **diadik, triadik, tetradik, dan pentadik**.²²⁴

²²⁰ Waryani Fajar Riyanto, "Melacak Akar-Akar Filsafat Ilmu Dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Membaca *Interconnected M. Amin Abdullah dengan Kacamata Intersubjective Testability Ian. G. Barbour dan Semipermeable Holmes Rolston III*", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Volume 11, Nomor 2, Juli-Desember 2012, hlm. 67-94.

²²¹ Waryani Fajar Riyanto, "Workshop Rancang Bangun Pemetaan Keilmuan Integratif di PTKI", IAIN Mataram, 9 Desember 2013.

²²² 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.

²²³ Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004). Beberapa dasar integralisme menurut Mahzar adalah sebagai berikut: Pertama, dalam pandangan integralisme, realitas atau wujud adalah suatu kesatuan dari segala sesuatu yang ada; Kedua, dasar dari kesatuan realitas itu adalah dua buah asas perjenjangan yang horisontal (manusia-alam-Tuhan) dan vertikal (fisik dan non fisik-fisik-metafisik). Mahzar, *Integralisme*, hlm. 23.

²²⁴ Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 94.

Model struktur pertama yang **monadik**,²²⁵ 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 Natsir²²⁶ pada tahun 50-an mengutip orientalis Gibbs, bahwa Islam bukanlah sebuah agama, melainkan sebuah peradaban yang lengkap dan menyeluruh. Sedangkan yang sekuler menganggap agama sebagai salah satu cabang

²²⁵ 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.

²²⁶ 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 hasil 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 Sina kedua. Natsir berkata, "*Uzlah dalam Islam bukanlah prinsip, akan tetapi hanya taktik. Jika uzlah dianggap sebagai prinsip, maka akan menimbulkan minderwaardigheidcomplex, yaitu hilang sumber tenaga yang besar, sehingga ia tidak melihat api dalam Islam, tetapi hanya melihat abu yang menjadi panas dalam dunia yang dilihatnya*". Mohammad Natsir, *Capita Selecta II* (Jakarta: tnp., 1961), hlm. 111-117.

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.²²⁷

Dengan model struktur *monadik totalistik* seperti di atas, tidak mungkin terjadi koeksistensi antara Islam dan sains, atau antara agama dan ilmu, karena keduanya menegaskan eksistensi atau kebenaran yang lainnya²²⁸—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*²²⁹ atau John F. Haught dalam bukunya *Science and Religion*,²³⁰ mengenai hubungan antara

²²⁷ Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 94.

²²⁸ *Ibid.*, hlm. 95.

²²⁹ 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.

²³⁰ Pandangan yang mirip tetapi tidak sama dengan Barbour diajukan oleh John F. Haught (1995), yang membagi pendekatan agama dan ilmu menjadi 4, yaitu: *konflik*, *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

agama dan sains. Tampaknya pendekatan *monadik totalistik* seperti ini sulit digunakan sebagai landasan integrasi agama dan sains di PTKI, terutama yang berbau Islam(i).²³¹ Paradigma struktur *monadik* ini disebut dalam integrasi-interkoneksi sebagai model *single entity* atau model paralel dan linear.²³²

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.

²³¹ Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 94.

²³² 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.

Dalam perspektif filsafat ketuhanan, model monadik ini disebut dengan istilah "Tuhan Yang Hakiki", Tuhan Yang Esa. Ketika "Tuhan Yang Hakiki" (*God*) yang objektif tersebut dipahami oleh subjektivitas 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 mengoneksikan hubungan antara subjek dan objek. Meminjam istilah Mulla Sadra, model monadik *asalah al-wujud* kemudian bergradasi menjadi model diadik *tasykik al-wujud*.

Ada yang perlu dimengerti saat kita memahami Tuhan ("T" 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 itulah kita tidak bisa berbicara tentang Dia yang Mutlak-Absolut.²³³

Berdasarkan petikan di atas, ada dua jenis pemahaman tentang Tuhan, 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**, dimana yang pertama disebut oleh Kunto dengan istilah **oposisi konflik** dan

²³³ M. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God: Tarian Tuhan* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm v-vi.

yang kedua dengan istilah **oposisi ekuilibrium**.²³⁴ Hubungan oposisi antara agama dan ilmu harusnya dianyam dengan nalar ekuilibrium, bukan konflik.

Mengingat kelemahan model monadik itu (agama saja atau ilmu saja), maka diajukanlah model kedua, yaitu model **diadik**. Menurut Mahzar, ada beberapa varian dari model *diadik* ini, yaitu:²³⁵ *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** dan **nilai**, seperti yang diajukan pertama kalinya oleh Immanuel Kant (fenomena dan noumena)²³⁶ pada abad ke-19. Meminjam bahasa

²³⁴ 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'ruf vs munkar*, dan sebagainya, dan oposisi ekuilibrium, seperti laki-laki dan perempuan, kaya dan miskin, dan sebagainya.

²³⁵ Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 95.

²³⁶ Dalam *magnum opusnya, 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 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* 'Abdullah Ahmed an-Na'im), 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.

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**²³⁷). 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 mendiagramkan 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.²³⁸

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 (Kitab al-Qur’an), hubungan integrasi biner (oposisi ekuilibrium) disebut dengan istilah *zaujiyyah* (selalu positif),²³⁹ dan hubungan oposisi biner (oposisi konflik) disebut dengan istilah *isnainiyyah* (kadang-kadang positif dan kadang-kadang negatif).²⁴⁰ Berdasarkan penjelasan di atas, model hubungan oposisi ekuilibrium antara agama dan ilmu dapat penulis gambarkan dengan menggunakan model bandul atau pendulum, dimana dalam model pendulum ini, dua bola bandulnya **tidak bisa dipisahkan (integrasi), tetapi bisa dibedakan (interkoneksi)**.

Misalnya, dalam konteks hukum Islam, integrasi biner atau oposisi ekuilibrium atau *zaujiyyah* tersebut dinamakan “hukum

²³⁷ Khaled Abu Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoritarianisme ke Fiqih Otoritas*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 345.

²³⁸ Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 96.

²³⁹ Q.S.(30):21.

²⁴⁰ Q.S.(5):106.

kepasangan”²⁴¹ Dalam tiga tanda kebesaran Allah: qur’aniah-‘alamiah-nafsiah,²⁴² terdapat hukum kepasangan antara positif dan negatif, dan tugas seorang muslim adalah menciptakan keseimbangan antara potensi positif dan potensi negatif tersebut, terutama yang terdapat dalam ayat kauniah (hukum alam) dan ayat insaniah (hukum sosial yang disepakati antar manusia). Sementara, dalam ayat qur’aniah, hukum kepasangan tersebut terutama terdapat dalam aspek penegakan keadilan, yang menjadi wilayah kajian hukum Islam. Oleh karena itu, dapat juga dikatakan bahwa *Islâm* pada dasarnya adalah proses yang menyeimbangkan hukum kepasangan antara *masalah* dan *mafsadat* serta menyeimbangkan antara potensi positif dan potensi negatif yang ada dalam setiap benda dan juga yang ada dalam kehidupan manusia dalam bermasyarakat. Apabila hukum kepasangan ini dapat diikuti dan diseimbangkan sesuai dengan kehendak Allah dalam tiga ayat-Nya tersebut, maka akan mengantarkan pada keselamatan dan kedamaian (*salâm* atau *salâmah*) baik di dunia maupun akhirat.²⁴³

Hukum kepasangan ini juga menjadi fondasi bagi hukum Islam, sehingga kemudian terdapat prinsip dalam hukum Islam yang menyatakan bahwa tidak ada *maslahat* (kebaikan) tanpa *mafsadat* (keburukan), dan sebaliknya, tidak ada *mafsadat* tanpa *manfaat*. Setiap benda atau peristiwa mengandung dua unsur ini sekaligus.²⁴⁴ Berdasarkan hukum kepasangan tersebut, hukum Islam memiliki lima karakteristik, yaitu hukum Islam bersifat *ilahi* tetapi juga manusiawi (*wad’î*) sekaligus, hukum Islam bersifat *absolut* sebagai titah Tuhan tetapi sekaligus *relatif*

²⁴¹ Waryani Fajar Riyanto, *Universalitas Yudian Wahyudi: Percikan Biografi Intelektual, Spiritual dan Internasional* (Yogyakarta: Suka Press, 2021), hlm. 480-485.

²⁴² Agus Moh. Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), hlm. 80-85.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

dalam pelaksanaannya dalam ruang dan waktu, hukum Islam bersifat *universal* tetapi sekaligus *lokal*, hukum Islam bersifat *abadi* tetapi sekaligus *sementara*, dan hukum Islam bersifat *harfiah* sekaligus *maknawi*.²⁴⁵

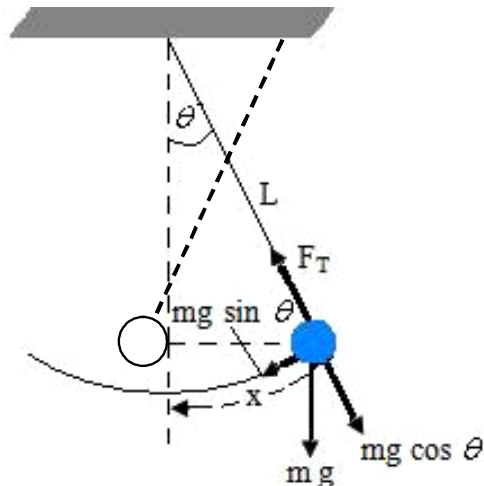
Jadi, hukum kepasangan juga merupakan hukum utama yang mengatur hukum Islam, sehingga dikenal prinsip tidak ada *maslahat* (kebaikan; rahmat) tanpa *mafsadat* (keburukan; fitnah). Sebaliknya, tidak ada *mafsadat* tanpa *maslahat*. Setiap benda mengandung kedua unsur ini sekaligus. Penjelasan lebih lanjut terkait lima pasangan karakteristik hukum Islam di atas adalah sebagai berikut. Pertama, **hukum Islam bersifat ilahi tetapi sekaligus wad'i** (manusiawi; "positif"; "sekuler"). Perlibatan manusia ke dalam hukum Islam ini disimbolkan dengan pengangkatan manusia sebagai khalifah (wakil) Allah di muka bumi. Jadi setiap upaya penafsiran dan pemahaman Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam selalu melibatkan unsur kemanusiaan. Sunnah atau Hadis Sahih merupakan kumpulan pemahaman dan penafsiran Nabi Muhammad. Berhubung yang ilahi hanyalah teks Al-Qur'an sebelum ditafsirkan, maka segala upaya untuk menjadikan hukum Islam hanya semata-mata ilahi sama dengan menentang (Qur'an: "kafir") titah Allah untuk menjadikan Islam sebagai agama mendunia, menzaman dan menyejarah. Pasti mengalami kegagalan! Kedua, **hukum Islam bersifat absolut tetapi sekaligus relatif**. Misalnya, perintah untuk melaksanakan keadilan merupakan perintah yang bersifat ilahi dan mutlak, tetapi pelaksanaan dan penilaian-pengertian keadilan tidak pernah lepas dari perbedaan ruang, waktu, sebab dan pelaku keadilan itu sendiri. Misalnya, rasa keadilan Muslim Arab mungkin berbeda dengan rasa keadilan Muslim Indonesia.

Ketiga, **universal tetapi lokal sekaligus**. Misalnya, perintah menjalankan keadilan berlaku bagi seluruh umat Islam yang cakap hukum (*mukallaf*), tetapi cara melaksanakan perintah ini sangat memperhatikan perbedaan kondisi, ruang,

²⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 24-25.

waktu dan pelaku seperti poin nomor dua. Keempat, **hukum Islam bersifat abadi tetapi sekaligus sementara**. Misalnya, perintah melaksanakan keadilan merupakan tugas yang tetap ada hingga hari Kiamat, tetapi dalam keadaan darurat misalnya perintah itu dapat ditanggguhkan. Fleksibilitas ini dirumuskan sebagai berikut “Situasi-situasi darurat memperbolehkan subyek hukum untuk meninggalkan ketentuan-ketentuan yang berlaku.” Kelima, **hukum Islam bersifat harfiah sekaligus maknawi**. Umar bin Khattab, misalnya, tidak memotong tangan seseorang yang mencuri karena terpaksa. Di sisi lain, ia menangkap seorang tua yang keluar malam pada waktu negara memberlakukan jam malam karena dikhawatirkan menyamar sebagai mata-mata.

Istilah diadik *bandul* atau *pendulum* 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.²⁴⁶



²⁴⁶ Douglas C. Giancoli, *Fisika Jilid I* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2001), hlm. 23.

Gambar di atas memperlihatkan pendulum sederhana yang terdiri dari tali (tali biologis) dengan panjang L dan bola pendulum bermassa m (massa sosiologis).²⁴⁷ 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 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. Periode 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

²⁴⁷ Halliday dan Resnick, *Fisika Jilid 1* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1991), hlm. 72.

kompleks, yaitu sebagai benda tegar. Terkait dengan model diadik pendulum ini, Inu Kencana Syafi'i telah menulis buku berjudul *Teori Keseimbangan*. Buku ini menjelaskan tentang teori keseimbangan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk agama, dengan menggunakan model diadik "**pendulum**" sebagai metaforanya.²⁴⁸

Hubungan antara agama dan ilmu itu juga seperti "**bandul jam**". 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.²⁴⁹ Hubungan diadik ini dapat disebut sebagai 'teo-antroposentrik integralistik'.²⁵⁰

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,²⁵¹ seperti pada simbol dari Tao dalam tradisi Cina, yaitu simbol **Yin-Yang**.²⁵² Berbeda dengan model independensi,

²⁴⁸ 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.

²⁴⁹ 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.

²⁵⁰ 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).

²⁵¹ Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 96.

²⁵² Gagasan tentang pola-pola *siklik* atau *sirkular* dalam gerakan *Tao* diberi sebuah struktur tertentu dengan memperkenalkan oposisi kutub

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*.²⁵³ Bandingkan buku Capra tersebut

yin dan *yang*. Mereka adalah dua kutub yang menetapkan batas-batas bagi siklus perubahan: "Setelah *yang* mencapai klimaksnya, ia mundur untuk *yin*; setelah *yin* mencapai klimaksnya, 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 *jamaliyyah* dan *jalaliyyah*. 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, *rajuliyyah* dan *nisa'iyyah*, atas dan bawah. *Yang* atau *Jalaliyyah*, adalah daya kreatif, laki-laki, yang kuat, diasosiasikan dengan langit, sementara *Yin* atau *Jamaliyyah*, adalah unsur keibuan dan perempuan, reseptif, gelap, direpresentasikan dengan bumi. Langit ada di atas dan penuh gerakan, sementara Bumi-dalam pandangan geosentris-di bawah dan diam, dan karena itu *yang* melambangkan pergerakan dan *yin* diam. Dalam bidang pemikiran, *yin* adalah pemikiran intuitif (*qalbiyyah*), feminin, yang rumit, *yang* adalah nalar rasional, maskulin, yang jelas. *Yin* adalah ketenangan kontemplatif dan kesunyian dari orang bijak, *yang* adalah tindakan kreatif, yang kuat dari seorang raja. Dengan kata lain, konsepsi bentuk integrasi antara *Yin* atau *Jamaliyyah* dengan *Yang* atau *Jalaliyyah*, adalah bentuk integrasi pola pemikiran antara yang intuitif dan yang rasional. Bagus Takwin, *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar ke Pemikiran-pemikiran Timur* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), hlm. 73-99.

²⁵³ 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. Aktivitasnya 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*. Oleh sebab itu, ia mengajak semua orang untuk melihat dunia materi sebagai kesatuan ekologis, sehingga tidak perlu ada komponen yang disia-siakan secara percuma. Pandangan bahwa materi bersifat *holistic integrated* ini sebenarnya

dengan buku *The Tao of Islam* karya Sachiko Murata.²⁵⁴ Capra 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).



Murata telah menemukan **padanan (similarisasi dan paralelisasi)** kosmologi Cina dengan kosmologi Islam yang bertumpu pada **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 *Asma' al-Husna*, Murata membagi nama-nama Tuhan menjadi dua: yaitu nama-nama Tuhan yang aktif, *Yin*, kualitas Maskulin, *Jalal*, yang berkaitan dengan kemaha Kuasaan dan Keagungan, dan nama-nama yang reseptif, *Yang*, kualitas Feminin, *Jamal*, yang berkaitan dengan kemaha Indahnya Tuhan.

tidak asing bagi pengamat filsafat Timur (*wihdah al-wujud*). Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan apabila Capra menganjurkan agar para ilmuan menoleh ke *ancient wisdom*. Bahkan dia sendiri secara serius mempelajari keselarasan pola pikir *yin* dan *yang* dalam filsafat Tao. Budi Widianarko (ed.), *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. 8. Inilah isyarat sebuah hadis nabi yang berbunyi: "*Utlubul 'ilma walau bish-shin (Carilah ilmu sampai ke negeri Cina)*".

²⁵⁴ 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).

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, *Jalal*, Agung, Maskulin dengan yang reseptif, *Jamal*, Indah, feminine.²⁵⁵ Dalam perspektif ini, Capra, sebagaimana yang dikutip oleh Mahzar, melihat bahwa agama lebih identik dengan dimensi feminin (*jamal*), yang disimbolkan oleh “Timur”, sedangkan sains lebih identik dengan dimensi maskulin (*jalal*), yang disimbolkan oleh “Barat”.²⁵⁶

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.²⁵⁷ Kesamaan itulah yang merupakan bahan bagi dialog antara agama dan sains. Misalnya, Maurice Bucaille dalam bukunya *The Bible, The Qur’an, and Science*²⁵⁸ telah menemukan sebuah fakta ilmiah di dalam kitab suci al-Qur’an. Atau para ilmuwan yang menemukan sebuah bagian pada

²⁵⁵ *Ibid*, hlm. 22.

²⁵⁶ 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.

²⁵⁷ Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 97.

²⁵⁸ 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.

otak yang disebut sebagai *the God spot* dalam teori-teori ESQ. Model ini dapat disebut dengan model *diadik dialogis*.²⁵⁹ Bedakan dengan model *integrasi-dialogis*-nya Barbour.²⁶⁰ Terkait dengan varian-varian model *diadik* ini, dalam pandangan integrasi-interkoneksi disebut dengan istilah *linear*, *pararel* dan *sirkular*; atau *single entity*, *isolated entities* dan *interconnected entities*.²⁶¹

Dalam konteks studi (agama) Islam, dua pilar integrasi *diadik* itu oleh Fazlur Rahman disebut dengan istilah *normative Islam* dan *historical Islam*,²⁶² Mohammed Arkoen menyebut *taqlidiyyah-ta'ifiyyah* dan *tarikhiyyah-'ilmiyyah*,²⁶³ Hidayat Nataatmadja menyebutnya dengan kalimat: "asas objektifitas yang berpijak pada subjektifitas sebagai pengalaman agama dan subjektifitas yang bersumber di dunia spiritual",²⁶⁴ Harun Nasution dengan istilah *wahyu* dan *akal*,²⁶⁵ Kuntowijoyo dengan istilah *teo-antroposentrisme*,²⁶⁶ M. Amin Abdullah dengan istilah *normativitas* dan *historisitas*,²⁶⁷ Musa Asy'arie dengan istilah

²⁵⁹ Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", hlm. 97.

²⁶⁰ Ian. G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (San Fransisco: Harper Publisher, 2000).

²⁶¹ Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik*, hlm. 264-265.

²⁶² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 158.

²⁶³ Pendekatan *taqlidiyyah-ta'ifiyyah* lebih bersifat apriori, sarat dengan *truth-claim* sehingga bercorak eksklusif dan lebih menekankan finalitas dan kemutlakan suatu ajaran agama, sedangkan pendekatan *tarikhiyyah-'ilmiyyah* lebih bersifat aposteriori, empirik, *oped ended*, dialogis dan toleran tanpa meninggalkan ajaran normativitas agama yang dipeluknya sendiri. M. Arkoen, *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, terj. Hashim Salih (London: Dar as-Saqi, 1990), hlm. 32.

²⁶⁴ Hidayat Nataatmadja, "Trias Paradigmatika: Sumber Kerancuan Yang Tersembunyi", dalam *Dialog Manusia, Falsafah, Budaya dan Pembangunan* (Surabaya, YP2LPM, 1984), hlm. 10.

²⁶⁵ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986).

²⁶⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 54.

²⁶⁷ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

transendental dan *rasional*²⁶⁸ (bedakan dengan Kuntowijoyo yang menggunakan istilah *strukturalisme-transendental*)²⁶⁹ dan Akh. Minhaji dengan istilah *normative Islam* dan *empirical Islam*.²⁷⁰ Hubungan diadik antara *normativitas* dan *historisitas*, dalam bahasa Agama Hindu dapat disejajarkan dengan istilah *sruti (normativitas)* dan *smerti (historisitas)*.

Dalam konteks ilmu ushul fikih,²⁷¹ dikenal juga istilah diadik antara *ats-tsawabit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap "tetap", tidak berubah) *wa al-mutagayyirat* (hal-hal yang diyakini atau dianggap "berubah-ubah", tidak tetap). Juga ada istilah *ushul ad-din* (struktur fundamental keberagamaan manusia pada umumnya) dan *ushul al-mazahib* (dasar-dasar pemikiran sekte, mazhab, kelompok, organisasi keagamaan dalam masyarakat).²⁷² Ada juga istilah *univokalitas* dan *gradasi wujud (maqashid syari'ah dan interpreted syari'ah)*.²⁷³ Ada juga yang menyebutnya sebagai *ats-tsabit wa al-mutahawwil*.²⁷⁴ Sedangkan dalam pendekatan

²⁶⁸ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. ix.

²⁶⁹ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 9-29.

²⁷⁰ Akh. Minhaji, *Strategies for Social Research* (Yogyakarta: Suka Press, 2005).

²⁷¹ 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.

²⁷² 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.

²⁷³ M. Amin Abdullah, "Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam", *Kanz Philosophia*, Vol. 2, Number 2, December 2012, hlm. 340.

²⁷⁴ Adonis, *ats-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahs fi al-Ibda' wa al-Itba' 'inda al-'Arab* (ttp.: tnp., t.t.). Kata *ittiba'a* artinya *imitatif*, sedangkan kata *ibda'* artinya *kreatif*. Buku ini pada mulanya merupakan disertasi Adonis

Falsafah (Philosophy), sejak Aristotle hingga sekarang, juga dikenal apa yang disebut *form and matter*.²⁷⁵ Belakangan di lingkungan khazanah keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan fenomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir diadik yang biasa disebut *general pattern* dan *particular pattern*.²⁷⁶

Logika berpikir diadik filosofis ini, jika dipetakan secara lebih antropologis, sebenarnya mencakup tiga lapis entitas,

yang diajukan pada program Sastra Timur di St. Yosef University Beirut, untuk memperoleh gelar Doktor dalam sastra Arab. Di sini, yang mapan atau *ats-tsabit* dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam didefinisikan oleh penulis sebagai pemikiran yang berdasar pada teks. Sementara “yang berubah” atau *al-mutahawwil* 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 Arab-Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

²⁷⁵ 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’)*”. Jasser Auda, *Maqashid asy-Syari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 212.

²⁷⁶ Richard C. Martin menyebut *general pattern* sebagai *common pattern* atau *the universals of human religiousness*. Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 8.

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-cum-doktriner*²⁷⁷ dapat diletakkan di zona “antara”, yaitu antara wilayah diadik dan triadik.

Model ketiga adalah model **triadik**. Model ini dapat digunakan untuk membaca gagasan “**moderasi beragama**” yang sedang dikembangkan oleh Kementerian Agama RI. Bahwa, moderasi beragama itu berdiri di titik tengah-tengah, antara model pemahaman agama yang ekstrim kiri (literal) dan ekstrim kanan (liberal).²⁷⁸ Model triadik adalah 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***.²⁷⁹ Model ini diajukan oleh kaum teo-sofis yang bersemboyankan “*There is no religion higher than truth*”. *Kebenaran atau truth adalah kesamaan antara agama, filsafat dan sains*. Model ini merupakan perluasan dari model *diadik* komplementer, dengan memasukkan **filsafat**

²⁷⁷ Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

²⁷⁸ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019).

²⁷⁹ Mahzar, “Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi”, hlm. 98.

(*hadarat 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 (agama, budaya, sains).**²⁸⁰ 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.²⁸¹

Hubungan *triadik* juga dapat diselaraskan dengan hubungan segitiga antara *Islam*, *Iman* dan *Ihsan*.²⁸² Terkait hubungan ketiganya, Musa mengatakan bahwa²⁸³ "Epistemologi tauhid menjadikan ilmu sosial, kebudayaan dan iptek (*Islam*) tidak terpisahkan dengan filsafat (*Iman*) dan tasawuf (*Ihsan*).

²⁸⁰ M. Amin Abdullah, "Religion, Science and Culture: An Integrated-Interconnected Paradigm of Science", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, No. 1 (2014), pp. 175-203. *The first Indonesian version of this paper was delivered for membership inauguration of AIPI (Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia, Indonesian Academy of Sciences) on 3 September 2013.* Penerapan paradigma dialog dan integrasi dalam ilmu-ilmu keislaman masih penting untuk didiskusikan mengingat praktik pendidikan agama masih menerapkan paradigm konflik dan independen. Paradigma-paradigma ini memiliki pengaruh yang besar dalam pembentukan cara pandang keagamaan, baik sosial maupun kultural. Hubungan antara ilmu-ilmu keislaman di satu sisi dengan ilmu-ilmu alam, sosial, dan budaya di sisi lain, memerlukan pola hubungan dan dialog yang terintegrasi-interkoneksi. **Studi Islam mensyaratkan pendekatan multidisiplin, baik interdisipliner maupun transdisipliner.** Linearitas keilmuan yang membatasi bidang ilmu secara sempit dan monodisiplin akan menggiring pemahaman agama dan tafsir keagamaan yang tidak terkait dan tidak relevan dengan konteks pengkajian. Model baru pemikiran keagamaan yang mendorong dialog dan diskusi yang independen mengenai aspek-aspek subjektif, objektif, dan intersubjektif ilmu dan agama akan menciptakan munculnya model baru keberagaman di era multikultural. Semua ini memerlukan lebih banyak upaya serius dalam merekonstruksi metodologi keilmuan dan metode-metode studi agama.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Q.S.(5):93.

²⁸³ 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), hlm. 39.

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 (*Iman*), ilmu dan teknologi (*Islam*) dan tasawuf (*Ihsan*) sebagai manifestasi kesatuan religiusitas untuk meneguhkan kemanusiaan dan menegakkan moralitas serta spiritualitas”.

Hubungan triadik tersebut dapat juga digunakan untuk membaca relasi dalam keilmuan agama Islam, yaitu Fikih, Kalam dan Tasawuf.²⁸⁴ Oleh Armahedi Mahzar, ketiganya disebut dengan istilah *Aqidah (Ilmu Tauhid)*, *Syari'ah (Fiqih)* dan *Tariqah (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 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 *Din al-*

²⁸⁴ 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 (*arkan Iman*: rukun **iman** menjadi bidang cakupan **teologi/kalam** dan filsafat: *arkan* Islam menjadi bidang garap **fikih**-nya fuqaha dengan lembaga-lembaga seperti mufti, peradilan agama, dan sebagainya; dan *Ihsan* menjadi bidang garap **tasawuf**, yang kemudian dalam perkembangan selanjutnya menjadi kelompok-kelompok tarekat”.

Islam, maka dapat dikatakan bahwa Islam merupakan penyatu dan penguat seluruh sistem budaya masyarakat Muslim”.²⁸⁵

Hubungan triadik tersebut juga dapat dikaitkan dengan hubungan triadik spiritual antara *god*, *prophet* dan *the holy man*.²⁸⁶ Hubungan triadik dalam bahasa agama juga disebut dengan istilah *'ilm al-yaqin*, *'ain al-yaqin* dan *haqq al-yaqin (anna'im)*.²⁸⁷ 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-yaqin/iman*), **pengetahuan rasional** (*'ilm al-yaqin/Islam*) dan **pengetahuan absolut** (*haqq al-yaqin/ihsan*).²⁸⁸

Dalam perspektif Al-Qur'an, pengetahuan (*'ilm*) dapat dicapai melalui wahyu atau kebenaran absolut (*haqq al-yaqin*), rasionalisme, atau *inference* yang didasarkan pada perimbangan dan penilaian bukti (*'ilm al-yaqin*) serta melalui empirisisme dan persepsi, yakni dengan observasi, eksperimen, laporan sejarah, deskripsi pengalaman hidup (*'ain al-yaqin*) 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-kitab*; Filsafat, yang identik dengan kata *al-hikmah*; dan Sains, yang identik dengan kata *al-'ilm*,²⁸⁹ di mana filsafat di sini seperti sebuah jembatan yang

²⁸⁵ 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.

²⁸⁶ Q.S.(9):40.

²⁸⁷ Q.S.(102):5-8.

²⁸⁸ 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.

²⁸⁹ Q.S.(4):113.

menghubungkan antara agama dan sains.²⁹⁰ Jadi, dalam Islam, *'ilm (science)* mempunyai landasan *al-hikmah (philosophy)*, sedangkan *al-hikmah* harus berlandaskan pada *al-kitab (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-huda* dan *al-kitab* menyoroti 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.

Dalam perspektif *'irfani* 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 ada kaitannya dengan model "Spider Web" atau *al-Ankabut*. Sebagaimana arti dalam Firman Tuhan:

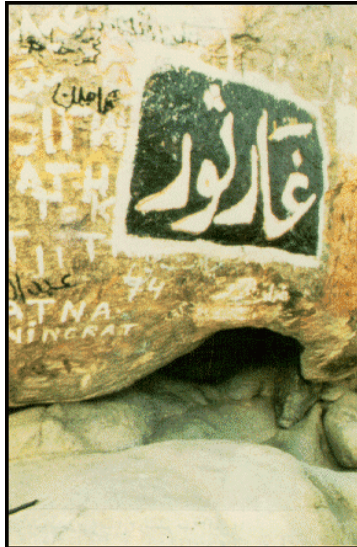
"Jikalau kamu tidak menolongnya (Muhammad), maka sesungguhnya **Allah** telah menolongnya (yaitu) ketika orang-orang kafir (musyrikin Mekah) mengeluarkannya (dari Mekah) sedang dia salah seorang dari dua orang ketika keduanya berada dalam gua, di waktu dia (**Nabi Muhammad**) berkata kepada temannya (**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."²⁹¹

²⁹⁰ Q.S.(31):20.

²⁹¹ Q.S.(9):40.

Arti Firman Tuhan di atas menjelaskan tentang cerita ketika Nabi Muhammad SAW dan sahabatnya, Abu Bakar, yang sedang bersembunyi di dalam sebuah gua di bukit *Tsur*, karena dikejar-kejar oleh orang-orang kafir Makkah. Atas izin Allah, mereka dilindungi oleh sebuah sarang **Laba-laba (al-'Ankabut)** 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 **Laba-laba (Spider Web)** tersebut akan rusak, namun nyatanya tidak. Untuk lebih jelasnya, cerita ini telah diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam *Tafsir al-Alusi* berikut ini:²⁹²

وروى البيهقي وغيره . «أنه لما دخلا الغار أمر الله تعالى العنكبوت فنسجت على فم الغار وبعث حمامتين وحشيتين فباضتا فيه وأقبل فتیان قريش من كل بطن رجلاً بعصيمهم وسيوفهم حتى إذا كانوا قدر أربعين ذراعاً تعجل بعضهم فنظروا في الغار ليرى أحداً فرأى حمامتين فرجع إلى أصحابه فقال: ليس في الغار أحد ولو كان قد دخله أحد ما بقيت هاتان الحمامتان»



²⁹² Al-Alusi, *Tafsir al-Alusi* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), II; 23.

Dalam konteks *social sciences*, trikotomik Ilmu Sosial Profetik (ISP) Kuntowijoyo, yaitu **humanisasi**, **liberasi**, dan **transendensi**,²⁹³ dan tentang trilogi epistemologi antara *qauliah*, *kauniah* dan *nafsiah*²⁹⁴ dapat dimasukkan ke dalam kluster triadik ini. Pilar *kauniah* dan *nafsiah* dapat dimasukkan ke dalam kategori *hadarat al-'ilm* dan pilar *qauliah* ke dalam pilar *hadarat an-nas*. Dalam integrasi-interkoneksi menambahkan satu pilar lagi, yaitu *hadarat al-falsafah*, yang identik dengan pilar 'iman' dalam bahasa Musa Asy'arie. Senada dengan Kuntowijoyo, Musa Asy'arie juga telah menjelaskan tiga jenis ayat-ayat Tuhan, yaitu kitab suci, alam dan manusia (sejarah).²⁹⁵ Sedangkan dalam bahasa studi Agama, menurut 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)*.²⁹⁶

²⁹³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991); Kuntowijoyo, "Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra", dalam Majalah Sastra *HORISON*, Tahun XXXIX, No. 5/2005, Mei 2005; Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007).

²⁹⁴ 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.

²⁹⁵ 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 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.

²⁹⁶ Burhanuddin Daya, "Al-Qur'an dan Pembinaan Budaya: Perspektif

Masih terkait dengan model triadik (*qauliah-kauniah-nafsiah*), menurut Yudian, *Islam* berasal dari kata *aslama-yuslim-islam-salam* atau *salamah*, yaitu tunduk kepada **kehendak Allah** SWT agar mencapai *salam/salamah* (keselamatan atau kedamaian) di dunia dan di akhirat. Prosesnya disebut *islam* dan pelakunya disebut *muslim*. Jadi, *islam* adalah proses, bukan tujuan. Yang sering dilupakan dalam menjelaskan pengertian “Islam” ini adalah apa **kehendak Allah** SWT yang jika diikuti akan menghantarkan kepada keselamatan dan kedamaian dari dunia sampai akhirat dan sebaliknya? Kehendak Allah diekspresikan dalam tiga (triadik) ayat yang berbeda tetapi saling melengkapi:²⁹⁷

Pertama, ayat quraniah atau qauliah, yaitu tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di dalam Al-Qur’an (dan Hadis Sahih). Di antara hukum yang terpenting di sini adalah tauhid (keesaan Allah), akhlak (moralitas) dan keadilan (hukum kepasangan positif dan negatif atau *masalahat* dan *mafsadat*). Fungsi terbesar akidah “Tiada Tuhan selain Allah” adalah sebagai kunci ketika menyeberang dari dunia menuju akhirat, sedangkan syirik sebagai satu-satunya dosa yang tidak dapat diampuni Allah.

Kedua, ayat kauniah, yaitu tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di jagad raya (kosmos). Tanda kebesaran Allah yang terpenting di sini adalah hukum kepasangan atau diadik (والله خلق الزوجين) yang dititipkan Allah pada setiap benda alamiah. Sunnatullah atau takdir Allah (hukum alam) ini memegang peran kunci dalam menentukan keselamatan atau kedamaian di dunia. Jadi, *islami* pada tingkat alam adalah menyeimbangkan potensi negatif dan positif setiap benda. *Islami* di sini dapat ditarik sampai pada titik memaksimalkan

Agamis”, dalam Abdul Basir Solissa dkk (eds.), *al-Qur’an dan Pembinaan Budaya: Dialog dan Transformasi* (Yogyakarta: LESFI, 1993), hlm. 56.

²⁹⁷ Waryani Fajar Riyanto, *Universalitas Pancasila Yudian Wahyudi: Percikan Biografi Intelektual, Spiritual dan Internasional* (Yogyakarta: Suka Press, 2021), hlm. 449-452.

potensi positif dan meminimalkan potensi negatif suatu benda. Hukum alam ini berlaku bagi siapa saja tanpa mengenal batas-batas kemanusiaan apapun seperti ras, agama dan status sosial. Pada tingkat alam inilah semua agama sama, karena siapapun yang melanggar hukum kepasangan ini pasti dihukum Allah seketika. Sebaliknya, siapapun yang taat (“tunduk” pada hukum kepasangan ini), pasti diberi pahala oleh Allah, yaitu keselamatan: berhasil menyeberangi samudera).

Misalnya, jika seorang Yahudi, Kristen, Islam, Buddha atau Hindu menyeberang Samudera Pasifik dari Vancouver (Kanada) menuju Hongkong dengan berenang (tanpa alat penyeimbang), pasti dia akan dihukum Allah. Dia akan tenggelam dan mati, karena dia telah berbuat *kafir* dan *zalim* (mengingkari dan merusak hukum keseimbangan yang mengatur dirinya dan samudera alias hukum berat jenis). Sebaliknya, jika seorang komunis (yang tidak mengakui Tuhan) menyeberangi samudera ini dengan kapal besar bahkan pesawat, maka dia akan selamat karena dia pada hakekatnya adalah *muslim*. Pada hakekatnya, dia beriman kepada hukum kepasangan sebagai hukum besar yang “mengatur” kehidupan kosmos, sehingga dia mencapai keamanan (seakar dengan kata iman). Seperti halnya *islam*, *iman* adalah proses yang tujuannya adalah *aman* atau *safety* yang bahasa Indonesianya menjadi keamanan. Keselamatan, kedamaian atau keamanan di sini hanya pada tingkat kosmos atau duniawi. Untuk menyeberang ke akhirat dibutuhkan kunci: Tauhid.

Ketiga, ayat insaniah, yaitu tanda-tanda kebesaran atau hukum-hukum Allah yang mengatur kehidupan manusia (kosmis). Lagi-lagi, hukum yang terpenting di sini adalah hukum kepasangan. Islam dan iman (sehingga selamat dan aman) pada tingkat ini adalah menyeimbangkan potensi positif dan negatif, yaitu menciptakan keseimbangan dan keadilan sosial. Allah sudah mendelegasikan hukum ini kepada manusia seperti tercermin dalam hadis “Kerelaan Allah tergantung pada

kerelaan manusia.” Hukum ini diperkuat dengan prinsip *mutual agreement* (عن تراض). Kesalahan sosial harus terlebih dahulu diselesaikan antar pihak-pihak yang terkait. Jika pihak yang terkait belum memaafkan, Allah juga belum mau mengampuni. Jadi, posisi ayat insaniah berada di tengah: lebih pasti daripada ayat Qur’aniyah (dosa vertikal mudah diampuni Allah), tetapi lebih fleksibel dibandingkan ayat kauniah karena kesalahan sosial dapat diampuni tetapi kesalahan alamiah seringkali tidak dapat diampuni. Jika, misalnya, orang berenang dari Vancouver ke Hongkong dan mati, maka dia tidak bisa hidup kembali (taubat alamiahnya tertolak).

Jadi, *islam* adalah *tauhid*, yaitu mengintegrasikan kehendak Allah yang ada di dalam Kitab Suci, alam dan manusia, sehingga terbebas dari bencana teologis, kosmos dan kosmis. Inilah yang disebut “takwa” yang puncaknya sering disebut “ihsan”, yaitu proses kesadaran menghadirkan Tuhan di mana pun (pada tingkat teologis, kosmos dan kosmis) dan kapanpun. Inilah yang disebut sebagai *Islam Kaffah* itu. Misalnya, si A menunaikan ibadah haji dari Yogyakarta. Keimanan ini diintegrasikan dengan ayat kauniah, yaitu naik pesawat (sebab kalau naik onta akan mati di Parangtritis karena “kafir” alamiah), dan ayat insaniah, yaitu beli tiket pesawat, minta visa Saudi dan memenuhi persyaratan-persyaratan administratif yang ditentukan Pemerintah Indonesia, khususnya DEPAG, agar tidak “kafir insaniah.” Jika si A memenuhi semua persyaratan di atas, maka dia akan selamat dan aman sampai di Jeddah. Dalam kesiapannya ini, ia adalah *muslim kaffi* (muslim holistik) atau insan kamil (manusia sempurna). Jadi, pertanyaan “mengapa umat Islam mundur sedangkan orang lain maju?” dapat dijawab dengan singkat. Umat Islam mundur karena mukmin dan muslim pada tingkat akidah, tetapi hampir “kafir alamiah”, hampir tidak pernah menjadikan hukum alam sebagai bagian dari keimanan dan keislaman mereka. Orang lain, katakanlah Amerika Serikat, maju karena mereka *mukmin* dan *muslim alamiah* dan *insaniah*.

Mereka melaksanakan bagian terbesar hukum Allah, sedangkan kita hanya melaksanakan sebagian kecil saja.

Dalam konteks *humanities*, konsep triadik antara **keislaman**, **keindonesiaan** dan **kemodernan** yang pernah digagas oleh Nurcholish Madjid juga dapat dikelompokkan dalam kluster ini.²⁹⁸ Dalam konteks *natural sciences*, Barbour menawarkan hubungan triadik antara **subjectivism**, **intersubjective testability** dan **objectivism**,²⁹⁹ atau antara **religion**, **philosophy** and **science**. Nataatmadja menawarkan "Trias Paradigmatika", yaitu relasi antara **paradigma agama**, **paradigma ilmu pengetahuan** dan **paradigma ideologi**.³⁰⁰ Dalam konteks *Islamic studies*, M. Amin Abdullah menawarkan pola trikotomik **hadarat**, yaitu **hadarat an-nass**, **hadarat al-falsafah** dan **hadarat al-'ilm**;³⁰¹ Arkoen menawarkan hubungan triadik antara **humanisme literer**, **humanisme religius** dan **humanisme filosofis**;³⁰² Syahrur menawarkan pola triadik antara **kainunah**, **sairurah** dan **shairurah**³⁰³ dan Jabiri menawarkan pola triadik antara **bayani**, **'irfani** dan **burhani**.³⁰⁴

²⁹⁸ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987); Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992).

²⁹⁹ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 11.

³⁰⁰ Hidayat Nataatmadja, "Trias Paradigmatika: Sumber Kerancuan Yang Tersembunyi", dalam *Dialog Manusia, Falsafah, Budaya dan Pembangunan* (Surabaya, YP2LPM, 1984), hlm. 3-4.

³⁰¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

³⁰² Mohammaed Arkoen, *al-Fikr al-Islami: Qira'ah Mu'ashirah* (Beirut: Markaz al-Qaumi, 1987).

³⁰³ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushulin Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah: al-Washiyah - al-Irts - al-Qawwamah - at-Ta'addudiyah - al-Libas* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000).

³⁰⁴ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989); *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li an-Nuzum al-M'arifah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990); *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi:*

Dengan menggabungkan antara model trilogi ISP (Ilmu Sosial Profetik) dari Kuntowijoyo tentang *humanisasi, liberasi, transendensi* dan model trilogi *bayani, 'irfani* dan *burhani* dari Jabiri (*at-Ta'wil al-'Ilmi*),³⁰⁵ Mahmud Arif membuat semacam model struktur **hierakis piramidal**, yang bermatra pada ayat *kauniah* dan ayat *qauliah*, yang disebutnya dengan istilah **Pendidikan Islam Transformatif**.³⁰⁶ Arif lebih memilih menggunakan istilah 'transformatif', sebagaimana yang pernah dipopulerkan oleh Muslim Abdurrahman dalam bukunya *Islam Transformatif* (1995).

Arif kemudian menyusun matrik triadik antara *bayani, 'irfani* dan *burhani* 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 *qauliah* dan ayat *kauniah* (memasukkan juga ayat *nafsiah*). Hal ini berbeda dengan Kuntowijoyo yang menempatkan ayat *nafsiah (anfus)* secara tersendiri, berbeda dengan ayat *kauniah (afaq)* dan ayat *qauliah*.³⁰⁷ Imam Khomeini, sebagaimana dikutip oleh Alfatih,³⁰⁸ telah membagi tiga jenis

Muhaddidatuhi wa Tajalliyatuhi (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1991).

³⁰⁵ M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah*, 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-'ilmi*, yakni perlunya mendialogkan ketiga model *bayani, 'irfani* dan *burhani* dalam gerak sirkular-dinamis yang terus saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan antar paradigma tersebut.

³⁰⁶ Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. vii-viii.

³⁰⁷ 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. 65.

³⁰⁸ M. Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu Dalam Kitab Hadis: Studi atas*

ilmu, yaitu: *ayat muhkamat* (*gaib*, spiritual/akal, akhirat), *faridah 'adilah* (jembatan dua alam, *khayal*, *barzakh*) dan *sunnah qa'imah* (*syahadah*, *mulk*/fisik, dunia).

Berdasarkan penjelasan di atas, **Pendidikan Islam Integrasi-Interkoneksi Progressif** dapat dibangun dengan menggabungkan pilar-pilar ISP (Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo): transendensi, humanisasi dan liberasi; pilar *bayani*, *'irfani* dan *burhani* (Muhammad al-Jabiri); pilar *religion, philosophy and science* (Ian. G. Barbour); pilar "Etika Tauhidik" (M. Amin Abdullah): *wihdah al-uluhiyyah*, *wihdah al-'alamiyah* dan *wihdah al-insaniyah*; pilar tiga metode ilmiah (Mulyadhi Kartanegara): metode observasi-eksperimental, metode rasional-demonstratif dan metode intuitif.³⁰⁹

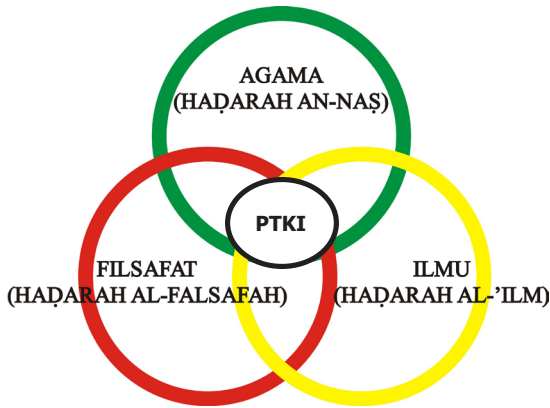
Dengan demikian maka terdapat kesejajaran konsep antara pilar *bayani*, *'irfani wa burhani* dengan *hadarat an-nass* (agama-*bayani*), *hadarat al-falsafah* (filsafat-*'irfani*) dan *hadarat al-'ilm* (sains-*burhani*).³¹⁰ Jadi dalam menyusun ulang kurikulum dalam napas reintegrasi epistemologi keilmuan, harus memperhatikan tiga prinsip-prinsip tersebut di atas. *Hadarat an-nass* atau agama, tidak bisa lagi berdiri sendiri, terlepas sama sekali dari *hadarat al-'ilm* (sains), dan juga tidak bisa terlepas dari *hadarat al-falsafah* (filsafat). *Hadarat 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

Kitab al-Kafi Karya al-Kulaini (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), hlm. 121.

³⁰⁹ 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 *bayani*, *'irfani* dan *burhani*. Hanya saja, dalam hal ini, *bayani* yang dimaksudkan oleh Mulyadhi lebih memaksudkan *bayani* sebagai metode pemerolehan pengetahuan melalui pengamatan realitas fisik dengan menggunakan indera, maka al-Jabiri memaksudkannya sebagai pemerolehan pengetahuan yang bersifat "tekstual".

³¹⁰ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 23.

oleh *hadarat al-falsafah* (filsafat) yang kukuh. Sementara itu, *hadarat an-nass* (agama) dalam kombinasinya dengan *hadarat 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 *hadarat al-falsafah* (filsafat). Begitu juga *hadarat al-falsafah* (filsafat) akan terasa kering jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan.³¹¹



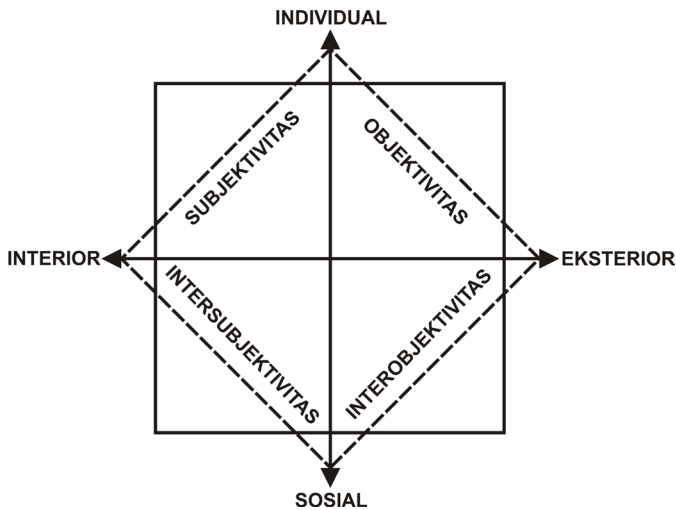
Sebagai pengembangan dari model *diadik* dan *triadik* komplementer (agama/*hadarat an-nass/bayani*, filsafat/*hadarat al-falsafah/'irfani* dan sains/*hadarat al-'ilm/burhani*) tersebut, telah dikembangkan sebuah model **tetradik**. Sebagai 'koreksi'—penulis lebih setuju dengan istilah 'pengembangan' 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 Ken Wilber, dalam bukunya *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (1998),³¹²

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (Boston: Shambala Publications, 1998), hlm. 20-30.

dianggap tidak mencukupi untuk memahami komplementasi fenomena budaya.³¹³ Model *tetradik* Wilber tersebut 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/eksterior diletakkan pada arah vertikal dengan interioritas sebelah kiri dan eksterioritas di sebelah kanan.³¹⁴



³¹³ Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama", hlm. 98.

³¹⁴ 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 di atas berasal dari nalar filosofis *the big three* gagasan Ken Wilber yang membagi tiga (3) zona, yaitu zona “I” (subjektifitas), “We” (intersubjektifitas) dan “It(s)” (zona objektifitas dan interobjektifitas). Khusus zona “It(s)” tersebut, Wilber kemudian membaginya menjadi dua zona, yaitu ‘It’ (zona objektifitas) dan zona ‘Its’ (interobjektifitas).³¹⁵ Model tetradik dari Wilber tersebut dapat diparalelkan dengan trilogi *hadarat* yaitu: *hadarat an-nass* (zona ‘I’: subjektifitas), *hadarat al-falsafah* (zona ‘We’: intersubjektifitas) dan *hadarat al-‘ilm* (zona ‘It[s]’: objektifitas dan interobjektifitas).

Kuadran *kiri atas* berkaitan dengan **subjektifitas**, yang menjadi topik bagi **psikologi** Barat dan **mistisisme** Timur dan kuadran *kanan atas* berkaitan dengan **objektifitas** yang menjadi topik bagi **sains dan ilmu-ilmu kealaman**. Sedangkan kuadran *kiri bawah* berkaitan dengan **intersubjektifitas** yang menjadi topik bahasan **humaniora dan kebudayaan**. Sementara itu, kuadran *kanan bawah* menyangkut **interobjektifitas** yang mempelajari gabungan objek-objek yang disebut Ken Wilber sebagai **masyarakat**. Dengan demikian, ada empat kuadran keilmuan, yaitu **ilmu-ilmu kealaman atau sains (kanan atas)**, **ilmu-ilmu keagamaan (kiri atas)**, **ilmu-ilmu kebudayaan atau filsafat (kiri bawah)** dan **ilmu-ilmu keteknikan atau teknologi (kanan bawah)**.

Berdasarkan gambar tetradik kuadran di atas, Fakultas-fakultas Agama di PTKI (Fakultas Ushuluddin, Syari’ah, Tarbiyah, Adab dan Dakwah) bisa diletakkan di kuadran ‘subjektifitas’, Fakultas-fakultas Ilmu Sosial dapat diletakkan di kuadran ‘intersubjektifitas’, Fakultas-fakultas Ilmu Alam di kuadran ‘objektifitas’ dan Fakultas Teknologi di kuadran ‘interobjektifitas’. Wilber jugamembagi dimensi integrasi menjadi dua, yaitu dimensi *interior* (dalam) dan dimensi *exterior* (luar).³¹⁶ Dimensi *interior*

³¹⁵ Wilber, *The Marriage of Sense and Soul*, hlm. 53-54.

³¹⁶ *Ibid.*, hlm. 54-55.

dibagi menjadi dua zona, zona *subjective* dan *intersubjective*. Sedangkan dimensi *exterior* dibagi menjadi dua zona, yaitu *objective* dan *interobjective*. Dalam bahasa Kim Knott, 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*.³¹⁷

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*.³¹⁸ Wilber sendiri menyebut gejala ini dengan istilah ***left collapsed to right***.³¹⁹ Ada beberapa kalimat yang dikemukakan para pakar terkait dengan gejala reduksionistik ini, yaitu: 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***) or ***flatland***.

Berdasarkan model kuadran tetradik ala Wilber di atas, menurut penulis, kita bisa 'memekarkan' model triadik dalam integrasi-interkoneksi ke arah tetradik integrasi-interkoneksi. Caranya, trilogi *hadarat* dapat disintesis dengan trilogi epistemologi Jabiri. Berdasarkan model sintesis tersebut, pilar *hadarat an-nass* identik dengan *bayani*, pilar *hadarat al-'ilm* identik dengan *burhani 'baru'*, sedangkan pilar *hadarat al-falsafah* dan *'irfani* dapat berdiri sendiri-sendiri. Sehingga kini terbentuklah empat model epistemologi tetradik-sirkularistik, yaitu: *hadarat an-nass (bayani)* sebagai zona A, *hadarat al-falsafah*

³¹⁷ 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.

³¹⁸ Wilber, *The Marriage of Sense and Soul*, hlm. 54.

³¹⁹ Ken Wilber, *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad* (London: Shambala, 1998), hlm. 10.

sebagai zona B, *hadarat al-'ilm (burhani baru: Pendekatan Sistem Jasser Auda dan Ijtihad Progressif Abdullah Saeed)* sebagai zona C dan *'irfani baru (spiritualitas sains: global citizenship Fethulleh Gulen)* sebagai zona 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' gagasan Musa Asy'arie di zona ini (B [rasional] + D [transendental]).

Menurut Musa Asy'arie,³²⁰ konsep 'rasional-transendental' dirumuskannya dari "perintah membaca atas nama Tuhan yang menciptakan". Dalam rasional transendental, maka dimensi rasionalnya dicapai melalui **pikir**, atau *ijtihad* yaitu kesungguhan **berpikir yang radikal**, dan dimensi transendentalnya dicapai melalui **zikir**, atau *ittihad* 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 dijalaninya secara konsisten, yang menjadi metode filsafatnya. Metode rasional transendental gagasan Musa tersebut kemudian dikembangkan oleh 'muridnya', yaitu Andy Darmawan, ke wilayah dakwah Islam, dalam artikel Andy yang berjudul *Diskursus Metode Rasional Transendental dalam Tradisi Keilmuan Keislaman*.³²¹ Andy juga kembali menulis artikel tentang rasional transendental yang berjudul *Strategi Dakwah Islam dalam Pendekatan Rasional Transendental*. Menurut Andy,³²² karakteristik dakwah Islam dalam pendekatan

³²⁰ Asy'arie, *Filsafat Islam*, hlm. ix. Zaprul Khan, *Paradigma Berpikir Kritis Musa Asy'arie: Teologi Integralistik dan Berpikir Multidimensional (Buku Pertama); Paradigma Berpikir Profetik Musa Asy'arie: Rekonstruksi Metodologi Berpikir Profetik dan Filsafat Eksistensial Teo-Antroposentrisme (Buku Kedua); Paradigma Filsafat Ekonomi Islam Musa Asy'arie: Pemberdayaan Ekonomi yang Membebaskan (Buku Ketiga)* (Yogyakarta: LESFI, 2020).

³²¹ Makalah ini disampaikan oleh Andy pada Komunitas Institut Studi Agama dan Filsafat (INSAF), Yogyakarta, pada hari Sabtu, 8 September 2001.

³²² Andy Darmawan, "Strategi Dakwah Islam dalam Pendekatan Rasional Transendental", *al-Jami'ah*, Vol. 40, No. 1, January-June 2002, hlm. 171.

rasional transendental itu terlatak pada cara kerja rasio dalam menangkap realitas di lapangan secara empirik untuk kemudian dianalisis melalui perpaduan integrasi antara pikir (*tafakkaru fi khalqillah*) dan zikir (*zikrullah*) untuk menjawab problematika umat berdasarkan Firman Allah dan teladan Nabi Muhammad SAW yang mensejarah.

Konsep 'Rasional Transendental' tersebut kemudian berkembang lagi menjadi konsep 'Tuhan Empirik' (Rasional [Empirik] Transendental [Tuhan]), yang juga telah dikembangkan oleh 'murid' lain dari Musa Asy'arie, yaitu Taufiq Pasiak, ke wilayah ilmu kesehatan dan kedokteran, dalam bukunya yang berjudul *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie Dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran*.³²³ Di sisi lain, untuk 'memekarkan' trilogi *hadarat*, menurut penulis, sebaiknya ditambah satu kluster lagi, yaitu *hadarat at-tashawwuf* (spiritualitas sains).

<p>Hadarat an-Nass (Bayani) A</p>	<p>Hadarat al-Falsafah B 'Rasional-Transendental'</p>
<p>Hadarat al-'Ilm (Burhani "Baru") C</p>	<p>Hadarat at-Tashawwuf 'Irfani "Baru" D</p>

Dalam tradisi filsafat Islam, adalah Mulla Sadra (1571-1640)³²⁴ yang telah menawarkan model triadik empat perjalanan

³²³ Taufiq Pasiak, *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie Dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran* (Yogyakarta: C-NET, 2012).

³²⁴ Dengan menggabungkan antara Filsafat, Tasawuf dan Teologi, Mulla Sadra telah berhasil mensintesakan Filsafat Peripatetik (*Masysyai*) Ibn Sina, Tasawuf *Hikmah al-Isyraqiyyah* (Illuminasionis) Suhrawardi al-Maqtul dan Teologi Islam, menjadi "Filsafat Transendental" atau *Hikmah al-Muta'aliyah*. Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 1.

spiritual dalam karyanya *al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah (Empat Perjalanan Intelektual)*. Mulla Sadra mengatakan (terjemahan):³²⁵

Ketahuilah bahwa para pesuluk (*sullak*) di antara para '*urafa'* dan para wali menempuh empat perjalanan. Perjalanan pertama adalah perjalanan makhluk kepada Kebenaran (*safar min al-khalq ila al-Haqq*); Perjalanan kedua adalah perjalanan bersama Kebenaran di dalam Kebenaran (*safar bi al-Haqq fi al-Haqq*); Perjalanan ketiga adalah kebalikan dari perjalanan pertama, sebab perjalanan ini dari Kebenaran menuju makhluk (*safar min al-Haqq ila al-khalq*); Perjalanan keempat adalah kebalikan dari perjalanan kedua, karena perjalanan ini adalah perjalanan bersama Kebenaran di dalam makhluk (*safar bi al-Haqq fi al-khalq*).

Berdasarkan pola tetradik di atas, penulis dapat membandingkan antara pola integralisme yang ditawarkan oleh Ken Wilber dan pola *al-Hikmah al-Muta'aliyah* yang telah ditawarkan oleh Mulla Sadra. Tahap pertama dalam *al-Asfar al-Arba'ah*, yaitu *safar min al-khalq ila al-haqq* dapat dibaca sebagai tahap "objectivism"; tahap *safar bi al-haqq fi al-haqq* dapat dibaca sebagai tahap "inter-objectivism"; tahap *safar min al-haqq ila al-khalq bi al-haqq* dapat dibaca sebagai tahap "subjectivism"; dan tahap *safar min al-khalq ila al-khalq bi al-haqq* dapat dibaca sebagai tahap "inter-subjectivism".

Tawaran lain model tetradik dari Sadra, sebagaimana dikutip oleh Amin, adalah menghubungkan antara tradisi *Kalamiyah*, *Hikmah al-Masysya'iyah*, *Hikmah al-Isyraqiyyah* dan *Hikmah al-Wujudiyah*. Adalah al-Farabi, yang dijuluki sebagai *ustaz ats-tsani*, setelah Aristotle, yang mengenalkan budaya dan metode berpikir filosofis dalam dunia Arab Islam saat itu (*al-Masysya'iyah*). Corak berpikir mutakallimun dan fuqaha juga berkembang luas (*al-Kalamiyah*). Dalam perjumpaannya dengan budaya Persi, muncul tokoh-tokoh seperti Suhrawardi

³²⁵ Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1981), I: 13.

al-Maqtul, yang memperkenalkan corak berpikir iluminatif (*al-Isyraqiyyah*). Belum lagi tokoh-tokoh sufi seperti Ibn 'Arabi, Rumi, Mulla Sadra, pada abad ke-16 dan ke-17, dengan tradisi filsafat Islam *al-Hikmah al-Muta'aliyah (al-Wujudiyah)*.³²⁶

Perspektif tafsir Al-Qur'an juga mengenal adanya empat (tetradik) siklus jejaring tafsir sufistik dengan istilah ***qanun at-tarbi' li at-ta'wil ash-shufi***, yang mencakup aspek *zahir (subjective)*, *batin (objective)*, *had (intersubjective)* dan *mathla' (interobjective)*.³²⁷ Yang menarik bahwa empat level siklus jejaring tafsir sufistik ini ternyata mempunyai korelasi dengan kitab Bible abad pertengahan, yaitu: *historia (zahir)*; *alegoria (batin)*; *tropologia (had)* dan *anagoge (mathla')*. Dalam tradisi penafsiran Kristiani (Injil) juga dikenal tentang *littera gesta docet; quid credas alegoria; moralis quid agas* dan *quo tendas anagogia*. Sementara dalam tradisi penafsiran Judaisme (Taurat) dikenal juga adanya istilah: *peshat (literal meaning)*; *remez (methaphorical interpretation)*; *derash (homiletical interpretation)* dan *sod (esoteric intepretation)*.³²⁸

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.³²⁹ Dalam

³²⁶ 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.

³²⁷ M. Anwar Syarifuddin, "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan al-Qur'an", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2, Desember 2004, hlm. 14.

³²⁸ Faiq Ihsan Anshori, "Hermeneutika Sufistik Isy'ari", *Jurnal 'Ulum al-Qur'an*, No. 01, XX, 2012, hlm. 64.

³²⁹ Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels*

dua bukunya selanjutnya, yaitu *The Turning Point*³³⁰ 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*.³³¹ Akhirnya, dalam buku terakhirnya yang berjudul *The Hidden Connections*, Capra menawarkan empat sistem unsur (tetradik), yaitu: ***form***, ***matter***, ***process*** dan ***meaning***.³³²

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*.³³³ Dalam bahasa tradisi filsafat Aristotelian, hal ini sesuai dengan hierarki penyebab-penyebab *material*, *efisien*, *formal* dan *final*.³³⁴ Capra menggambar model tetradiknya (tetrahedron) seperti berikut.³³⁵

Between Modern Physics and Eastern Mysticism (London: Flamingo, 1975), hlm. 11.

³³⁰ Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture* (London: Flamingo, 1982), hlm. 56.

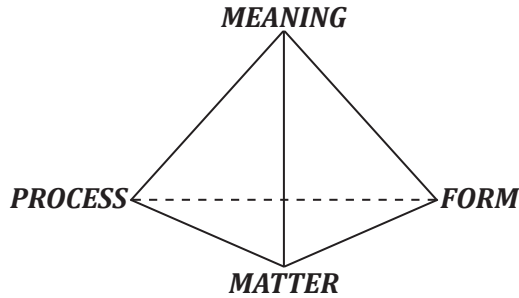
³³¹ Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter* (London: Flamingo, 1996), hlm. 30.

³³² Fritjof Capra, *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living* (London: Flamingo, 2002), hlm. 12.

³³³ Mahzar, "Islam dan Transformasi Sosial-Budaya", hlm. 54.

³³⁴ 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.

³³⁵ Capra, *The Hidden Connection*, hlm. 87. Pada gambar diagram tersebut, Capra menunjukkan saling berhubungannya perspektif-perspektif tersebut dengan menggambarkan mereka sebagai sudut-sudut suatu bangunan geometris. Ketiga perspektif pertama membentuk segitiga, sebagaimana kita lihat sebelumnya, perspektif **makna** digambarkan berada



Menurut Mahzar, Capra tidak sampai pada *Causa Prima* atau **Sebab Pertama**, yaitu Tuhan dalam pemikirannya yang mutakhir itu. Dalam perumusan **Integralisme Islam**-nya,³³⁶ 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.

Dari Tetradik ke Pentadik			
Model	Tetradik		Pentadik
Tokoh	Aristoteles	Fritjof Capra	Armahedi Mahzar
1 (Subjective)	Formal	Form	Informasi (<i>Aql</i>)
2 (Objective)	Material	Matter	Materi (<i>Jasad</i>)

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.

³³⁶ Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Salman, 1983).

Dari Tetradik ke Pentadik			
Model	Tetradik		Pentadik
Tokoh	Aristoteles	Fritjof Capra	Armahedi Mahzar
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>Ruh</i>)

Jika pola tetradik Aristoteles dan Fritjof Capra (Capra menyebutnya dengan istilah **tetrahedron**) serta pola pentadik Mahzar tersebut digunakan untuk membaca pendekatan integrasi-interkoneksi, maka *hadarat an-nass* dapat dimasukkan ke dalam kategori *form*-nya, *hadarat al-falsafah* dalam kategori *process* dan *hadarat al-'ilm* dalam kategori *matter* dan *meaning*. Adapun kategori *sumber*-nya adalah pro(f)etik.

Sumber: Pro(f)etik			
<i>Hadarat an-Nass</i>	<i>Hadarat al-Falsafah</i>	<i>Hadarat 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>
INTERPRETATION	SEMIPERMEABLE	EXPERIENCE	
SUBJECTIVE	INTERSUBJECTIVE	OBJECTIVE	

Sebagaimana diungkapkan oleh Lincoln dan Guba, paradigma filsafat ilmu di Barat mengalami beberapa tahapan, yaitu: era prapositivisme; era positivisme dan era pascapositivisme. Sementara itu Noeng Muhadjir³³⁷ menjelaskannya menjadi empat tahap, yaitu: **positivisme, rasionalisme, fenomenologi**

³³⁷ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional*

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 (*'aqI*)**, **kebenaran empirik etik (*nafs*)** dan **kebenaran empirik transendental (*qalb*)**.

Adapun Khaled Abou al-Fadl, sebagaimana yang dikutip oleh M Amin Abdullah,³³⁸ 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 (*values*)**, **metode (*method*)** dan **berbasis akal (*rationality*)**.³³⁹ Dimensi 'iman', dapat disejajarkan dengan **ilmu-ilmu keagamaan Islam (*'ulumuddin*) seperti Fakultas Ushuluddin, Syari'ah, Adab, Tarbiyah dan Dakwah**); dimensi 'nilai' dapat diparalelkan dengan **studi Islam kontemporer (*social sciences, natural sciences and humanities*) seperti Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Fakultas Syari'ah dan Hukum, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, Fakultas Dakwah dan Komunikasi**); dimensi 'metode' dapat diparalelkan dengan **studi agama empiris (Ilmu Perbandingan Agama dan Studi Agama)**; dan dimensi 'akal' dapat diparalelkan dengan **studi filsafat ilmu (mendirikan semacam "Driyakara Islam")**.

Penulis menawarkan model Tetradik **S-Ma-R-T (Sains, Manusia, Ruh-Tuhan)**. Bagaimana menerapkan model relasi **S-Ma-R-T** sebagai **cara pandang baru untuk semua jenis pengetahuan**? Hubungan keempatnya seperti pola kuadran: kiri atas adalah wilayah sains, kiri bawah adalah manusia, kanan

Komparatif (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), hlm. 22-30.

³³⁸ Abdullah, *Pendekatan Hermeneutik*, hlm. xiii.

³³⁹ Khaled Abou Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: One World Publications, 2001), hlm. 63, 64, 133, dan 172.

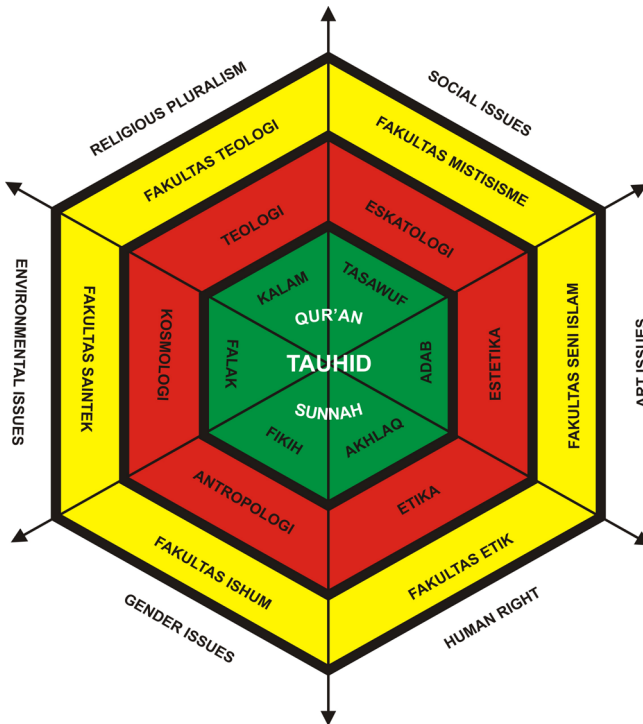
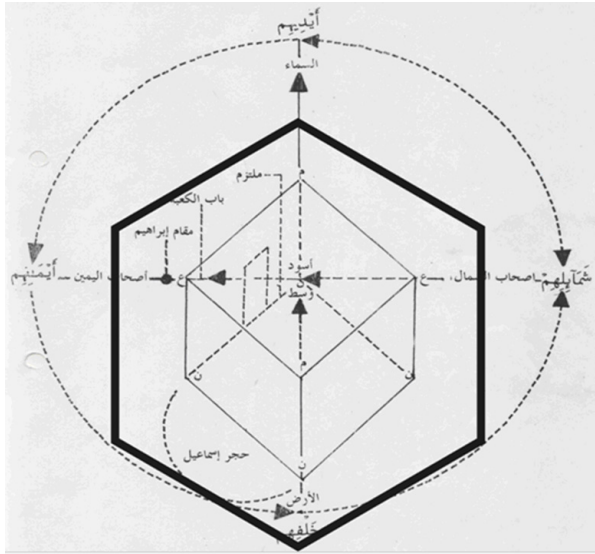
bawah adalah ruhani dan kanan atas adalah “Tuhan“: **(Kuadran) Sains.** Manusia sangat mengagumi kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, termasuk ilmu pengetahuan di bidang pendidikan, kesehatan, pendidikan kesehatan, psikologi, kedokteran, psikiatri, dan ilmu pengetahuan yang lainnya. Padahal, sains itu berasal dari pemikiran manusia (*human thought*), ia bukanlah ciptaan Tuhan (*God creation*). **(Kuadran) Manusia.** Pertanyaannya kemudian, mampukah ilmu pengetahuan, misalnya psikologi, menyelesaikan manusia? Padahal, manusia itu ciptaan Tuhan. Sebagai contoh, seorang psikolog, dapatkah ia menjelaskan tentang kenapa manusia itu mudah tersinggung, mudah marah, iri, dengki, hasut, fitnah, tamak, loba, dan sombong. Manusia menjadi perampok, pembunuh, pemerkosa, dan sebagainya. Tidak saja seorang psikolog, ilmu pengetahuan lainnya juga telah jauh ikut campur dalam memberikan nasihat-nasihat kepada manusia sebagai ciptaan Tuhan, agar mereka tidak berbuat seperti itu. **(Kuadran) Ruhani.** Manusia, apalagi produknya pastilah tidak sempurna. Oleh karena itu, ditiupkanlah ruhani untuk menyempurnakan kejadian manusia, seperti telah dijelaskan dalam Q.S.32 ayat 9. Dengan ditiupkannya ruhani tersebut, maka nyatalah bahwa apapun produk manusia itu, yang disebut sains (*human thought*), dalam pandangan Tuhan itu tidaklah sempurna, kalau tidak ditiupkan ruh. Jadi, ruh itu ada pada setiap manusia, yang tidak membedakan bangsa dan bahasanya, bahkan juga tidak membedakan agama, suku, etnis dan warna kulitnya. Adakah ruh itu dianugerahkan pada kita semua? Dialah yang mendengarkan pada saya, dialah yang melihat pada saya, dialah yang berbicara pada saya, dan itu tidak pernah salah. Jadi, seharusnya seluruh manusia menyadari bahwa mereka sangat butuh adanya ruhani, baik untuk berfikir, melihat, mendengar, berkata, dan menggerakkan anggota tubuh. Tanpa ruhani, tidak ada artinya. Jadi, apapun yang menjadi proses berfikir manusia itu sendiri tidak akan ada, bila tidak ada ruhani. Karena ruh itu berasal dari **Tuhan**, maka hanya

Tuhanlah yang berhak mengurus ruh. Bagaimana caranya? Ruh itu diperintahkan, khususnya untuk pemeluk agama Islam. Syarat mendirikan shalat, harus wajib ikut Rasul. Inilah wilayah **(Kuadran) Tuhan.**

(S)ains	(T)uhan
(Ma)nusia	(R)uhani
Nilai/Qalb/Final Energi/Nafs/Efisien Materi/Jasad/Material Informasi/'Aql/Formal	Sumber/Ruh

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis dapat menyimpulkan sementara bahwa ada 'empat lapis' rancang bangun keilmuan di PTKI, dengan menerapkan model 'Tetradik-Integrasi-Interkoneksi'. Lapis pertama adalah model **monadik 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 mengoneksikan dimensi teosentrik dan antroposentriknya, dihubungkanlah dialog 'ketegangan' lapis keduanya, yaitu hubungan **diadik** antara **Normativitas (Teosentrik)** dan **Historisitas (Antroposentrik)**. Untuk membuat 'garis tembus' (garis *semipermeable*) ketegangan keduanya, dibuatlah lapis ketiganya, yaitu hubungan **triadik** sirkular **Triple Hadarat**, 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 keempatnya, yaitu koneksitas **tetradik** antara **'Ulumuddin (hadarat an-nass), Studi Agama 'Empiris' (hadarat al-'ilm), Studi 'Kontemporer'**

dan **Filsafat 'Ilmu' (hadarat al-falsafah)**. Ini yang penulis sebut dengan istilah **Kakbah Ilmu**.



“When we consider what **religion** is for mankind and what **science** is, it is no exaggeration to say that the future course of history depends upon the decision of this generation as to the relations between them“ (Whitehead)³⁴⁰

Awalnya, hubungan antara *science* dan *religion* hanya mengambil dua bentuk, yaitu konflik dan integrasi. Akan tetapi, sejalan dengan perkembangan sains, dan adanya upaya untuk menghindari konflik, banyak pihak yang telah berusaha mencari model hubungan yang dianggap paling sesuai. Gerakan membangun hubungan harmonis antara **sains** dan **agama**, dengan penghubung **filsafat**,³⁴¹ telah berkembang pesat sejak tahun 1990-an. Beberapa buku penting yang memberikan gambaran pergulatan para ilmuwan untuk mencari model hubungan agama dan sains yang ideal ramai di pasaran, seperti Ian G. Barbour: *Religion in Age of Science* (1990); Nancy Murphy: *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990); Philip Hafner: *The Human Factor* (1993); Arthur Peacocke: *Theology for a Scientific Age* (1993); John F. Haught: *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (1995), Willem B. Dress: *Religion, Science, and Naturalism* (1996), Fritjof Capra dan Ken Wilber.³⁴²

³⁴⁰ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), hlm. 180.

³⁴¹ Telah banyak model yang diajukan orang untuk menggagas reintegrasi antara *religion* dan *science*. Armahedi Mahzar telah menawarkan sebuah bentuk integrasi ilmu yang disebut dengan **Integralisme Islam**. Model-model itu dapat diklasifikasikan dengan menghitung jumlah konsep dasar yang menjadi komponen utama model itu. Jika hanya satu, model itu disebut model monadik (*religion* saja atau *science* saja). Jika ada dua, tiga, dan selanjutnya, model-model itu masing-masingnya bisa disebut sebagai model diadik (*religion and science*), triadik (*religion, philosophy, and science*), dan sebagainya. Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 148-153; Armahedi Mahzar, "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 23.

³⁴² Moh. Iqbal Ahnaf, "Pergulatan Mencari Model Hubungan Agama dan Sains: Menimbang Tipologi Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem

Misalnya, Ken Wilber telah menawarkan model *Integral Theory* atau *Integral Approach*, yang direalisasikan dengan konsep AQAL (*All-Quadrant, All-Level*).³⁴³ Wilber kemudian membuat kesejajaran hubungan triadik antara **religion, philosophy and science** tersebut dengan *spirit (religion)*, *mind (philosophy)* dan *body (science)* dalam diri manusia. Baca juga karya Wilber yang lain terkait hal ini yang berjudul *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (1998).³⁴⁴ Untuk membuka sekat-sekat “pembatas” antara *religion* dan *science* tersebut, maka dibutuhkan semacam “ventilasi”.³⁴⁵

“Ventilasi” penghubung antara agama dan sains tersebut dalam bentuk simbolisasi “spider web” (*networking* kelimuan atau *tadakhul al-ma’arif*)³⁴⁶ kemudian digambarkan dalam bentuk garis putus-putus (pori-pori basah). Meminjam istilah **Imre Lakatos, bagian inti atau tengahnya (Qur’an dan Sunnah) disebut hard core. Adapun bagian luarnya adalah sebagai protective belt.**

Jadi, kluster **pertama** dalam metafora “spider web” yang berisi Qur’an dan Sunnah—Dua Pusaka Abadi Umat Islam—(bedakan dengan istilah Kitab Al-Qur’an dan Kitab Al-Hadis)

B. Dress”, dalam *Jurnal Relief* Vol 1, No. 1 Edisi Januari (Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2003), hlm. 36. Bagian ini dikutip dari Saleh Daulay, *Merajut Harmonisasi Filsafat, Sains, dan Agama: Menimbang Posisi Fritjof Capra di Tengah Antagonisme Hubungan Sains dan Agama*, 25 Mei 2012.

³⁴³ Philip Clayton (ed.), *Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion: A Post-Metaphysical Approach* (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 541-542.

³⁴⁴ Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998), hlm. 1-19.

³⁴⁵ Materi Matakuliah “Agama, Sains, dan Budaya” M. Amin Abdullah pada tanggal 3 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

³⁴⁶ 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), hlm. 18.

adalah pilar *religion*, yang disebut dalam integrasi-interkoneksi keilmuan sebagai *hadarat an-nas*. Bagian ini oleh Lakatos disebut *hard core*, oleh Rahman disebut *normative Islam* dan oleh Popper disebut *context of justification*.³⁴⁷ Kluster **kedua** (*methods and approaches*) adalah “jembatan penghubung” dari *religion* menjadi *Islamic religious sciences*. Kluster ini dapat disebut sebagai pilar *philosophy (hadarat al-falsafah)*. Adapun kluster **ketiga**, **keempat** dan **kelima** adalah *sciences atau hadarat al’ilm (Islamic religious knowledge, Islamic thought and Islamic studies)*. Dalam bahasa Lakatos, bagian itu disebut dengan istilah *protective belt*, oleh Rahman dengan istilah *historical Islam*, oleh Popper dengan istilah *context of discovery*, dan oleh Kuhn dengan istilah *revolutionary science*.³⁴⁸ Perhatikan kategorisasi-kategorisasi perbedaan antara *religion, philosophy and science* berikut ini.³⁴⁹

<i>First Discourse</i>		
<i>Inductive</i>	<i>Creative Imagination (Imajinasi Kreatif) Imajinasi Sosiologis, Imajinasi Antropologis, dan sebagainya</i>	<i>Deductive</i>
<i>SCIENCE</i> ←	<i>PHILOSOPHY</i> ← →	<i>RELIGION</i>
Rasional Objektif	<i>Critical Intersubjektif (Community of Researches)</i>	Ritual Subjektif
<i>Immanensi (Tasybih)</i>	<i>Shifting Paradigm</i>	<i>Transendensi (Tanzih)</i>

³⁴⁷ M. Amin Abdullah, “Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science”, *al-Jami’ah* No. 61 Tahun 1998, hlm. 12.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ 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. 213.

<i>Scientist</i>	<i>Method and Approaches</i>	<i>Theologian (Kalam)</i>
<i>Bahsi</i>	<i>In Between Anomaly</i>	<i>Taqldi</i>
<i>Inquiry</i>		<i>Believer</i>
<i>Observer</i>	<i>Observer as Participant Participant as Observer MAJALIS</i>	<i>Participant</i>
<i>Critical Interpretation</i>		<i>Commitment</i>
<i>At-Tafasir ad-Diniyyah</i>		<i>Ad-Din</i>
<i>Second Discourse (Ilmu-ilmu Empiris)</i>		

Yang mencirikan secara tegas integrasi-interkoneksi dengan model integrasi ilmu di PTKI yang lain adalah pada kata “interkoneksi”-nya. “Interkoneksi”, dalam konsep integrasi-**interkoneksi**, dalam perspektif filsafat ilmu, harus dibaca dalam konsep *intersubjective testability*-nya Ian G. Barbour (1923)³⁵⁰ dan *semipermeable*-nya Holmes Rolston III (1932).³⁵¹ Karya Barbour yang berjudul *Issues in Science and Religion*³⁵² dan karya Rolston yang berjudul *Science and Religion: Critical Survey*³⁵³ tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh

³⁵⁰ Ian G. Barbour lahir pada tanggal 5 Oktober 1923, di Beijing, Cina, adalah seorang profesor fisika Amerika 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.

³⁵¹ Holmes Rolston III lahir pada tanggal 19 November 1932, adalah seorang filsuf di Universitas Distinguished, juga sebagai Profesor Filsafat di Colorado State University. Dia terkenal dengan kontribusinya dalam *environmental ethics and the relationship between science and religion*.

³⁵² Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966). Buku ini telah diterjemahkan oleh Damayanti dan Ridwan berjudul *Isu Dalam Sains dan Agama* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006).

³⁵³ Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, t.t.). Buku ini telah diterjemahkan berjudul *Ilmu dan Agama: Sebuah Survey Kritis* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006).

UIN Sunan Kalijaga. Awalnya, tujuan diterjemahkannya kedua buku tersebut adalah untuk memberikan wawasan baru bagi para civitas akademika UIN Sunan Kalijaga, untuk mengetahui perkembangan terbaru di seputar isu-isu hubungan antara *religion* dan *science*. Jadi, “interkoneksi” dalam integrasi-interkoneksi ilmu harus dibaca melalui pandangan Barbour (keterujian intersubjektif) dan Rolston (semipermeabilitas).

Menurut Ian Barbour, seorang **fisikawan-cum-agamawan** atau *scientist-cum-theologian*, dalam bukunya *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners (Juru Bicara Tuhan antara Sains dan Agama)*, telah menjelaskan empat bentuk hubungan antara agama dan sains, yaitu: konflik (*conflict*),³⁵⁴

³⁵⁴ Pandangan konflik ini mengemuka pada abad ke-19, dengan tokoh-tokohnya seperti: Richard Dawkins, Francis Crick, Steven Pinker, serta Stephen Hawking. Pandangan ini menempatkan sains dan agama dalam dua ekstrim yang saling bertentangan. Bahwa sains dan agama memberikan pernyataan yang berlawanan sehingga orang harus memilih salah satu di antara keduanya. Masing-masing menghimpun penganut dengan mengambil posisi-posisi yang bersebrangan. Sains menegaskan eksistensi agama, begitu juga sebaliknya. Keduanya hanya mengakui keabsahan eksistensi masing-masing. Pertentangan antara kaum agamawan dan ilmuwan di Eropa ini disebabkan oleh sikap radikal kaum agamawan Kristen yang hanya mengakui kebenaran dan kesucian Kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, sehingga siapa saja yang mengingkarinya dianggap kafir dan berhak mendapatkan hukuman. Di lain pihak, para ilmuwan mengadakan penyelidikan-penyelidikan ilmiah yang hasilnya bertentangan dengan kepercayaan yang dianut oleh pihak gereja (kaum agamawan). Akibatnya, tidak sedikit ilmuwan yang menjadi korban dari hasil penemuan oleh penindasan dan kekejaman dari pihak gereja. M. Quraish Sihab, *Kemukjizatan al-Qur'an* (Jakarta: Lentera, 1994), hlm. 53.

Contoh kasus dalam hubungan konflik ini adalah hukuman yang diberikan oleh gereja Katolik terhadap Galileo Galilei atas aspek pemikirannya yang dianggap menentang gereja. Demikian pula penolakan gereja Katolik terhadap teori evolusi Darwin pada abad ke-19. Armahedi Mahzar berpendapat tentang hal ini, bahwa penolakan fundamentalisme religius secara dogmatis ini mempunyai perlawanan yang sama dogmatisnya di beberapa kalangan ilmuwan yang menganut kebenaran mutlak objektivisme sains. Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 212. Identifikasinya adalah bahwa yang riil yaitu dapat diukur dan dirumuskan dengan hubungan matematis. Mereka juga berasumsi bahwa metode ilmiah merupakan satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat dipercaya dan dipahami. Pada akhirnya, penganut paham ini cenderung memaksakan

perpisahan (*independence*),³⁵⁵ dialog-perbincangan

otoritas sains ke bidang-bidang di luar sains. Sedangkan agama, bagi kalangan saintis barat dianggap subjektif, tertutup dan sangat sulit berubah. Keyakinan terhadap agama juga tidak dapat diterima karena bukanlah data publik yang dapat diuji dengan percobaan dan kriteria sebagaimana halnya sains. Agama tidak lebih dari cerita-cerita mitologi dan legenda sehingga ada kaitannya sama sekali dengan sains.

Barbour menanggapi hal ini dengan argumen bahwa mereka keliru apabila melanggengkan dilema tentang keharusan memilih antara sains dan agama. Kepercayaan agama menawarkan kerangka makna yang lebih luas dalam kehidupan. Sedangkan sains tidak dapat mengungkap rentang yang luas dari pengalaman manusia atau mengartikulasikan kemungkinan-kemungkinan bagi transformasi hidup manusia sebagaimana yang dipersaksikan oleh agama. Barbour, *When Science*, hlm. 224. Jelaslah bahwa pertentangan yang terjadi di dunia Barat sejak abad lalu sesungguhnya disebabkan oleh cara pandang yang keliru terhadap hakikat sains dan agama. Adalah tugas manusia untuk merubah argumentasi mereka, selama ilmu pengetahuan dan teknologi yang mereka kembangkan itu bertentangan dengan agama. Sains dan agama mempengaruhi manusia dengan kemuliaan Sang Pencipta dan mempengaruhi perhatian manusia secara langsung pada kemegahan alam fisik ciptaan-Nya. Keduanya tidak saling bertolak belakang, karena keduanya merupakan ungkapan kebenaran.

³⁵⁵ Tidak semua saintis memilih sikap konflik dalam menghadapi sains dan agama. Ada sebagian yang menganut independensi, dengan memisahkan sains dan agama dalam dua wilayah yang berbeda. Masing-masing mengakui keabsahan eksistensi atas yang lain antara sains dan agama. Baik agama maupun sains dianggap mempunyai kebenaran sendiri-sendiri yang terpisah satu sama lain, sehingga bisa hidup berdampingan dengan damai. Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*, 212. Pemisahan wilayah ini dapat berdasarkan masalah yang dikaji, domain yang dirujuk, dan metode yang digunakan. Mereka berpandangan bahwa sains berhubungan dengan fakta, dan agama mencakup nilai-nilai. Dua domain yang terpisah ini kemudian ditinjau dengan perbedaan bahasa dan fungsi masing-masing.

Analisis bahasa menekankan bahwa bahasa ilmiah berfungsi untuk melakukan prediksi dan kontrol. Sains hanya mengeksplorasi masalah terbatas pada fenomena alam, tidak untuk melaksanakan fungsi selain itu. Sedangkan bahasa agama berfungsi memberikan seperangkat pedoman, menawarkan jalan hidup dan mengarahkan pengalaman religius personal dengan praktek ritual dan tradisi keagamaan. Bagi kaum agamawan yang menganut pandangan independensi ini, menganggap bahwa Tuhanlah yang merupakan sumber-sumber nilai, baik alam nyata maupun gaib. Hanya agama yang dapat mengetahuinya melalui keimanan. Sedangkan sains hanya berhubungan dengan alam nyata saja. Walaupun interpretasi ini sedikit berbeda dengan kaum ilmuwan, akan tetapi pandangan independensi ini tetap menjamin kedamaian antara sains dan agama.

*(dialogue)*³⁵⁶ dan integrasi-perpaduan

Contoh-contoh saintis yang menganut pandangan ini di antaranya adalah seorang Biolog Stephen Joy Gould, Karl Bath, dan Langdon Gilkey. Karl Bath menyatakan beberapa hal tentang pandangan independensi ini, yang dikutip oleh Ian G. Barbour (2002:66). Menurutny: Tuhan adalah transendensi yang berbeda dari yang lain dan tidak dapat diketahui kecuali melalui penyingkapan diri. Keyakinan agama sepenuhnya bergantung pada kehendak Tuhan, bukan atas penemuan manusia sebagaimana halnya sains. Saintis bebas menjalankan aktivitas mereka tanpa keterlibatan unsur teologi., demikian pula sebaliknya, karena metode dan pokok persoalan keduanya berbeda. Sains dibangun atas pengamatan dan penalaran manusia sedangkan teologi berdasarkan wahyu Ilahi.

Barbour mencermati bahwa pandangan ini sama-sama mempertahankan karakter unik dari sains dan agama. Namun demikian, manusia tidak boleh merasa puas dengan pandangan bahwa sains dan agama sebagai dua domain yang tidak koheren. Bila manusia menghayati kehidupan sebagai satu kesatuan yang utuh dari berbagai aspeknya yang berbeda, dan meskipun dari aspek-aspek itu terbentuk berbagai disiplin yang berbeda pula, tentunya manusia harus berusaha menginterpretasikan ragam hal itu dalam pandangan yang lebih dialektis dan komplementer.

³⁵⁶ Pandangan ini menawarkan hubungan antara sains dan agama dengan interaksi yang lebih konstruktif daripada pandangan konflik dan independensi. Diakui bahwa antara sains dan agama terdapat kesamaan yang bisa didialogkan, bahkan bisa saling mendukung satu sama lain. Dialog yang dilakukan dalam membandingkan sains dan agama adalah menekankan kemiripan dalam prediksi metode dan konsep. Salah satu bentuk dialognya adalah dengan membandingkan metode sains dan agama yang dapat menunjukkan kesamaan dan perbedaan. Barbour memberikan contoh masalah yang didialogkan ini dengan digunakannya model-model konseptual dan analogi-analogi ketika menjelaskan hal-hal yang tidak bisa diamati secara langsung. Dialog juga bisa dilakukan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang ilmu pengetahuan yang mencapai tapal batas. Seperti: mengapa alam semesta ini ada dalam keteraturan yang dapat dimengerti? dan sebagainya. Ilmuwan dan teolog dapat menjadi mitra dialog dalam menjelaskan fenomena tersebut dengan tetap menghormati integritas masing-masing. Barbour. *When Science*, hlm. 32.

Dalam menghubungkan agama dan sains, pandangan ini dapat diwakili oleh pendapat Albert Einstein, yang mengatakan bahwa *"Religion without science is blind: science without religion is lame"*. Tanpa sains, agama menjadi buta, dan tanpa agama, sains menjadi lumpuh. Demikian pula pendapat David Tracy, seorang teolog Katolik yang menyatakan adanya dimensi religius dalam sains bahwa inteligibilitas dunia memerlukan landasan rasional tertinggi yang bersumber dalam teks-teks keagamaan klasik dan struktur pengalaman manusiawi. *Ibid.*, hlm. 76.

Penganut pandangan dialog ini berpendapat bahwa sains dan agama

(*integration*).³⁵⁷ Dalam perspektif integrasi-interkoneksi, keempat hubungan antara agama dan sains tersebut kemudian dibahasakan ulang menjadi tiga jenis model, yaitu: ***single entity (konflik)***, ***isolated entities (independensi)*** dan ***interconnected entities (dialog dan integrasi)***.

Senada dengan Barbour, John F. Haught juga membuat empat tipologi, terkait dengan relasi antara *religion and science*, yaitu: pendekatan *konflik*, pendekatan *kontras*, pendekatan *kontak* dan pendekatan *konfirmasi* (4K).³⁵⁸ Berbeda dengan empat tipologi ini, Steve Bishop³⁵⁹ membuat enam jenis tipologi, yaitu: *science replaces religion*, *religion replaces science*, *science shapes religion*, *religion shapes science*, *science and religion are independent*, and *science and religion in dialogue*. Integrasi-interkoneksi hanya membagi menjadi tiga saja, yaitu³⁶⁰ *single entity*, *isolated entities* dan *interconnected entities*.

Untuk mengurangi benang kusut hubungan antara *religion and science*, terlebih dahulu perlu dijelaskan tentang persamaan dan perbedaan antara keduanya. Atau dengan kata

tidaklah sesubjektif yang dikira. Antara sains dan agama memiliki kesejajaran karakteristik yaitu koherensi, kekomprehensifan dan kemanfaatan. Begitu juga kesejajaran metodologis yang banyak diangkat oleh beberapa penulis termasuk penggunaan kriteria konsistensi dan kongruensi dengan pengalaman. Seperti pendapat filosof Holmes Rolston yang menyatakan bahwa keyakinan dan keagamaan menafsirkan dan menyatakan pengalaman, sebagaimana teori ilmiah menafsirkan dan mengaitkan data percobaan. Barbour, *When Science*, hlm. 80. Beberapa penulis juga melakukan eksplorasi terhadap kesejajaran konseptual antara sains dan agama, disamping kesejajaran metodologis. Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa kesejajaran konseptual maupun metodologis menawarkan kemungkinan interaksi antara sains dan agama secara dialogis dengan tetap mempertahankan integritas masing-masing.

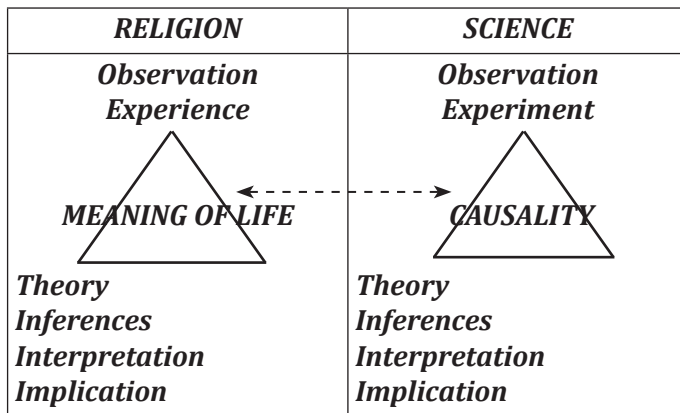
³⁵⁷ Barbour, *When Science Meets Religion*, hlm. 44.

³⁵⁸ John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (New York: Paulist Press, 1995), hlm. 11. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2004).

³⁵⁹ Steve Bishop, "A Typology for Science and Religion", *Evangelical Quarterly* 72:1, 2000, hlm. 37-38.

³⁶⁰ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 34.

lain, sebelum dijelaskan tentang hubungan triadik lebih lanjut antara *religion, philosophy and science*, perlu dijelaskan dahulu tentang *similarities* (yang bisa dipertukarkan) dan *differences* (yang tidak bisa dipertukarkan) antara *religion* dan *science*. Adapun persamaan antara *religion* dan *science* adalah, keduanya sama-sama memiliki dimensi *observation* (penelitian), *theory* (teori) dan *inference* (implikasi praktis). Bedanya, agama mengkaji tentang *meaning of life*, sedangkan sains mengkaji tentang *causality*. Wilber menyebutnya dengan istilah *meaning* (agama) dan *truth* (sains).³⁶¹ Perhatikan gambar di bawah ini.³⁶²



Jadi, *religion* dapat dipandang dari dua sisi, yaitu **agama sebagai subjek ajaran (subjektif)** dan **agama sebagai objek ilmu pengetahuan (objektif)**. Yang dimaksud dengan *religion* di sini adalah *religion* sebagai nilai-nilai filosofis-antropologis; *religion* sebagai *human experience, universal experience, objective out there* dan *not particular*. Sedangkan yang dimaksud dengan *science (the basic essence of science)* di sini adalah yang terkait erat dengan data, fakta, universal, *measurable, verifiable* dan *accountable*.³⁶³

³⁶¹ Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (New York: Random House, 1998), hlm. 1.

³⁶² Rolston, *Science and Religion*, hlm. 2 dan 6; Materi kuliah Filsafat Ilmu dengan M. Amin Abdullah di UII tanggal 12 Mei 2012.

³⁶³ Materi Matakuliah "Filsafat Ilmu" M. Amin Abdullah tanggal 16

Integrasi adalah: di dalam universal ada partikular, dan di dalam partikular ada universal (*integrated in your mind*)—Kerangka Teori—. Inilah yang dimaksud dengan “integrasi-interkoneksi”. Pemikiran keagamaan belum masuk ke wilayah keilmuan. Dalam bahasa filsafat Aristotalian, integrasi berada dalam wilayah *form*, sedangkan interkoneksi dalam wilayah *matter*. Kant menyebutnya dengan hubungan antara *virtue* (integrasi) dan *happiness* (interkoneksi). Dengan kata lain, hubungan *integrated* antara *religion and science* ada dalam wilayah “ide”, sedangkan *interconnected* ada dalam wilayah “praktis”. Berikut ini adalah persamaan dan perbedaan antara agama dan sains.³⁶⁴

	<i>Science</i>	<i>Religion</i>
<i>Similarity</i>	1) Observation, Theory and Inference 2) If-Then Clouse 3) Testing “Creed” in Experience	
<i>Differences</i>	1) Causality (Creative Imagination or Creative Thinker) 2) Experimentally 3) Operationally	1) Meaning of Life (Happiness, Joyful, Guilty) 2) Experientially 3) Existentially

Berdasarkan tabel di atas, beberapa prinsip persamaan antara agama dan sains adalah sebagai berikut: keduanya sama-sama melakukan observasi atau penelitian, menggunakan teori dan mencari implikasi. Keduanya juga sama-sama menggunakan logika “jika...maka...”. Misalnya, sains menyebutnya dengan istilah **hukum sebab akibat**, sedangkan agama menyebutnya dengan istilah *sunnatullah* (misalnya, “**jika** kamu berbuat baik, **maka** kamu akan masuk surga“, dan sebaliknya). Sedangkan perbedaan keduanya, agama berbicara tentang *meaning* atau *makna*, sedangkan sains berbicara kausalitas atau sebab akibat.

Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UII.

³⁶⁴ Materi Matakuliah “Agama, Sains, dan Budaya“ M. Amin Abdullah tanggal 3 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Agama adalah *experience of life* (pengalaman hidup) dalam *society*, sedangkan sains selalu melakukan *experiment* atau percobaan di dalam laboratorium. Agama bersifat eksistensial, sedangkan sains berbentuk operasional.

Untuk lebih lengkapnya, berikut ini penulis ikhtisarkan beberapa perbedaan (*differences*) antara *religion and science* yang disampaikan oleh Rolston. Untuk menghubungkan keduanya, Rolston menggunakan istilah *semipermeable* (saling menembus). Dalam ungkapan Rolston, "*the conflicts between scientific and religious interpretations arise because the boundary between causality and meaning is semipermeable*".³⁶⁵

RELIGION	SEMIPERMEABLE	SCIENCE
<i>Meaning</i>	↔	<i>Causality</i>
<i>Interpretation Experience</i>		<i>Observation</i>
<i>Experientially</i>		<i>Experiment</i>
<i>Existentially</i>		<i>Experimentally</i>
<i>Commitment</i>		<i>Operationally</i>
<i>Deductive</i>		<i>Inquiry</i>
<i>Subjective</i>		<i>Inductive</i>
<i>In Us</i>		<i>Objective</i>
<i>The Context of Justification</i>		<i>Really There</i>
<i>Invented</i>		<i>The Context of Discovery</i>
<i>Ultimate Reality</i>		<i>Discovered</i>
<i>Involvement</i>		<i>Reality</i>
<i>Actor</i>		<i>Observer</i>
<i>Subjective Knowledge</i>		<i>Spectator</i>
<i>I-Thou Mode</i>		<i>Objective Knowledge</i>
<i>Persons</i>		<i>I-It Mode</i>
<i>"I"</i>		<i>Things</i>
	<i>"IT"</i>	

³⁶⁵ Rolston, *Science and Religion*, hlm. 1 (Bab "Methods in Scientific and Religious Inquiry").

Berdasarkan penjelasan di atas, ada dua kata kunci yang dapat dijelaskan dari pemikiran Rolston di atas, yaitu tentang³⁶⁶ *experience* dan *interpretation*. Karena keagamaan (beragama) itu adalah sebuah interpretasi, maka keagamaan (beragama) bisa diteliti. Hal ini senada dengan perbedaan antara *syari'ah* dan *interpreted syari'ah*. Disinilah diperlukan *re-scientific* terhadap interpretasi-interpretasi keagamaan tersebut (*fresh interpretation-fresh ijtihad*). **Kegiatan interpretasi (*scientific enterprise*) inilah yang disebut dengan *science* (ilmu pengetahuan).** Jadi, *experience (matter, life, mind, cultural)* itu universal, sedangkan *interpretation* itu adalah partikular.

<i>Experience (Universal)</i>			
<i>Matter</i>	<i>Life</i>	<i>Mind</i>	<i>Cultural</i>
<i>Interpretation (Partikular)</i>			
<i>Religion and Physical Sciences</i>	<i>Religion and Biological Sciences</i>	<i>Religion and Psychological Sciences</i>	<i>Religion and Social Sciences</i>
Misalnya isu tentang Jagad Raya	Misalnya isu tentang Bio-ethics	Misalnya isu tentang Eutanasia	Misalnya isu tentang Perkawinan

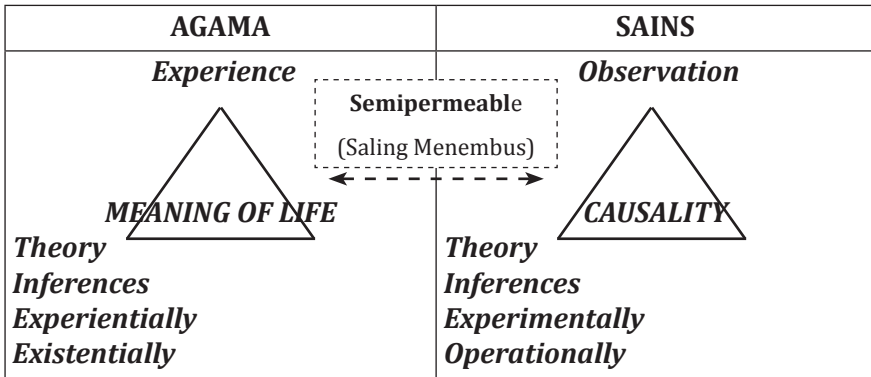
Pengalaman dunia materi adalah pengalaman pertama manusia, bukan pengalaman tentang ketuhanan. Pengalaman manusia terhadap *matter, life, mind* dan *culture* yang bersifat universal tersebut kemudian diinterpretasikan menjadi ilmu-ilmu berikut ini: *Religion and Physical Sciences, Religion and Biological Sciences, Religion and Psychological Sciences, Religion and Social Sciences* dan sebagainya. Relasi antara *experience* dan *interpretation* tersebut juga dapat digambarkan seperti “pendaran sinar”. Jika Rolston menggunakan istilah *semipermeable*, maka Barbour menggunakan istilah *intersubjective testability*.³⁶⁷

³⁶⁶ Materi Matakuliah “Agama, Sains, dan Budaya” M. Amin Abdullah tanggal 9 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

³⁶⁷ Barbour, *Issues*, hlm. 145.

Universal	Intersubjective-Test-ability ↔	Particular
Experience		Interpretation
Religious Experience		Theological Interpretation
Religious Commitment		Reflective Inquiry
Objectivism		Subjectivism

Walaupun antara agama dan sains memiliki perbedaan-perbedaan, namun keduanya dapat dihubungkan dengan cara membuka “ventilasi” atau “menembus” batas keduanya, yang disebut oleh Rolston dengan istilah *semipermeable* tadi.



Berdasarkan gambar di atas, ada hubungan yang “saling menembus” dan “saling berdialog” antara *religion* yang menjelaskan tentang *meaning (value)*, dan *science* yang menjelaskan tentang *causality (predict and control)*. *Religion* bersifat *experientially* (pengalaman), sedangkan *science* bersifat *experimentally* (percobaan); *science* bersifat *operationally*, yang dapat diukur, sedangkan *religion* bersifat *existentially*. Hubungan yang “saling menembus” (*semipermeable*)³⁶⁸ ini dalam pendekatan integrasi-interkoneksi disebut “interkoneksiitas”. Dia

³⁶⁸ Rolston, *Science and Religion*, hlm. 1. Rolston menyatakan: “The conflicts between scientific and religious interpretations arise because the boundary between causality and meaning is semipermeable.”

seperti “ventilasi” atau “pori-pori basah” dalam “spider web”.³⁶⁹ Interkoneksitas akan menghubungkan antara model “**causal analysis**” pada pendekatan positivistik dan “**interpretation**” pada pendekatan post-positivis. Model post-positivisme lebih menempatkan manusia dan masyarakat sebagai *system of meaning*, bukan sebagai “mesin”.³⁷⁰ Di sisi lain, *science* lebih bersifat strukturalistik-mekanistik, sedangkan *religion* lebih bersifat sirkularistik-organistik.

Dengan demikian, maka **filsafat (ilmu) berfungsi sebagai jembatan penghubung antara agama dan sains**. Barbour telah menawarkan **tentang pentingnya sistem kefilosofatan dalam menyatupadukan antara religion dan science (the contribution philosophy can make to the clarification of issues)**.³⁷¹ Dalam konteks PTKI, filsafat ilmu-ilmu keislaman adalah jembatan penghubung antara teologi dan ilmu-ilmu keislaman kontemporer (budaya).³⁷² Lebih lanjut Barbour mengatakan:³⁷³

“Scientist and theologians have usually tried to relate science directly to religion, neglecting the contribution philosophy

³⁶⁹ Diskursus tentang *ethics* secara luas akan dapat berfungsi seperti “ventilasi” yang memungkinkan pergantian udara segar terhadap ruangan pandangan hidup keberagamaan 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. 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. 247-248.

³⁷⁰ M. Amin Abdullah, “Kata Pengantar: Studi Agama Era Post-Positivisme: “Implikasi bagi Dialog Antaragama”, dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta, Benteng, 2000), hlm. xiv.

³⁷¹ Barbour, *Issues*, hlm. 11.

³⁷² M. Amin Abdullah, “Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, dalam *Seminar Internasional tentang Agama dan Perkembangan Kontemporer: Suatu Pembahasan Perbandingan*, 23-26 September 1992, di Ambarukmo Palace Hotel, Yogyakarta, hlm. 4-5.

³⁷³ Barbour, *Issues*, hlm. 11.

can make to the clarification of issues. On the other hand, professional philosophers have often had little contact with either the scientific or the religious community, and their abstract formulations sometimes bear little resemblance to what scientists and theologians are actually doing. The point of departure for philosophy of religion must be the worshiping community and its theological ideas, only then can philosophy serve a function both critical and relevant to religion. Similarly, philosophy of science must be based on the actual practice of scientific work“.

(Biasanya para ilmuwan (*scientist*) dan ahli-ahli teologi (*theologian*) mencoba menghubungkan ilmu pengetahuan dan agama secara langsung sehingga terasa kurang matang dan tidak mendalam. Baik *scientist* maupun teolog, keduanya melupakan sumbangan filsafat dalam membuat klarifikasi tentang duduk perkara persoalan yang sedang diperbincangkan. Para failasuf yang perofesional 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).³⁷⁴

Dalam konteks integrasi-interkoneksi di PTKI, sumbangan filsafat yang diusulkan oleh Barbour tersebut (***philosophy can make to the clarification issues***) dapat digunakan untuk merekonstruksi hubungan serta kerjasama yang erat antara teologi dan studi agama. Usaha untuk merekonstruksi itu perlu dan tidak dapat ditunda-tunda lagi, lantaran era globalisasi ilmu pengetahuan dan budaya adalah fenomena nyata yang tidak dapat dihindarkan oleh siapapun.³⁷⁵ Tidak semua cabang pemikiran filsafat dapat membantu persoalan-persoalan yang dihadapi oleh teologi. Tradisi *positivisme logic* yang lebih menekankan aspek rasionalitas dan persesuaian yang ketat antara idea dan fakta tidak dapat membantu apa-apa, lantaran

³⁷⁴ Abdullah, *Teologi dan Filsafat*, hlm. 20.

³⁷⁵ *Ibid.*

asumsi dasarnya sejak semula memang tidak perlu mengambil jarak dari pemikiran filosofis seperti yang dulu-dulu pernah terjadi. Pemikiran teologis hendaknya jangan melihat filsafat sebagai “produk jadi” dengan berbagai “isme-isme” yang berbagai rupa, namun lebih melihat filsafat sebagai *human properties*. Dalam hubungan ini, tradisi **filsafat analitik** pasca positivisme, tradisi **filsafat eksistensialis** serta tradisi **filsafat “proses”**³⁷⁶ gagasan Whitehead dapat membantu teologi mempertajam rumusan-rumusan pemikirannya, untuk tidak hanya terfokus pada pemikiran *transendental-spekulatif*.³⁷⁷ Secara umum, ada dua aliran besar dalam filsafat ilmu (*philosophy of science*), yaitu aliran **naturalistik** dan aliran **humanistik**.³⁷⁸

<i>Philosophy of Science</i>	
<i>Naturalistic</i>	<i>Humanistic</i>
<i>Corribility and Incorrighibility</i>	<i>Meaning and Expression</i>
<i>Explanation and Falsification</i>	<i>Explanative and Interpretative</i>
<i>Model and Theory</i>	<i>Hermeneutics</i>
<i>Pattern and Paradigm</i>	<i>Insider and Outsider</i> (Kim Knott)
<i>Normal Science and Revolutionary Science</i> (Thomas Kuhn)	<i>Idealist and Reductionist</i>
<i>Commensurability and Incommensurability</i>	<i>Verstehen and Erklaren</i>
<i>Context of Justification and Context of Discovery</i> (Karl Popper)	<i>Objectivity and Subjectivity</i> (Barbour)
<i>Hard Core and Protective Belt</i> (Imre Lakatos)	<i>Objectivity and Involvement</i> (Rolston)
	<i>Value and Fact</i>
	<i>Text and Context</i>

³⁷⁶ Barbour, *Issues*, hlm. 119.

³⁷⁷ Abdullah, *Teologi dan Filsafat*, hlm. 21.

³⁷⁸ Abdullah, *Preliminary Remarks*, hlm. 7-8.

Seorang peneliti dalam penelitian integrasi-interkoneksi harus memahami dengan baik bidang filsafat ilmu ini. Filsafat ilmu berguna untuk memahami dasar-dasar filosofis tentang ontologi, epistemologi dan aksiologi keilmuan integrasi-interkoneksi. Dalam konteks pembelajaran, misalnya, Matakuliah “The Philosophy of Science” dapat dikembangkan dalam konteks relasi triadik antara “Religion, Philosophy and Science”. Hubungan antara “Philosophy dan Science” melahirkan Matakuliah ***The Philosophy of Science (Filsafat Ilmu)***; hubungan antara “Philosophy dan Religion” melahirkan Matakuliah ***The Philosophy of Religion (Filsafat Agama)***; dan hubungan antara “Religion, Philosophy dan Science” melahirkan Matakuliah ***The Philosophy of (Islamic) Religious Science (Filsafat Ilmu Keagamaan Islam)***.³⁷⁹

Relasi triadik ala Barbourian, yaitu *religion (theologians), philosophy (philosophers) and science (scientists)*,³⁸⁰ dalam konteks integrasi-interkoneksi kemudian disejajarkan dengan *hadarat an-nas (religion), hadarat falsafah (philosophy) wa hadarat al-‘ilm (science)* dan antara dimensi *subjective (agama), intersubjective (hati nurani) dan objective (sains)*, yang juga memiliki kemiripan dengan epistemologi *bayani, ‘irfani dan burhani* ala Jabirian. Dalam konteks trilogi ini, Charles S. Peirce menggunakan istilah *god, mind and matter*. Whitehead, di sisi lain, menggunakan istilah *religious, metaphysics dan scientific experience*.³⁸¹ Fritjof Capra telah melangkah ke model tetradik, yaitu relasi antara *form, matter, process and meaning*. Capra memandang fisik sebagai kesatuan *continuum*, bukan lagi berwujud partikel, melainkan **ibarat gelombang yang berkesinambungan**. Secara metaforis boleh dikatakan, Capra melihat dunia ilmu sebagai

³⁷⁹ M. Amin Abdullah, “Preliminary Remarks on **The Philosophy of Islamic Religious Science**”, *al-Jami’ah* No. 61 Tahun 1998.

³⁸⁰ Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 11.

³⁸¹ Whitehead, *Religion in the Making* (Cambridge: Cambridge University Press, t.t.), hlm. 31 dan 57; Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 129.

kesatuan yang bulat, **tidak terkotak-kotak**.³⁸² Pada intinya, gagasan Capra yang dianggap menggongcangkan dunia akademik adalah visi baru yang ditawarkannya dalam memandang materi fisika. **ia tidak lagi percaya bahwa materi bersifat diskret atomistik berdasarkan pola pikir oposisi biner, melainkan *continuum* holistik alias *integrated***. Ada beberapa kata kunci untuk memahami pikiran Capra, yaitu *mind, dynamics, system, cyclical pattern, form, matter (science), process (philosophy) and meaning (religion)*.³⁸³

³⁸² “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.” 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.

³⁸³ Budi Widianarko dkk., *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 8. Ada lima judul buku Fritjof Capra (semuanya versi asli dalam bahasa Inggris), yang terkait dengan relasi antara *religion and science*, yakni: 1) *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (London: Flamingo, 1975), telah diterjemahkan oleh Auiya Ilhamal Hafizh, Yogyakarta: Jalasutra, 2000; 2) *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture* (London: Flamingo, 1982), telah diterjemahkan oleh M.

Jika untuk mempertautkan agama dan sains, Barbour menggunakan istilah *intersubjective testability* dan Holmes Rolston menggunakan istilah *semipermeable*, maka Wittgenstein memakai istilah *family resemblance*.³⁸⁴ Wittgenstein menggunakan istilah *form of life* dan *language-game*, di mana kedua istilah ini masing-masing tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya, bagaikan dua sisi mata uang.³⁸⁵ Sisi “normativitas” dan “historisitas” dalam pendekatan integrasi-interkoneksi seperti sebuah koin yang tidak bisa dipisahkan kedua sisinya.³⁸⁶ Adapun hubungan interkoneksi triadik


Thoyibi, Yogyakarta: Jejak, 2007; 3) *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People* (London: Flamingo, 1988), telah diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: Bentang, 2002; 4) *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter* (London: Flamingo, 1996), telah diterjemahkan oleh Saut Pasaribu, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001; dan 5) *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living* (London: Flamingo, 2002), telah diterjemahkan oleh Andya Primanda, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

³⁸⁴ Dalam teori terbarunya (*language game*), sebagaimana dikutip oleh Amin, Wittgenstein mengajukan teori “*language game*”-nya, yang agak lebih bisa menampung segala macam pengalaman manusia yang amat kaya. **Dalam teorinya tersebut, 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. 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 spion adalah berbeda dari jalannya 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*. M. Amin Abdullah, “Metode Filsafat Dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis”, dalam *al-Jami’ah*, No. 46, 1991, hlm. 85-86. Lihat juga, Ludwig Wittgenstein, *The Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), hlm. 11.

³⁸⁵ Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (New York: Cornell University Press, 1993), hlm. 91.

³⁸⁶ Keberadaan manusia itu terdiri dari dua sisi, yaitu sisi “normativitas” dan sisi “historisitas”. Ini bisa diibaratkan dengan koin. 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

antara *religion, philosophy and science*, identik dengan hubungan trikotomik antara *subjective, intersubjective and objective*, atau hubungan segitiga antara *deductive, abductive and inductive*.

<i>TRIANGLE</i>	<i>SCIENCE</i>	<i>PHILOSOPHY</i>	<i>RELIGION</i>
	<i>SCIENCE</i>	<i>Similarities Between Science and Religion:</i>  <i>Observation, Theory, and Inference</i>	<i>RELIGION</i>
Holmes Rolston	<i>Causality Experience</i>	<i>Semipermeable</i>	<i>Meaning of Life Interpretation</i>
Whitehead	<i>Immanen</i>	<i>Process Ingression Participation</i>	<i>Transenden</i>
Ian G. Barbour	<i>Total Objectivism (Science- Positivistic)</i>	<i>Intersubjective Testability</i>	<i>Total Subjectivism (Religion- Spiritualistic)</i>
Wittgenstein	<i>Language-game</i>	<i>Family Resemblance</i>	<i>Form of Life</i>
Kim Knott	<i>Out-sider: Complete Observer</i>	<i>Rapprochment: Participant as Observer and Observer as Participant</i>	<i>In-sider: Complete Participant</i>
Amin Abdullah	Keilmuan Umum (Historisitas)	Integrasi-Interkoneksi	Keilmuan Agama (Normativitas)
Integrasi- Interkoneksi	<i>Hadarat al-'Ilm</i>	<i>Hadarat al-Falsafah</i>	<i>Hadarat an-Nas</i>

wilayah normatif, dan sisi lain 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*. Jadi, ada absolutitas sekaligus relativitas (relatively absolute) dalam diri manusia (pen. hubungan keduanya seperti keping koin yang digerakkan secara sirkular). M. Amin Abdullah, "Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis", *Jurnal al-Jami'ah*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, hlm. 73.

Pilar pertama dalam filsafat ilmu integrasi-interkoneksi adalah *intersubjective testability* (keterujian intersubjektif). Bagaimana dampak pemahaman filsafat ilmu integrasi-interkoneksi tersebut dalam konteks penelitian? Kita dapat kembali ke konsep *intersubjective testability* dari Barbour. Terkait dengan penjelasan *intersubjective testability* di atas, dapat dibaca pada buku Barbour *Issues in Science and Religion*, khususnya dalam Bab 7. Analisis Barbour berpuncak pada pertanyaan lama, tetapi mendasar, tentang **bagaimana memahami keterlibatan subjek, individu, dalam sebuah penelitian atau studi, agar hasil penelitian atau studinya di satu sisi tidak terjebak pada dominasi subjektivitas yang niscaya akan mementahkan objektivitasnya, namun di sisi lain tidak memungkinkan untuk berdiri sepenuhnya secara objektif lantaran subjek individu peneliti niscaya memiliki subjektivitasnya?** Terkait dengan hal ini, Barbour menyatakan (terjemahan):

“Partisipan para ahli. Penafsiran pengalaman memerlukan tafsiran mental dan pertimbangan personal; kontribusi subjek dan objek tidak pernah bisa dipisahkan sepenuhnya. perspektif kultural dan nilai individu dan gambar manusia secara tidak terhindarkan mengkondisikan pemilihan dan penafsiran data dan perumusan konsep dan teori. pengalaman introspektif yang berkontribusi secara tidak langsung pada pemahaman orang lain, dan bahwa usaha untuk melihat peristiwa dari kerangka referensi agen dan pengamat sangatlah berharga. Kami mempertahankan prinsip objektivitas yang ditafsirkan sebagai **keterujian intersubjektivitas** dan komitmen pada universalitas.”³⁸⁷

Selanjutnya, Barbour juga menandakan:

“...konsep keunikan...meskipun setiap peristiwa dalam beberapa hal unik, prosedur ilmiah berusaha untuk merumuskan hukum dan teori dengan memilih pola biasa dan dapat berulang di antara banyak peristiwa.”³⁸⁸

³⁸⁷ Barbour, *Issues in Science and Religion*, hlm. 275-276.

³⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 277.

Kutipan terakhir dari statemen Barbour ialah pungkasan-nya:

“...objektivitas sebagai **keterujian intersubjektivitas** yang tidak mengabaikan keterlibatan personal, dan keunikan terkait dengan konfigurasi tertentu yang tidak mengabaikan pengenalan pola yang taat hukum. **Baik subjek maupun objek berkontribusi pada pengetahuan di sebuah bidang, dan semua peristiwa bisa dianggap unik atau taat hukum.**”³⁸⁹

Bagi Barbour, dengan berdasar tiga kutipan utama tersebut, sejatinya mempertentangan **subjektivitas** dan **objektivitas** dalam studi ilmu pengetahuan apa pun, tentu dalam skalanya yang khas pada masing-masing bidang, layaknya mengamini perkelahian lama antara **eksistensialisme (subjektivitas)** dan **positivisme (objektivitas)**. Sikap positivitis yang ketat dengan objektivitas sama kurang produktifnya dengan sikap eksistensialis yang menyembah keunikan personal subjektif.³⁹⁰ Atas dasar itulah, Barbour lalu menawarkan “peleburan bidang” antara subjektivitas dan objektivitas tersebut, melalui apa yang disebutnya sebagai: (1) objektivitas dalam **keterujian intersubjektivitas** yang tidak mengabaikan keterlibatan personal, dan (2) keunikan terkait dengan konfigurasi tertentu yang tidak mengabaikan pengenalan pola yang taat hukum.

Apa yang dimaksud Barbour dengan **keterujian intersubjektif (intersubjective testability)**? Tentu saja, tidak ada yang menampik kenyataan bahwa subjek peneliti memberikan pertimbangan personal yang sangat besar dalam memilih, mengevaluasi, dan menafsirkan data, yang pada gilirannya praduga dan nilainya tersebut mempengaruhi secara lebih kuat konstruksi teoritisnya. Inilah pemicu utama mengapa terjadi perbedaan-perbedaan pemahaman, penafsiran, dan bahkan doktrin di antara banyak ilmuwan meskipun mereka

³⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 279.

³⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 278-279.

sedang mengkaji tema dan objek yang sama. Hal ini sepenuhnya terikat kuat pada pertimbangan-pertimbangan personal peneliti yang tentu tidak pernah bertolak dari ruang kosong. Knott menyebutnya dengan istilah *complete participant*. Ada faktor budaya, sosial, ekonomi, ideologi, politik, kepentingan, integritas, kapasitas, hingga sejarah dan bahkan agama yang intens terlibat di dalam diri personal tersebut.³⁹¹

Maka, sampai di sini, mudah dipahami bahwa setiap hasil penelitian apa pun dan oleh siapa pun meniscayakan potensi berbeda yang sangat besar, yang dipengaruhi oleh keterlibatan personal tersebut (*personal involvement*). Namun, di sisi lain, tentu harus dipahami dan selalu dijadikan pegangan mendasar oleh para ilmuwan bahwa kendati mereka tidak bisa bekerja tanpa keterlibatan personalnya, mereka juga harus berkomitmen tinggi pada universalitas. Apa yang dimaksud universalitas di sini? Barbour menjelaskannya dengan *statement* bahwa **ilmuwan harus mampu melakukan transendensi diri yang mampu menjangkau keluar dari individualitasnya**. Ilmuwan, karenanya, harus mampu sekaligus untuk mencampakkan ketertarikan pribadi yang bisa membunuh dan mengaburkan keterbukaan diri pada ide-ide baru dalam mencari kebenaran ilmu. Inilah integritas asli ilmuwan dalam meneliti dan membangun ilmu pengetahuan. Ia harus mampu mengakui bukti yang ditemukannya meskipun bukti itu meragukan teori yang telah dirumuskannya sendiri, atau bahkan membunuh teorinya sendiri.³⁹²

³⁹¹ Kemampuan menempatkan diri sepenuhnya sebagai peneliti (*observer*) terutama untuk objek-objek penelitian yang merupakan bagian dari kehidupannya sendiri, seperti agama, hanya akan bekerja dengan baik jika mampu membangun objektivitas dan menciptakan jarak kritis objektif. Istilah *participant-as-observer* dijelaskan Kim Knott sebagai model insider (*complete participant and participant as observer*) dan outsider (*complete observer and observer as participant*). Adapun posisi *experience-distant* merupakan kondisi yang paling banyak disorot. John R. Hinnels, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London: Routledge, 2005), hlm. 252.

³⁹² Ludwig Wittgenstein dan Peter L. Berger adalah contoh ilmuwan

Disinilah posisi objektivitas menemukan tempatnya, sebuah kriteria empiris dan rasional sebagai tanda dari universalitas. Kriteria empiris dan rasional tersebut dengan sendirinya berperan sebagai “pengujian universalitas” dari seorang peneliti beserta segudang subjektivitasnya.³⁹³ Barbour mengistilahkan kondisi ini sebagai “keterujian intersubjektif” (*intersubjective testability*). Jika ada seorang peneliti atau ilmuwan yang mengkonsepsikan atau menteorisasikan hasil penelitiannya sebagai sebuah ilmu pengetahuan dengan cara sepenuhnya membiarkan unsur-unsur subjektif-individualnya menguasai kesimpulan penelitiannya, maka itu belumlah memadai untuk disebut sebagai pengetahuan yang telah mengalami “keterujian intersubjektif”. Sebaliknya, jika ada ilmuwan atau peneliti yang membunuh dengan sepenuhnya keterlibatan personalnya demi mengejar komitmen pada universalitas itu, maka temuan pengetahuan penelitiannya tersebut niscaya akan mengalami kehambaran lantaran kehilangan keterlibatan personalnya yang unik.

Maka metodologi ilmu pengetahuan apa pun, termasuk **studi agama, tidak patut untuk menegasi peran subjek peneliti di satu sisi dan sekaligus peran rumusan ilmiah universal di sisi lain.** Relasi integratif dua sisi inilah yang penting untuk dibangun oleh setiap peneliti,³⁹⁴ dan itulah yang ditegaskan Barbour sebagai *intersubjective testability*. Tugas seorang ilmuwan atau peneliti, dengan demikian, untuk mampu mencapai **keterujian subjektif** ini, mau tidak mau, ia harus membuat “kompromi antara rasionalisme³⁹⁵

yang *gentle* dan penuh komitmen melakukan revisi terhadap pemikirannya di masa lalu, berdasarkan pada temuan teoritisnya di kemudian hari.

³⁹³ *bid.*, hlm. 248-250.

³⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 256-270.

³⁹⁵ Descartes adalah tokoh yang mengganti istilah Aristoteles bahwa manusia adalah “hewan rasional” dengan gagasan tentang *benak* yang tertanam dalam *mesin* jasmani. Gagasan ini memberikan pengaruh pada para ilmuwan kealaman utamanya bahwa mereka mampu mencapai perspektif yang pada keseluruhannya objektif tentang dunia eksternal, yang secara

dan empirisme³⁹⁶ di dalam dirinya sendiri. Bahwa, rasionalisme itu penting sebagai landasan-landasan teoritisnya, jelas hal itu ditujukan untuk memenuhi kaidah dasar keilmiah-universalitas itu. Bahwa empirisme itu penting pula untuk membangun “keterlibatan personal”, di mana subjek peneliti melakukan pengamatan-pengamatan langsung yang tentunya akan melahirkan hipotesis-hipotesis subjektif terhadap objek penelitiannya, hal itu jelas dimaksudkan untuk menemukan “nilai-nilai baru” dalam teorinya kemudian. **Sintesa rasionalisme dan empirisme ini tampak begitu kuat digaungkan oleh Barbour dalam apa yang disebutnya sebagai “keterujian subyektif” (*intersubjective testability*): suatu prosedur ilmiah dimana subjek memiliki tempat untuk terlibat intensif meski tetap harus diujikan kesimpulan-kesimpulan subjektifnya dalam teori-teori ilmiah universal.**

Keterujian subjektif atau *intersubjective testability* ini dijadikan “syarat” oleh Barbour untuk memenuhi prosedur ilmiah yang objektif, bahwa subjektivitas memang terlibat, tetapi harus dikendalikan oleh ketaatan universalitasnya. Barbour jelas tidak sendirian dalam penggunaan sistem kerja ilmiah ini. Sebutlah

keseluruhan meredam segala pengaruh yang sangat mungkin terdapat pada benak pengamat tentang pengetahuan yang kita capai. Rene Descartes, *Diskursus dan Metode* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012); Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 80-81.

³⁹⁶ Sebut misalnya, Thomas Hobbes yang menyatakan bahwa yang sebenarnya eksis adalah materi. Yang sebenarnya wujud adalah materi. Gagasan ini cermin dasar aliran empirisme atau realisme. Meski ini banyak ditentang, namun pengaruhnya jelas masih sangat kuat. Di hadapan Hobbes ini, patut direnungkan gagasan brilian Benedictus de Spinoza, bahwa **benak (rasio) dan badan (realism) adalah dua aspek dari sebuah realitas dasar, besar**. Realitas itu seperti sekeping uang logam dengan dua muka yang berlainan, tetapi keduanya sama-sama benar sebagai deskripsi tentang koin tersebut. Lihat, Stephen Palmquis, *Pohon*, hlm. 81-82. Dalam spektrum yang berbeda, M. Amin Abdullah juga menggunakan istilah yang sama (koin, mata uang) untuk menunjukkan kepaduan aspek Normativitas (Rasionalisme) dan Historisitas (Empirisme) dalam studi agama, sebagai dua hal yang berbeda, namun tidak pernah bisa dipisahkan. M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Histositas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 23.

misalnya ada Karl. R. Popper yang juga menggunakan istilah yang sama, “keterujian subjektif”. Popper menyatakan bahwa upaya mentaati tuntutan bahwa pernyataan-pernyataan ilmiah harus objektif dan pernyataan-pernyataan yang termasuk kepada basis empiris ilmu juga harus objektif (*tuntutan objektivisme*), maka ia harus bisa diuji secara intersubjektif (*tuntutan subjektivisme*).

Keterujian intersubjektif selalu menyiratkan bahwa dari pernyataan-pernyataan yang diuji, dapat disimpulkan pernyataan-pernyataan lain yang dapat diujilagi. Konsekuensinya, jika pernyataan-pernyataan dasar pada gilirannya dapat diuji secara intersubjektif, maka **tidak boleh ada pernyataan-pernyataan pamungkas dalam ilmu pengetahuan**. Tidak boleh ada pernyataan dalam ilmu yang tidak dapat diuji dan oleh karena itu pada prinsipnya tidak ada pernyataan yang tidak bisa dibuktikan kesalahannya, dengan cara memfalsifikasi beberapa kesimpulan yang dapat disimpulkan darinya.³⁹⁷ Popper dikenal luas karenanya dengan **teori falsifikasinya** tersebut: sebuah hasrat metodologis untuk tidak pernah menganggap final sebuah temuan ilmiah, dengan cara terus-menerus melakukan ujian terhadap keterujian intersubjektif yang menghasilkan sebuah kesimpulan, pernyataan, teori, atau ilmu.

Pilar kedua dalam filsafat ilmu integrasi-interkoneksi adalah semipermeable (saling menembus). Apabila Barbour menawarkan istilah *intersubjective testability* (sirkuit jaringan verifikasi atau keterujian subjektif), maka Holmes Rolston III³⁹⁸ telah mengenalkan istilah (*membrane*) *semipermeable*. Di sisi lain, dalam konteks pengembangan ilmu-ilmu keagamaan Islam, Soroush menggunakan istilah *interpenetration*³⁹⁹ dan Kim Knott

³⁹⁷ Karl R. Popper, *Logika Penemuan Ilmiah*, terj. Ahmad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 31-32.

³⁹⁸ Holmes Roston III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: tnp., t.t.). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Tim UIN Sunan Kalijaga berjudul *Ilmu dan Agama: Sebuah Survai Kritis*, terj. Tim (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006).

³⁹⁹ Abdolkarim Soroush menggunakan istilah *interpenetration*

dengan istilah *rapproachment (to bring together)*, sebagai upaya solutif intersubjektif guna memposisikan seorang peneliti pada *margin of appreciation* sebagai tapal batas (*border line*) antara *insider (religion)* dan *outsider (science)*.⁴⁰⁰ Dua istilah tersebut (*intersubjective testability and semipermeable*) adalah sebagai pen jembatan antara pilar *objective (science)* dan *subjective (religion)*.

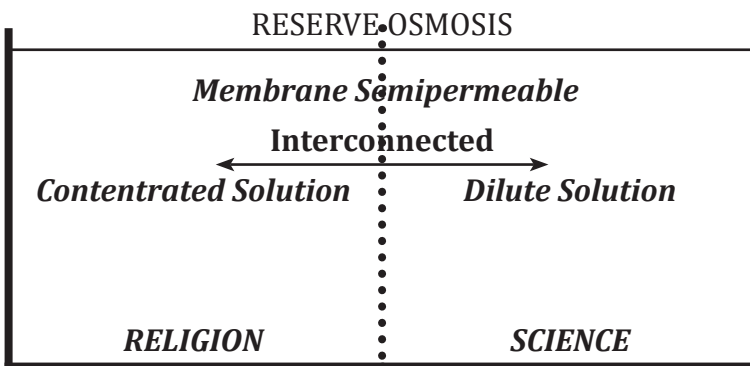
Istilah *semipermeable* sendiri, yang digunakan oleh Rolston, berasal dari disiplin ilmu Biologi. Dalam perspektif proses osmosis (adalah proses mengalirnya molekul air dari larutan berkadar garam rendah atau *dilute solution* menuju ke larutan berkadar garam tinggi atau *concentrated solution*) misalnya, ***membrane semipermeable***, harus dipahami dalam konteks adanya dua jenis larutan yang berbeda, yang kemudian diletakkan secara berdampingan dan di antara kedua jenis larutan tersebut diletakkan ***membrane semipermeable*** sebagai pembatas. Pada wadah sebelah kiri disebut *concentrated solution*, yaitu larutan dengan kadar garam tinggi. Sedangkan pada wadah sebelah kanan disebut *dilute solution*, yaitu larutan dengan kadar garam rendah. Fungsi *membrane semipermeable* diletakkan di tengah kedua larutan tersebut adalah **untuk mencegah terjadinya percampuran di antara kedua larutan tersebut**. *Membrane semipermeable* adalah *membrane* yang bisa dilewati oleh molekul air (*similarities between religion and science*) tetapi tidak bisa dilewati oleh molekul garam (*differences of religion and science*).

Proses osmosis merupakan proses alamiah yang terjadi sebagai upaya untuk menyeimbangkan konsentrasi garam pada

dalam teori *al-Qabd wa al-Bast* (Penyempitan dan Perluasan) *fi al-Syari'ah*. Mahmoud Sadri Ahmad Sadri (ed.), *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 26-38.

⁴⁰⁰ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), hlm. 223-225.

kedua sisi. Proses osmosis ini akan menyebabkan ketinggian permukaan air pada *concentrated solution* akan menjadi lebih tinggi daripada permukaan pada *dilute solution*. Secara alamiah air akan memberikan tekanan dari permukaan air yang lebih tinggi (*concentrated solution*) menuju ke permukaan air yang lebih rendah (*dilute solution*). Tekanan yang terjadi inilah yang biasa disebut sebagai *osmotic pressure*. Berdasarkan penjelasan sederhana ini, dalam proses *reverse osmosis* minimal selalu membutuhkan **dua komponen**, yaitu adanya tekanan tinggi atau ***high pressure*** dan ***membrane semipermeable***. Itulah alasan kenapa pada mesin *reverse osmosis* modern, *membrane semipermeable* dan pompa tekanan tinggi (*high pressure pump*) menjadi komponen utama yang harus ada.



Scaling, atau peristiwa dimana terbentuknya padatan atau endapan, yang disebabkan pertemuan antara ion positif dan ion negatif, yang bisa menempel pada permukaan *membrane*, dapat menjadi penyebab terjadinya kebuntuan pada *membrane semipermeable*. Kebuntuan *membrane* ini diistilahkan dengan sebutan *membrane blocked*. Secara umum, penyebab terjadinya kebuntuan *membrane* atau *interconnected blocked* dapat dikategorisasikan menjadi dua, yaitu *scaling* dan *fouling*. *Fouling* sendiri terjadi disebabkan karena adanya **beberapa zat tertentu di dalam air** yang memiliki kecenderungan dapat menempel di permukaan *membrane*. Untuk mengantisipasi serta mengatasi

masalah ini, maka aspek desain *system reserve osmosis* menjadi sangat penting.

Ada tiga filosof yang sangat mempengaruhi pemikiran Barbour—yang telah merumuskan konsep “keterujian intersubjektif” dalam mencairkan hubungan antara agama dan sains—, yaitu Paul Tillich, William James dan Whitehead dengan “Filsafat Proses”-nya.⁴⁰¹ Misalnya, salah satu *magnum opus* Whitehead adalah bukunya yang diterbitkan pada tahun 1978 berjudul *Process and Reality: An Essay in Cosmology*.⁴⁰² Adapun dari William James, Barbour mengambil “Filsafat Agamanya”. Salah satu *magnum opus* dari James adalah bukunya yang diterbitkan pada tahun 1902 berjudul *The Varieties of Religious Experience*.⁴⁰³ Dari Paul Tillich, Barbour mengambil “Filsafat

⁴⁰¹ Misalnya menurut Damardjati Supadjar, dalam disertasinya yang mengangkat tentang pemikiran Whitehead, yang dimaksud dengan Filsafat Proses atau Filsafat Organisme adalah seperti: “Adanya titik itu terganatung pada garis; sementara adanya garis bergantung pada bidang; bidang pada ruang, dan seterusnya”. Damardjati Supadjar, *Filsafat Ketuhanan Menurut Alfred North Whitehead* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. 2.

⁴⁰² Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Saut Pasaribu berjudul *Filsafat Proses: Proses dan Realitas Dalam Kajian Kosmologi* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009). Whitehead merumuskan pemikiran-pemikiran filosofisnya dengan latar belakang sebagai seorang matematikawan besar abad XX. Pemikirannya kemudian masyhur dengan nama “Filsafat Proses”. Dengan “Filsafat Proses”, Whitehead berpandangan bahwa benda-benda, tetumbuhan, hewan, manusia, dan semuanya yang dikenal sebagai kenyataan, selalu berkembang dinamis, terus berada dalam proses “menjadi”. Filsafat ini tidak membayangkan kenyataan sebagai mesin yang statis, yang sedari awal hingga akhir hanya begitu-begitu saja. Kenyataan dipandang sebagai organisme yang hidup, yang bertumbuh dan berkembang, acap kali di luar dugaan. Gagasan tentang Filsafat Proses dicetuskan Whitehead di permulaan abad XX saat pandangan materialisme ilmiah begitu percaya diri bahwa kenyataan selalu ajeg, bahkan bisa dijinakkan dalam kerangkeng saintifik. Pandangan inilah yang menimbulkan krisis pandangan dunia modern karena dia merusak bahkan memutus hubungan harmonis antara manusia, masyarakat, alam, Tuhan dan segenap kenyataan.

⁴⁰³ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Gunawan Admiranto berjudul *The Varieties of Religious Experience: Perjumpaan dengan Tuhan (Ragam Pengalaman Religious Manusia* (Bandung: Mizan, 2004). Buku ini membedah persoalan yang sangat kompleks dan subtil

Eksistensialisme"-nya. (Filsafat) "Proses" dipahami oleh Whitehead sebagai suatu dinamika yang menyatukan yang abstrak (rasionalisme) dengan yang kongkrit (empirisisme), *being*, *process*, *becoming*.⁴⁰⁴ Muhammad Syahrur menyebutnya dengan istilah *kainunah (being)*, *sairurah (process)* dan *shairurah (becoming)*.⁴⁰⁵

Filsafat "Proses" ala Whitehead, berbeda dengan "Dialektika" ala Hegel dan Marx. Kedua jenis dialektika, dengan unsur-unsur *tesis*, *antitesis* dan *sintesis*, baik yang idealis atau materialis, secara ontologis bersifat homogen. Sedangkan konsep "proses" yang dikemukakan Whitehead mengandung watak heterogen, yang menyatukan hubungan *intensif-internal* dengan hubungan *ekstensif-eksternal*. Melalui "proses" tersebut, dimungkinkan adanya prinsip **heuristika, yaitu keterbukaan bagi penemuan-penemuan atau pembaruan**. Sebelum Whitehead, perintis Filsafat Organisme adalah John Locke.⁴⁰⁶

ini dengan menelaah pengalaman *religious* yang dialami oleh orang-orang beragama. William James, Bapak Psikologi dan filosof aliran Pragmatisme asal Amerika Serikat, mendekati fenomena pengalaman keagamaan bukan dari sudut teoritis-filosofis yang kering, melainkan secara empiris-pragmatis. Melalui pendekatannya ini, pengalaman-pengalaman keagamaan dibiarkan menuruturkannya sendiri, menjadi hidup, dan apa adanya. Dengan demikian, James menunjukkan bahwa perjumpaan dengan Tuhan berlangsung bukan dalam ruang yang steril, melainkan dengan segala nuansa psikologis yang membuatnya kaya warna: cinta, rindu, ekstase, kebahagiaan, ketakjuban, dan kengerian. Kedalaman, keindahan, dan kemenyeluruhan tulisan James menjadikan buku ini sebagai buku klasik tentang pengalaman *religious* yang sulit dicariandingannya, bahkan mungkin hingga beberapa dekade mendatang. James membedakan antara istilah *religious* dan *religion*.

⁴⁰⁴ Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1979), hlm. 38.

⁴⁰⁵ Muhammad Shahrur, *Nahwa Ushulin Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah (al-Wasiyyah - al-Irst - al-Qawwamah - al-Ta'addudiyah - al-Libas)* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000), hlm. 27-36. *Kainunah* atau *being* (keberadaan) adalah awal dari sesuatu yang ada; *sairurah* (proses) adalah gerak perjalanan masa; sementara *shairurah* atau *becoming* (menjadi) adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi "keberadaan pertama" (*al-kainunah al-ula*) setelah melalui "fase berproses".

⁴⁰⁶ Gregory Vlastos, "Organic Categories in Whitehead's Philosophy",

Integrasi-interkoneksi adalah model keilmuan yang berbentuk sirkular, bukan linear. Oleh karena itu, hal ini menghendaki metode “proses”.⁴⁰⁷ Misalnya, salah satu hal yang perlu dikaji secara serius adalah mengapa para filsuf dan *mutakallimun* lebih cenderung tertarik pada hal-hal yang “kekal”, “tidak berubah-ubah”? Mengapa tidak tertarik pada “proses”? Contoh dalam bidang teologis-historis adalah tentang Nabi Ibrahim as sendiri yang memerlukan “proses” yang panjang sebelum memperoleh keyakinan dan keimanan yang teguh. Kitab Al-Qur’an sendiri sering menekankan hubungan antara “proses” dan “kekekalan” secara dialektis.⁴⁰⁸ Kecenderungan filsafat ilmu sekarang ini lebih menaruh perhatian pada “proses” dan bukan pada bahasan “pondasi” ilmu pengetahuan. Dalam menekankan dimensi “proses” dan “perubahan” terselip di situ ***greget keingintahuan intelektual (curiosity) yang sangat tinggi dan kreativitas lebih ditekankan di sini.***

Hegel dan Marx	DIALEKTIKA	Homogen (Diadik: Tesis, Anti Tesis, dan Sintesis) MONODISIPLINER (Antar <i>Natural Sciences</i> Saja, Antar <i>Social Sciences</i> Saja, Antar <i>Humanities</i> Saja)
Whitehead	PROSES	Heterogen (Diadik: Intensif-Internal dan Ekstensif-Eksternal) ANTARDISIPLINER (Antara <i>Natural Sciences</i> dan <i>Social Sciences</i> Saja)

in *Journal of Philosophy*, 1937, p. 353.

⁴⁰⁷ M. Amin Abdullah, “Aspek Epistemologi Filsafat Islam”, disampaikan dalam *Simposium: Sosok dan Perspektif Filsafat Islam*, Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September, 1991. Artikel ini kemudian diterbitkan oleh *Jurnal al-Jami’ah*, No. 58 Tahun 1992, hlm. 14.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 15.

Integrasi-Inter-koneksi	“PROSES-SIRKULAR”	Sirkularistik-Hermeneutik (Triadik: <i>Hadarat an-Nas, Hadarat al-Falsafah dan Hadarat al-'Ilm</i>) TRANSDISIPLINER (Antara <i>Natural Sciences, Social Sciences, Humanities and Islamic Studies</i>)
--------------------------------	--------------------------	--

Tesis dan antitesis dalam metode “dialektika” adalah dua garis lurus yang berhadapan, kemudian bertemu dan menghasilkan sintesis.⁴⁰⁹ Sedangkan metode “proses” menggunakan cara kerja *hermeneutical circle*. Di sisi lain, untuk mensintesis antara *tough minded* dan *tender minded*, William James menggunakan istilah ***meliorisme***. *Tough minded* itu lebih bersifat material (*a posteriori*) atau empirisme, sedangkan *tender minded* itu bersifat *immaterial (a priori)* atau rasionalisme.⁴¹⁰ Adapun Paul Tillich menggunakan istilah ***correlative*** untuk mengkaitkan antara *revelation (religion)* dan *reason (science)*. Kant menggunakan istilah ***critique*** untuk mensintesis antara *noumena* dan *fenomena*. Jika konsep-konsep diadik dalam bingkai triadik tersebut ditabulasikan, maka hubungannya nampak sebagai berikut:

Filosof	<i>Religion</i>	<i>Philosophy</i>	<i>Science</i>
Immanuel Kant (1724-1804)	<i>Noumena</i>	<i>Critique</i>	<i>Fenomena</i>
Charles S. Peirce (1839-)	<i>Belief (Habits of Mind)</i>	<i>Genuine Doubt</i>	<i>Inquiry</i>
Paul Tillich	<i>Revelation</i>	<i>Correlative</i>	<i>Reason</i>

⁴⁰⁹ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Rosda, 2003), hlm. 153.

⁴¹⁰ *Ibid.*, hlm. 196.

Filosof	Religion	Philosophy	Science
William James (1842-1910)	<i>Tender Minded (A Priori)</i>	<i>Meliorisme</i>	<i>Tough Minded (A Posteriori)</i>
Whitehead	<i>Form</i>	<i>Process-Ingression</i>	<i>Matter</i>
Ian G. Barbour	<i>Subjective</i>	<i>Intersubjective-Testability</i>	<i>Objective</i>
Holmes Rolston	<i>Interpretation Experience</i>	<i>Semipermeable</i>	<i>Experiment</i>
Jabiri	<i>Bayani</i>	<i>Irfani</i>	<i>Burhani</i>
Mukti Ali	<i>Doctriner</i>	<i>Cum</i>	<i>Scientific</i>
Amin Abdul-lah Integrasi-Interkoneksi	<i>Normativitas</i>	<i>Creative Tension</i>	<i>Historisitas</i>
	<i>Hadarat an-Nas</i>	<i>Sirkular Hadarat al-Fal-safah</i>	<i>Hadarat al-'Ilm</i>
	<i>Subjektif</i>	<i>Intersubjektif (Hati Nurani)</i>	<i>Objektif</i>
	<i>The Word of Faith</i>	<i>The Word of Rap-prochment</i>	<i>The Word of Scholarship</i>
	<i>Belief</i>	<i>Dialogis</i>	<i>Impartialitas</i>
	<i>Fideist/Theistic</i>	<i>Reflexity</i>	<i>Objective Rationality</i>
	<i>Emic-Insider</i>	<i>Participant as Observer and Observer as Participant</i>	<i>Etic-Outsider</i>
INTEGRASI-INTERKONEKSI			

Ada tiga peralatan penting dalam *intersubjective testability* yang ditawarkan oleh Barbour, yaitu pengalaman **ultime** (*value, dogma, personal, inclusive, commitment*); **akal** (*rationality, testability, investigation, falsifikasi, shifting paradigm*) dan **bahasa** (*analogy, symbol, model*). Dalam perspektif integrasi-interkoneksi hal tersebut selaras dengan hubungan triadik

antara *theological-philosophical (ultime)*, *socio-anthropological (akal)* dan *linguistic-historical (bahasa)*.⁴¹¹ Menurut Barbour, **alam hanya memberikan fakta (*experience*), bukan teori. Teori adalah hasil interpretasi (*interpretation*) seseorang tentang sesuatu, sehingga ia bersifat subjektif.** Teori tidak hanya dihasilkan oleh logika induksi dan deduksi saja, tetapi teori bisa dihasilkan oleh logika “imajinasi kreatif” (abduksi). Jika pola ini digunakan untuk membaca perbedaan antara islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam dan **integrasi-interkoneksi**, maka dapat digambarkan sebagai berikut:

Barbour	Subjektif (Religion)	Objektif (Science)	Intersubjektif (Humanities)
	DEDUKSI	INDUKSI	CREATIVE IMAGINATION
Islamisasi Ilmu	DEDUKSI		
Ilmuisasi Islam		INDUKSI	
Integrasi- Interkoneksi	DEDUKSI	INDUKSI	CREATIVE IMAGINATION

Pilar ketiga dalam filsafat ilmu integrasi-interkoneksi adalah *creative imagination* (imajinasi kreatif). Selain kata kunci *intersubjective testability*, Barbour juga menggunakan satu kata kunci yang lain, yaitu *creative imagination*, sebagai proses kombinasi antara ide-ide dan konsep-konsep, yang dahulunya ide-ide itu terpisah antara yang satu dengan yang lain. Tujuan dari imajinasi kreatif adalah untuk menemukan **novelty** dalam sebuah penelitian dan menciptakan *novel combination*⁴¹² serta *fresh configuration*. Dalam konteks ini, Abdullah Saeed⁴¹³ menggunakan istilah “**fresh ijtihad**”.⁴¹⁴ Jadi, penelitian Tesis dan

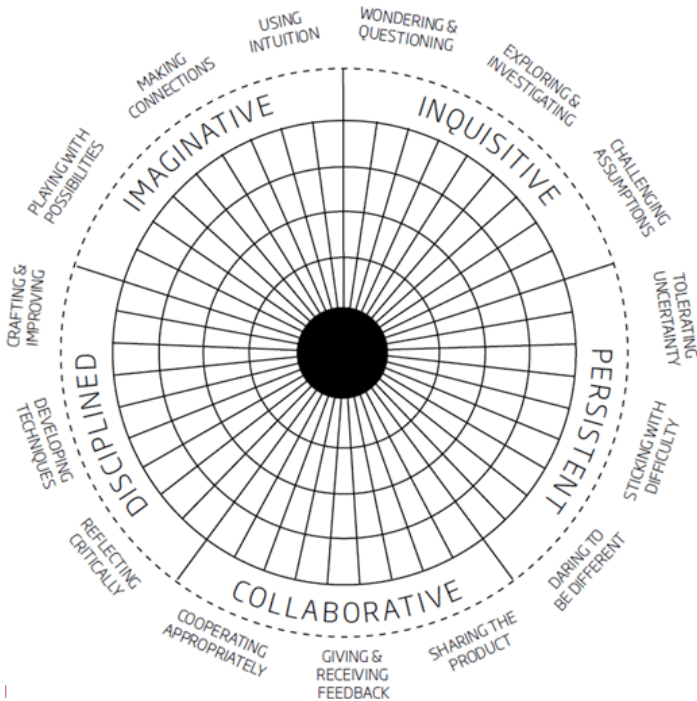
⁴¹¹ Abdullah, “Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science”, hlm. 17.

⁴¹² Barbour, *Issues*, hlm. 143.

⁴¹³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2006).

⁴¹⁴ M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad: Manhaj Pemikiran Keislaman*

Disertasi yang menggunakan pendekatan integrasi-interkoneksi itu harus menghasilkan *fresh knowledge*, bukan *expired knowledge*. Imajinasi kreatif itu adalah sebuah relasi yang saling menghubungkan antara dua atau lebih antar berbagai ilmu pengetahuan. Untuk menemukan *novelty* keilmuan, maka harus ada sintesis antara *humanities*, *social sciences* dan *religious knowledge*.⁴¹⁵



Menurut Whitehead (filosof yang mempengaruhi Barbour), ketika menjelaskan tentang istilah *creativity*, memaknainya sebagai alat untuk mengekspresikan pemikiran bahwa masing-masing peristiwa adalah suatu proses yang menghasilkan sesuatu yang baru (*the word creativity expresses*

Muhammadiyah di Era Disrupsi (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018).

⁴¹⁵ *Ibid.*, hlm. 150. Materi Matakuliah “Filsafat Ilmu” dan “Agama, Sains, dan Budaya” oleh M. Amin Abdullah tanggal 16 Juni 2012 di Pascasarjana (S-3) UII dan UIN Sunan Kalijaga.

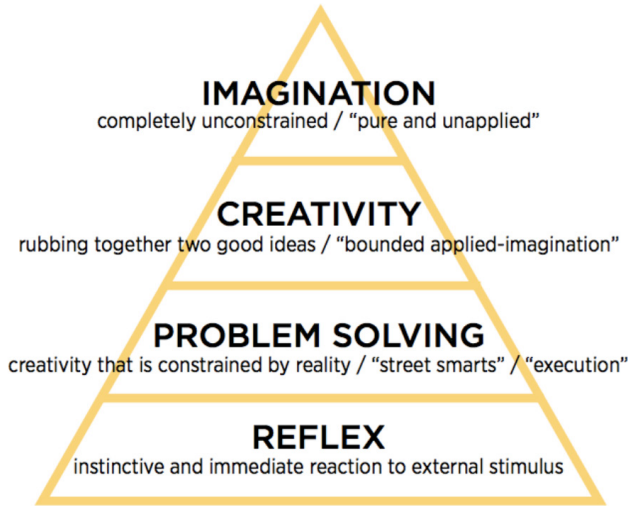
the notion that each event is a process issuing in novelty).⁴¹⁶ Kreativitas adalah proses sebagai hasil dari kepastian-kepastian baru (*creativity is the production of new definite-ness. It is the ultimate or universal form emergence*). Kreativitas adalah hasil dari kepastian yang baru. Ia adalah bentuk kemunculan yang mutlak.⁴¹⁷ Dengan kata lain, imajinasi kreatif adalah syarat mutlak untuk menemukan teori-teori baru.

Jadi, kreativitas itu mengandung konotasi *self-creativity* atau *immanent creativity*. Tentu saja kata itu juga mengandung isyarat tentang *Creator* atau “Pencipta”. Pengertian *Creator* di sini mengisyaratkan juga tentang *co-creator*, artinya proses kreasi diri itu mensyaratkan suatu tindakan kerjasama antara berbagai unsur formatif. Dalam bahasa Filsafat Organisme, hal itu disebut dengan istilah **conrescence**, yang berarti *tumbuh bersama*. Bandingkan dengan istilah **rapproachment** (*to bring together*) dari Kim Knott. Menurut Whitehead: “*Conrescence is useful to convey the notion of many things acquiring complete complex unity*” (*conrescence* berguna untuk mengungkapkan pemikiran tentang banyak hal untuk memperoleh kesatuan kompleks yang lengkap).⁴¹⁸ Contoh kesatuan kebersamaan itu adalah peristiwa “Bunga-bunga kembang setaman di saat purnama sisi”, di situ **terdapat kesatuan bahasa untuk pengejawantahan momentum keindahan**.

⁴¹⁶ Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The New American Library, 1959), hlm. 237.

⁴¹⁷ *Ibid.*, hlm. 104.

⁴¹⁸ *Ibid.*, hlm. 237.



"BRENNAN'S HIERARCHY OF IMAGINATION" / FROM TEDMED 2010 AT THE RWJF PIONEER PORTFOLIO MTG / BY JOHN MAEDA

Berdasarkan penjabaran di atas, metodologi integrasi-interkoneksi itu adalah bertemunya pertemuan dan dialog kritis antara ilmu-ilmu yang berdasar pada teks-teks keagamaan (**naql, bayani, subjektif**), dan ilmu-ilmu yang berdasar pada kecermatan akal pikiran dalam memahami realitas sosiologis-antropologis perkembangan kehidupan beragama era pluralitas budaya dan agama (**'aql, burhani, objektif**), serta ilmu-ilmu yang lebih menyentuh kedalaman hati nurani manusia (**qalb, 'irfani, intersubjektif**), adalah salah satu dari sekian banyak cara yang patut dipertimbangkan dalam upaya rekonstruksi tersebut.⁴¹⁹

Model penelitian Tesis dan Disertasi berdasarkan filsafat ilmu integrasi-interkoneksi dapat berupa Falsifikasi Popperian, Shifting Paradigm Kuhnian dan Research Progame Lakatosian. Ketika merespon gugatan Kuhn

⁴¹⁹ M. Amin Abdullah, "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, hlm. 35-36; M. Amin Abdullah, "At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah*, No. 39, Tahun 2001.

terhadap asumsi-asumsi tradisional dalam filsafat ilmu, Imre Lakatos secara panjang lebar mengembangkan sebuah teori alternatif mengenai peran teori-teori tradisional dalam evolusi pemikiran keilmuan. Dengan menamakan teori umum ini sebagai *research program*. Lakatos⁴²⁰ berargumen sebagaimana dikutip oleh Amin,⁴²¹ bahwa *research program* ini mengandung tiga (3) elemen: 1) sebuah ***hard core (negative heuristic)*** atau inti yang solid dari asumsi-asumsi fundamental yang itu tidak dapat dibatalkan maupun dimodifikasi tanpa mengandung akibat pada bubarnya *research program* secara keseluruhan; 2) *the positive heuristic* yang berisi kumpulan dari temuan-temuan baru, usulan-usulan untuk mengubah, memodifikasi, menyempurnakan teori-teori khusus, kapan saja dikehendaki, yang masih bersifat parsial; 3) sebuah seri terdiri dari teori-teori, T1, T2, T3....dan seterusnya, masing-masing teori merupakan akibat atau hasil dari penambahan klausul-klausul tambahan terhadap teori terdahulu.

Model yang digunakan Lakatos dalam beberapa hal merupakan perbaikan dari gagasan "paradigma" yang diusulkan Kuhn dan perluasan dari teori falsifikasi yang dikemukakan oleh Popper. Berbeda dengan Kuhn, Lakatos memberi ruang bahkan menggarisbawahi perlu adanya ko-eksistensi beberapa *research program* alternatif pada waktu yang bersamaan dan dalam satu domain yang sama pula, sebagai keniscayaan sejarah. Tidak sama pandangannya dengan Kuhn yang berpedapat bahwa paradigma adalah sesuatu yang tidak dapat diukur, dinilai, sehingga tidak dapat diperbandingkan secara rasional satu dengan yang lainnya. Lakatos dengan tegas menyatakan bahwa kita dapat membandingkan secara objektif kemajuan-kemajuan relatif yang dicapai oleh tradisi-tradisi riset yang saling berlomba.

⁴²⁰ Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", in Imre Lakatos and Alan Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 133-134.

⁴²¹ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 45.

Lebih jauh daripada Kuhn, Lakatos mencoba untuk menggarap persoalan pelik mengenai hubungan antara super teori dan komponen-komponennya yang berupa teori-teori minor.⁴²²

Perluasan terhadap gagasan Popper mengenai teori falsifikasi yang dilakukan Lakatos sangat jelas ketika ia menyatakan bahwa pembagian yang pokok bukan terletak pada teori-teori yang masing-masing berdiri sendiri itu, tetapi lebih pada program-program, yang mana masing-masing program tersebut memiliki teori yang beragam. Sebuah **research program** mengandung dua komponen: **hard core** dan **protective belt**.⁴²³ *Hard core* terdiri dari inti ajaran, sementara *protective belt* terdiri dari ajaran-ajaran yang dikembangkan dari intinya, dan hipotesa-hipotesa pendukungnya. Komponen yang ada dalam *protective belt* inilah yang secara langsung akan diuji. Pada saat terjadi proses falsifikasi terhadap teori-teori yang ada dalam lingkup *protective belt* melalau penelitian dan pengujian ulang yang cermat, berarti telah terjadi revisi pada lingkaran sabuk tersebut, dan inti ajaran tetap terlindungi (non-falsifikasi).

Apa yang disebut Lakatos dengan *hard core* dapat disejajarkan dengan "Islam normatif" dalam bahasa Fazlur Rahman. Sementara yang disebut oleh Lakatos sebagai *protective belt* dapat disejajarkan dengan istilah "Islam historis" dari Fazlur Rahman.⁴²⁴ Kawasan yang memungkinkan untuk dilakukannya rekonstruksi adalah pada domain "Islam historis" atau *protective belt*. Jadi, *protective belt* ini meliputi seluruh komponen dalam ilmu-ilmu keagamaan Islam, seperti kalam, tafsir, hadis, fikih, filsafat, tasawuf dan akhlak.⁴²⁵ Dalam perspektif filsafat strukturalisme, sebagaimana dikutip oleh Kuntowijoyo, pilar "Islam historis" atau *protective belt* disebut dengan istilah *deep structure*, sedangkan "Islam normatif" atau *hard core* disebut

⁴²² *Ibid.*, hlm. 46.

⁴²³ Lakatos, "Falsification", hlm. 132.

⁴²⁴ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 51-52.

⁴²⁵ *Ibid.*, hlm. 53.

dengan istilah *innate structuring capacity*. Menurut Kunto, penggagas ilmuisasi Islam, dalam Islam, tauhid mempunyai kekuatan pembentuk struktur yang paling dalam. Sesudah itu ada *deep structure*, yaitu: akidah, ibadah, akhlak, syari'ah dan muammalah. Di permukaan, yang dapat diamati, berturut-turut akan tampak keyakinan, shalat/puasa dan sebagainya, moral/etika, perilaku normatif, dan perilaku sehari-hari. Akidah, ibadah, akhlak, dan syari'at itu *immutable* (tidak berubah) dari waktu ke waktu, dan dari tempat ke tempat sedangkan muammalah itu dapat saja berubah. *Transformation* dalam Islam yang sudah utuh, harus diartikan sebagai transformasi dalam muammalah, tidak dalam bidang lain.⁴²⁶ Bedanya dengan *hard core* dan *protective belt* yang dikutip oleh Amin dari Lakatos, integrasi-Interkoneksi itu bersifat sirkularistik-hermeneutis, sedangkan ilmuisasi Islam itu bersifat strukturalistik-hierarkhis.

2. Tujuan

- a. Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara filsafat ilmu dan filsafat ilmu-ilmu keislaman dalam penelitian integrasi-interkoneksi serta perjalanan nalar berpikir dari monadik menuju triadik;
- b. Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas trilogi kata kunci dalam filsafat ilmu penelitian integrasi-interkoneksi, seperti istilah *religion, philosophy, science* (Barbour); *noumena, critique, fenomena* (Kant); *belief (habits of mind), genuine doubt, inquiry* (Charles S. Peirce); *revelation, correlative, reason* (Paul Tillich); *tender minded (a priori), meliorisme, tough minded (a posteriori)* (William James); *form, process ingression, matter* (Whitehead); *total subjective, intersubjective testability, total objective* (Barbour); *experience/interpretation, semipermeable, experiment*

⁴²⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 33-34.

(Holmes Rolston); *bayani, irfani, burhani* (Jabiri); *doctroiner cum saintifik* (Mukti Ali); *normativitas cum historisitas* (M. Amin Abdullah); *hadarat an-as, hadarat al-falsafah, hadarat al-'ilm* (integrasi-interkoneksi); *subjective, intersubjective (hati nurani), objective* (studi agama); *the word of faith, the word of rapprochement, the word of scholarship; emic insider, participant as observer and observer as participant, etic outsider* (Kim Knott), *context of justification, context of discovery; hard core-protective belt* (Lakatos);

- c. Peserta dapat mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh konkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang telah menggunakan prinsip-prinsip *intersubjective testability, semipermeable* dan *creative imagination*;

3. Topik

- a. Filsafat Ilmu Penelitian Integrasi-Interkoneksi
- b. Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman Penelitian Integrasi-Interkoneksi
- c. *Intersubjective testability, semipermeable* dan *creative imagination*

4. Metode

- a. Seminar Kuliah dan Diskusi serta Tanya Jawab
- b. *Concept Map*
- c. Contoh Penelitian
- d. *Medium Group Discussion*
- e. *Large Group Discussion*

5. Waktu (9 Jam: 540 Menit)

- a. **08.00-11.00 (3 Jam):** Pelatihan Filsafat Ilmu dan Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman Penelitian Integrasi-Interkoneksi serta penjelasan *Intersubjective Testability-Semipermeable-Creative Imagination*
11.00-13.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- b. **13.00-16.00 (3 Jam):** *Medium Group Discussion*
16.00-19.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- c. **19.00-22.00 (3 Jam):** *Large Group Discussion*
22.00-08.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

6. Peralatan

- a. Modul dan Bahan Pelatihan
- b. Draft Proposal Penelitian
- c. Power Point (PPT)
- d. LCD
- e. Laptop
- f. Survey Indeks Jurnal Scopus
- g. Buku/Hasil Penelitian/Jurnal/Tesis dan Disertasi

7. Langkah-langkah Pembelajaran

- a. **Pukul 08.00-11.00:** Fasilitator memperkenalkan diri dan menjelaskan kepada peserta pelatihan mengenai tujuan pembelajaran modul dua (hari kedua), yaitu: memahami perbedaan yang jelas antara filsafat ilmu dan filsafat ilmu-ilmu keislaman dalam penelitian integrasi-interkoneksi serta mengetahui proses perkembangan dari nalar monadik

menuju triadik; memahami perbedaan yang jelas trilogi kata kunci dalam filsafat ilmu penelitian integrasi-interkoneksi, seperti istilah *religion, philosophy, science* (Barbour); *noumena, critique, fenomena* (Kant); *belief (habits of mind), genuine doubt, inquiry* (Charles S. Peirce); *revelation, correlative, reason* (Paul Tillich); *tender minded (a priori), meliorisme, tough minded (a posteriori)* (William James); *form, process ingression, matter* (Whitehead); *total subjective, intersubjective testability, total objective* (Barbour); *experience/interpretation, semipermeable, experiment* (Holmes Rolston); *bayani, irfani, burhani* (Jabiri); *doctroiner cum saintifik* (Mukti Ali); *normativitas cum historisitas* (M. Amin Abdullah); *hadarat an-as, hadarat al-falsafah, hadarat al-'ilm* (integrasi-interkoneksi); *subjective, intersubjective (hati nurani), objective* (studi agama); *the word of faith, the word of rapprochement, the word of scholarship; emic insider, participant as observer and observer as participant, etic outsider* (Kim Knott), *context of justification, context of discovery; hard core-protective belt* (Lakatos); dan dapat mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh konkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang telah menggunakan prinsip-prinsip *intersubjective testability, semipermeable* dan *creative imagination*. Fasilitator kemudian menyampaikan materi modul dua melalui sistem seminar kelas (ceramah) dan wajib menggunakan PPT serta membuat *concept map*, dilanjutkan dengan diskusi dan tanya jawab;

- c. **Pukul 13.00-16.00:** Fasilitator membagi peserta ke dalam tiga *medium group*, satu kelompok “Filsafat Ilmu Penelitian Integrasi-Interkoneksi”, satu kelompok “Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman Penelitian Integrasi-Interkoneksi” dan satu kelompok “*Intersubjective Testability, Semipermeable, Creative Imagination*”. Fasilitator kemudian meminta setiap *medium group* tersebut untuk menelaah modul, buku, hasil penelitian dan jurnal, kemudian membuat peta konsep berdasarkan ketiga tema tersebut;

d. **Pukul 19.00-22.00:** Fasilitator membentuk *large group* dengan mempertemukan ketiga kelompok tadi, untuk kemudian menginventarisir dan menganalisa secara bersama-sama terkait pemahaman dasar atas kata-kata kunci dalam filsafat ilmu penelitian integrasi-interkoneksi, seperti istilah *religion, philosophy, science* (Barbour); *noumena, critique, fenomena* (Kant); *belief (habits of mind), genuine doubt, inquiry* (Charles S. Peirce); *revelation, correlative, reason* (Paul Tillich); *tender minded (a priori), meliorisme, tough minded (a posteriori)* (William James); *form, process ingression, matter* (Whitehead); *total subjective, intersubjective testability, total objective* (Barbour); *experience/interpretation, semipermeable, experiment* (Holmes Rolston); *bayani, irfani, burhani* (Jabiri); *doctroiner cum saintifik* (Mukti Ali); *normativitas cum historisitas* (M. Amin Abdullah); *hadarat an-as, hadarat al-falsafah, hadarat al-'ilm* (integrasi-interkoneksi); *subjective, intersubjective (hatinurani), objective* (studi agama); *the word of faith, the word of rapprochement, the word of scholarship; emic insider, participant as observer and observer as participant, etic outsider* (Kim Knott), *context of justification, context of discovery; hard core-protective belt* (Lakatos). Setelah itu, fasilitator kemudian melakukan *review* dan evaluasi (menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi) bersama terhadap sesi, dan mengarahkan isi Tesis dan Disertasi untuk menggunakan basis filsafat ilmu integrasi-interkoneksi dalam penelitiannya, sekaligus menutup sesi.

8. Evaluasi

- a.
- b.
- c.

MODUL TIGA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

1. Deskripsi

1	<i>Trilogi Hadarat</i>	<i>Hadarat an-Nas (Religion)</i>
		<i>Hadarat Falsafah (Philosophy)</i>
		<i>Hadarat al-'Ilm (Science)</i>
2	<i>Spider Web</i>	<i>Islamic Religious Knowledge</i>
		<i>Islamic Thought</i>
		<i>Islamic Studies</i>
3	<i>Spheres & Models</i>	<i>Informatif</i>
		<i>Konfirmatif</i>
		<i>Kritis</i>
		<i>Kreatif</i>

4	8 Kacamata Point	Summary
		<i>Sense of Academic Crisis</i>
		<i>Importance of Topic</i>
		<i>Prior Research on Topic</i>
		<i>Approach and Methodology</i>
		<i>Limitation and Key Assumptions</i>
		<i>Contribution to Knowledge</i>
		<i>Logical Squence</i>

Ada tiga (3) hal yang perlu diperhatikan dalam penyusunan penelitian integrasi-interkoneksi. Pertama, pemahaman terhadap hubungan antara *'Ulumuddin, al-Fikr al-Islami* dan *Dirasah Islamiyah*.⁴²⁷ Kedua, **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti dan menulis artikel atau karya tulis yang lain atau Tesis dan Disertasi, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait.** Ketiga, **adanya dialog aksiologis yang intens antara lokalitas, agama, etnisitas, ras, kelas, jender, *global ethics*, menuju ke *world citizenship*.**⁴²⁸ Selain itu, penelitian integrasi-interkoneksi mencakup tiga dimensi pengembangan keilmuan, antara *hadarat an-nas (religion)*, *hadarat al-falsafah (philosophy)* wa *hadarat al-'ilm (science)*.⁴²⁹ Tiga dimensi pengembangan keilmuan ini bertujuan untuk mempertemukan kembali ilmu-ilmu modern dengan ilmu-ilmu keislaman. Pada ranah filosofis,

⁴²⁷ M. Amin Abdullah, "Mempertautkan *'Ulumuddin, al-Fikr al-Islami* dan *Dirasah Islamiyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global", dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

⁴²⁸ Komunikasi SMS dengan M. Amin Abdullah pada tanggal 23 Oktober 2012, jam 08:43;19.

⁴²⁹ M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif *Interdisciplinary*", dalam Zainal Abdin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, hlm. 264-265; M. Amin Abdullah, "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, hlm. 18-20.

MODUL TIGA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

integrasi-interkoneksi yang dimaksud bahwa setiap mata kuliah, misalnya, harus diberi nilai fundamental eksistensial dalam kaitannya dengan disiplin keilmuan lainnya dan dalam hubungannya dengan nilai-nilai humanistik. Pada ranah materi, integrasi-interkoneksi merupakan bagaimana suatu proses mengintegrasikan nilai-nilai **kebenaran universal umumnya** dan **keislaman khususnya** dalam pengajaran mata kuliah umum seperti filsafat, antropologi dan lain-lain. Implementasi integrasi-interkoneksi pada ranah materi ada tiga model, yaitu: **model pengintegrasian ke dalam paket kurikulum; model penamaan mata kuliah yang menunjukkan hubungan antara dua disiplin ilmu umum dan keislaman; dan model pengintegrasian ke dalam tema-tema mata kuliah.**

Pilar *hadarat an-nass* harus ditopang dengan keilmuan di bidang *Islamic Studies*. Pilar *hadarat al-falsafah* harus ditopang dengan keilmuan di bidang *Philosophy of Science* ("PKL Programme": "P" untuk Popper, "K" untuk Kuhn, dan "L" untuk Lakatos). Pilar *hadarat al-'ilm* harus ditopang dengan keilmuan di bidang *Religious Studies* (Sosiologi "Agama", Antropologi "Agama", Psikologi "Agama" dan Sejarah "Agama"). Jadi, penelitian integrasi-interkoneksi meniscayakan adanya pertautan antara *religion*, *philosophy* dan *science*. Ketiga pilar *hadarat* dapat dipararelkan dengan epistemologi *bayani*, *'irfani* dan *burhani* yang telah dikembangkan oleh Muhammad al-Jabiri.⁴³⁰ Jika saja ketiga pendekatan epistemologi terhadap pola pikir keberagamaan Islam tersebut, yaitu *bayani*, *'irfani* dan *burhani* saling terkait, terjaring dan terpatri dalam satu kesatuan utuh, maka corak dan keberagamaan Islam akan jauh lebih komprehensif dan sistemik, dan bukannya bercorak dikotomisatomistik seperti yang dijumpai sekarang ini. Belum lagi kita berhasil menyelesaikan pekerjaan rumah (mempertautkan

⁴³⁰ Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993); *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1991); *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993).

bayani, *'irfani* dan *burhani*), umat Islam diperhadapkan dengan tantangan baru, yaitu perkembangan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke-17, 18, 19, dan 20.⁴³¹

Khusus terkait pilar *'irfani* yang disebut oleh Jabiri di atas, yang disebut dalam integrasi-interkoneksi sebagai *hadarat al-falsafah* atau *intersubjective* (hati nurani), oleh Bergson disebut sebagai "intuisi". Whitehead menggunakan istilah *feeling* atau *emotion*. Menurut Whitehead, posisi *feeling* itu adalah sebagai "vektor"-nya, karena ia merasakan apa yang ada di sana dan mentransformasikan ke dalam apa yang ada di sini (*feeling are vector; for they feel what is there and transform it into what is here*).⁴³² Berdasarkan perspektif ini, posisi *hadarat al-falsafah* atau intersubjektif (hati nurani) dapat juga ditempatkan sebagai "vektor" dalam dimensi dua (dimensi bidang), dan disebut "garis diagonal" dalam dimensi tiga (dimensi ruang). Karena posisinya sebagai "vektor", maka dialah yang menentukan. Penelitian integrasi-interkoneksi harus diimplementasikan melalui model riset trialektis, menghubungkan antara dimensi *religion*, dalam hal ini adalah *nass* Kitab al-Qur'an dan Kitab al-Hadis, adanya dimensi filsafat (ilmu), dan adanya dimensi *science*, baik ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu alam.

Setelah memahami trilogi *hadarat*, tahap berikutnya adalah memahami model *spider web* (*networking* keilmuan: *tadakhul al-ma'arif*).⁴³³ Dalam metafora *spider web*, kluster **'Ulumuddin atau Islamic Religious Knowledge sebagai kluster ketiga adalah representasi dari "tradisi lokal" keislaman yang berbasis pada "bahasa" dan "teks-teks" atau nass-nass keagamaan (hadarat an-nass atau bayani). Adapun**

⁴³¹ 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. 19.

⁴³² Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1979), hlm. 87.

⁴³³ Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 12-15.

***al-Fikr al-Islami* (beberapa himpunan di kluster ketiga) adalah representasi dari pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada “rasio-intelek” (*burhani*). Kluster keempat dan kelima adalah *Dirasat Islamiyyah* atau *Islamic Studies* yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif, lantaran melibatkan seluruh “pengalaman” (*experiences*) umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.**

Para penggemar dan pecinta studi keislaman sendiri⁴³⁴

⁴³⁴ Yang dimaksud para pecinta studi keislaman di sini sangatlah variatif. Para pecinta ini dapat dilihat dari segi jenjang level pendidikan yang ditempuh seperti Madrasah Tsanawiyah (Mts), Madrasah Aliyah (MA), Perguruan Tinggi setingkat S1 (dapat juga Lc), setingkat S2 (MA, M.Sc, M.Ag) dan setingkat S3 (DR, Ph.D). Juga dapat dilihat dari penyelenggaranya seperti pesantren, majlis taklim, lembaga dakwah kampus (LDK), kursus-kursus singkat, *basic training*, *Dar al-Arqam*, kursus kilat, *training-training* singkat, pendidikan akhir pekan, sekolah keagamaan (*madrrasah diniyyah*; sebenarnya kluster ini lebih tepat disebut *Madrrasah Islamiyyah* karena hanya mempelajari agama tertentu saja dan tidak mengenalkan agama lain), ceramah pagi atau sore di televisi yang tidak selalu diikuti secara runtut-berkesinambungan dan terpotong-potong, belum lagi yang model *selfstudy* (belajar autodidak) dengan membaca literatur yang tidak terstruktur dan komprehensif, bahkan mungkin dilakukan sangat selektif. Ada lagi model kajian keislaman yang diselenggarakan oleh organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan Islam yang umumnya bercorak *training* atau pelatihan singkat, paket-paket studi islam singkat yang diselenggarakan oleh gerakan (*social movement*) sosial keagamaan, aktivis (*harakah*) dan ideologi-ideologi gerakan lain dan bukannya pendalaman keilmuan secara terstruktur, sistematis dan komprehensif. Belum lagi studi yang sifatnya sangat *ad hoc*, partial dan sepotong-sepotong, seperti kajian khusus fikih, khusus tafsir, khusus hadis, khusus bahasa Arab, dan begitu seterusnya yang tidak terstruktur dan tidak berhubungan antara satu dan yang lain secara utuh-komprehensif-sistimatis. Istilah Studi Keislaman di alam praktik di lapangan sekarang ini—di sini lah yang sangat membedakan dengan studi ilmu-ilmu umum yang biasa diselenggarakan di sekolah atau perguruan tinggi umum yang diselenggarakan secara ketat dan disiplin—amat lah sangat rancu, *overlapping*, kompleks karena semua jenjang, model, lembaga penyelenggara dengan aneka ragam variasi kepentingannya mengklaim bahwa itulah yang disebut *Dirasat Islamiyyah* atau *‘Ulumuddin*. Ada semacam kontestasi antara penyelenggaraan pendidikan agama yang diselenggarakan oleh masyarakat dan penyelenggaraan pendidikan agama yang dilakukan oleh negara lewat PTKI yang ditempuh secara berjenjang, terstruktur dan

serta para peneliti di Program Pascasarjana PTKI seringkali tidak dapat membedakan secara jelas dan gamblang (*clear and distinct*) antara ketiganya sehingga tidak dapat membentuk **satu pandangan keagamaan (*world-view*) Islam yang utuh**, yang dapat **mempertemukan dan mendialogkan secara positif-konstruktif** antara yang **lokal** dan **global**, antara yang **partikular** dan **universal**, antara ***distinctive values*** dan ***shared values***, antara ***zanni*** dan ***qat'i*** dalam pemikiran Islam dalam hubungannya dengan keberadaan pandangan hidup dan pandangan keagamaan tradisi dan budaya lain (*others; al-akhar*) di luar budaya Islam. *Spider Web* adalah bentuk **simplifikasi** dari tiga hubungan tersebut (*'Ulumuddin, al-Fikr al-Islami, Dirasah Islamiyah*). Model *spider web* sendiri, awalnya, berasal dari coretan-coretan *mind mapping* sederhana.

sistematis. Di belakang nanti akan dijelaskan mengapa ada semacam *tension* atau ketegangan antara corak pendidikan agama Islam yang diselenggarakan oleh Perguruan Tinggi Agama (lewat penjenjangan S1, S2 dan S3) dengan budaya dan tradisi *research* (penelitian) dan pengembangan keilmuan lewat jurnal keilmuan serta penulisan buku yang melekat di dalamnya dan corak pendidikan agama Islam yang diselenggarakan oleh non-perguruan tinggi di tanah air sekarang ini yang seringkali tidak menempuh tata cara dan tata kelola yang seperti ada pada PTKI.

MODUL TIGA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi



Jika kita perhatikan *mind mapping spider web* di atas, maka telah muncul istilah *hard core* dan *protective belt* dari Lakatos, yang kemudian dijadikan sebagai kluster pertama dalam *spider web*, yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah (*hard core*-non falsifikasi) dan kluster ketiga dan seterusnya (*protective belt*-falsifikasi). Awalnya, kluster kedua diisi oleh pilar 'Ulumuddin, seperti Teologi, Kalam, Falsafah, Fikih dan Tasawuf yang berkembang di abad 10 dan 11 M. Adapun dalam perkembangan berikutnya, kluster kedua *spider web* diisi oleh pilar *Methodology and Approaches*. Kluster ketiga berisi *social sciences and humanities* yang berkembang di abad 18 dan 19, seperti Sejarah, Psikologi,

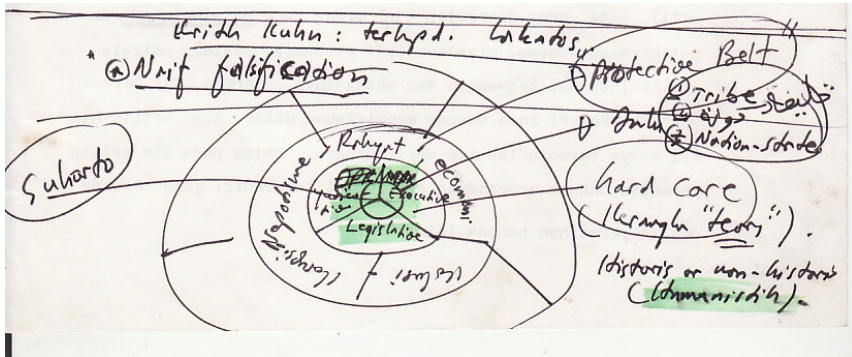
MODUL TIGA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

dan kluster-kluster yang mengelilinginya sebagai *protective belt*. Hubungan antar kluster tersebut sebaiknya bersifat *series theories*, bukan *isolated theories*. Model *series theories* inilah sebenarnya yang dimaksud dengan hubungan interkoneksi. Disini *spider web* telah memasukkan kluster *natural science*, seperti Biologi dan Astronomi. Model *series theories* inilah yang akan menciptakan *mature science*, bukan *immature science*.

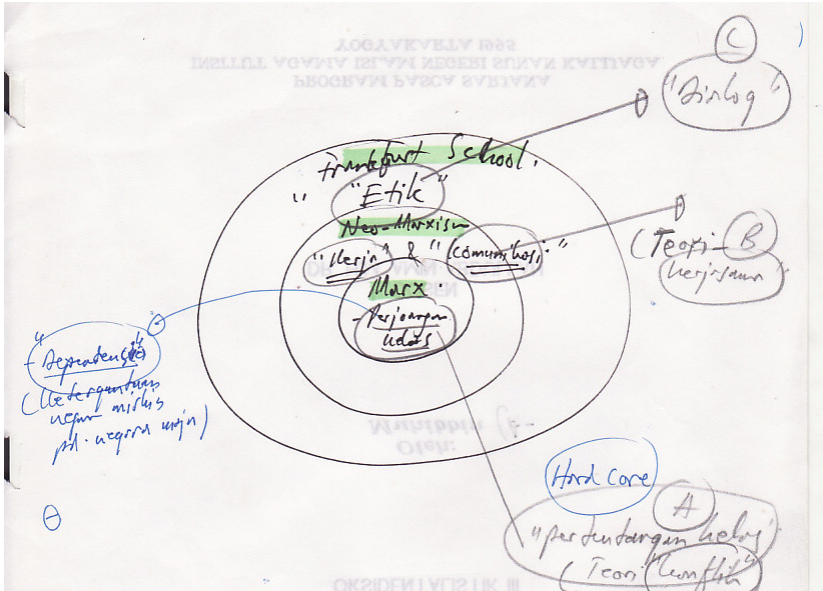
Hard Core	Protective Belt
Heuristic Negative	Heuristics Positive
Postulat	Hipotesis
Context of Justification	Context of Discovery

Model berpikir *spider web* dapat juga digunakan untuk membaca hubungan interkoneksi antara Legislatif, Yudikatif dan Eksekutif.

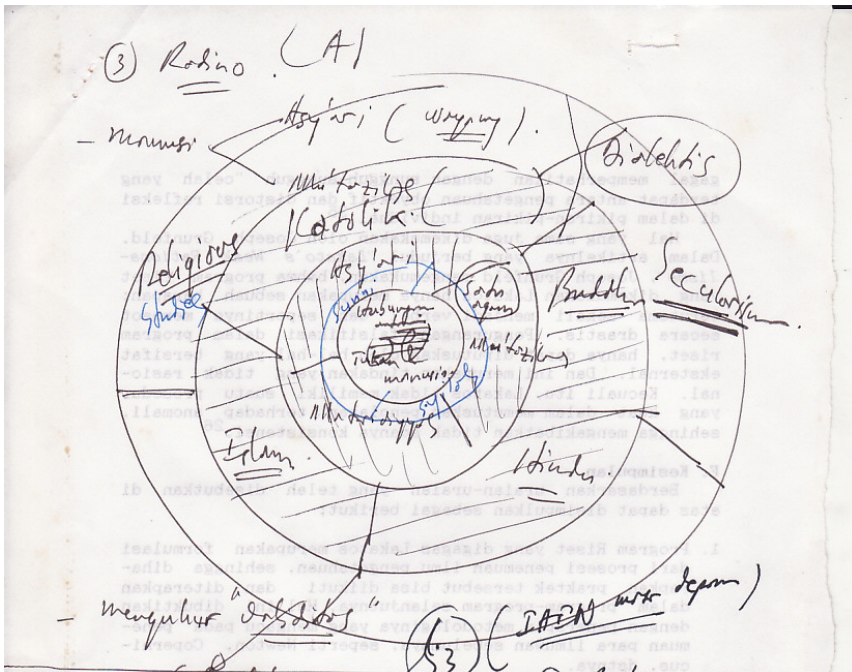


Model lingkaran *spider web* juga dapat digunakan untuk menjelaskan hubungan interkoneksi dalam perkembangan sebuah aliran filsafat.

Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi Ilmu
(Tesis dan Disertasi)



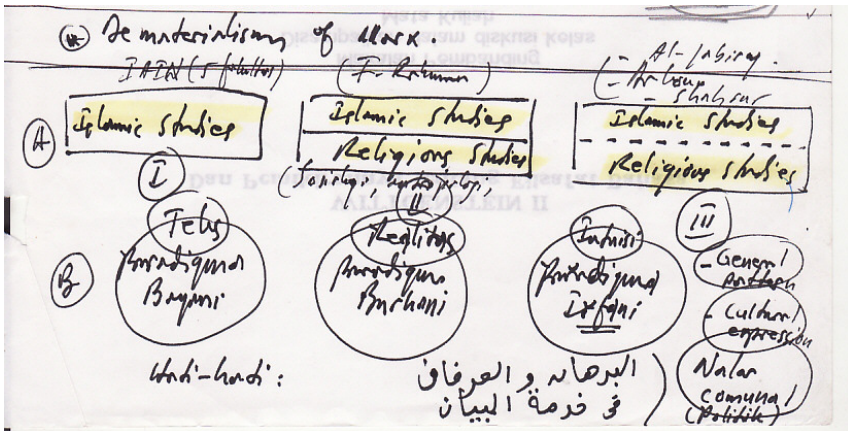
Hubungan antar agama juga dapat dijelaskan dengan mudah menggunakan model lingkaran spider web:



MODUL TIGA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

Integrasi-interkoneksi keilmuan juga mencoba mencari hubungan yang dimungkinkan antara *Islamic Studies* dan *Religious Studies*. Ada tiga jenis tahapan hubungan yang muncul antara *Islamic Studies* dan *Religious Studies*. Tahap pertama, dengan lima fakultas IAIN, *Islamic Studies* masih berdiri sendiri; Tahap kedua, keduanya sudah dipertemukan dalam satu kotak keilmuan, namun masih belum berhubungan; Tahap ketiga, keduanya sudah berdialog, sebab sekat-sekat pembatas keduanya telah cair dengan bentuk garis pori-pori basah. Filsafat pori-pori basah adalah menciptakan celah-celah kecil hubungan interkoneksi antara keduanya.

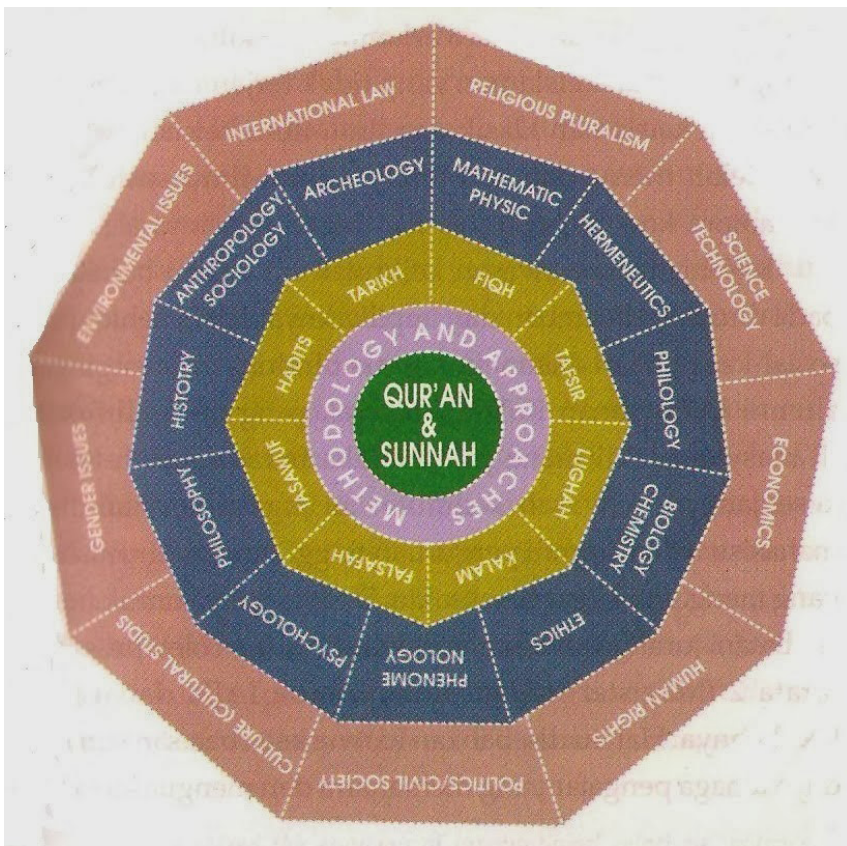


Tujuh tahun kemudian (dihitung dari tahun 1995, dimana pola awal lingkaran *spider web* mulai muncul), untuk pertama kalinya model metafora *spider web* diperkenalkan dalam seminar yang diselenggarakan oleh Tim Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga pada tanggal 18-19 September 2002.⁴³⁵ Model

⁴³⁵ Menjelang peringatan Setengah Abad (50 Tahun) kelahirannya pada tanggal 26 September 2002, UIN Sunan Kalijaga—saat itu masih IAIN—menyelenggarakan Seminar dana Lokakarya (Semiloka) Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga dengan tema “Reintegrasi Epistemologi Pengembangan Keilmuan di IAIN”. M. Amin Abdullah, *Transformasi IAIN 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), hlm. 70.

spider web ada dalam artikel berjudul *Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Positivistik-Sekularistik ke Teoantroposentrik-Integralistik* (2002).

**Jaring Laba-laba Keilmuan
(Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif)
Teoantroposentrik-Integralistik**



Dalam kondisi yang ada sekarang ini, aktivitas keilmuan di PTKI, khususnya IAIN dan STAIN di seluruh tanah air hanya terfokus dan terbatas pada lingkaran 3 atau jalur lingkaran lapis 3 (Kalam, Falsafah, Tasawuf, Hadits, Tarikh, Fiqh, Tafsir,

MODUL TIGA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

Lughah). Itupun boleh disebut hanya terbatas pada ruang gerak humaniora klasik. IAIN pada umumnya belum mampu memasuki diskusi ilmu-ilmu sosial dan humanities kontemporer seperti tergambar pada jalur lingkaran 4 dan 5 (Antropologi, Sosiologi, Psikologi, Filsafat dengan berbagai pendekatan yang ditawarkannya). Akibatnya, terjadi jurang wawasan keislaman yang tidak terjembatani antara ilmu-ilmu keislaman klasik dan ilmu-ilmu keislaman baru yang telah memanfaatkan analisis ilmu-ilmu sosial dan humaniora kontemporer.⁴³⁶ Kesenjangan wawasan ini cukup berakibat pada dinamika kehidupan sosial keagamaan dalam masyarakat Indonesia mengingat alumni IAIN banyak yang menjadi tokoh di masyarakat dimanapun mereka berada.

Upaya-upaya untuk menjembatani jurang wawasan tersebut dilakukan oleh Program Strata 2 dan 3 (Magister dan Doktor), tetapi tidak semua IAIN dapat melakukannya. Karena keterbatasan sumber daya tenaga pengajar yang mengerti ilmu-ilmu keislaman sekaligus yang dapat melakukan pun, akan menemui banyak kesulitan karena selain keterbatasan Sumber Daya Manusia, juga *mind set* mahasiswa Strata 1 sudah sedemikian kental warna studi teks klasik-normatif tanpa tersentuh oleh wawasan ilmu sosial maupun humaniora. Isu-isu sosial, politik, ekonomi, keagamaan, militer, jender, lingkungan. Ilmu-ilmu sosial humanities kontemporer pasca modern, seperti yang tergambar pada jalur lingkaran lapis 5 hampir-hampir tidak tersentuh sosial dan oleh kajian keislaman ditanah air khususnya di IAIN. Ungkapan seperti *to be religious today is to be interreligious* terasa masih sangat *absurd* dan *unthinkable*, bahkan mustahil untuk dipikirkan bagi tradisi keilmuan lingkaran

⁴³⁶ Baru ilmuwan Muslim Postkolonial antara lain M. Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullahi Ahmed al-Naim, Muhammad Shahrur, disamping Hasan Hanafi, Seyyed Hossein Nasr, Fazlur Rahman dan lain-lain telah menggunakan dan memanfaatkan pisau analisis baru dimaksud. Terjemahan karya-karya mereka ke dalam bahasa Indonesia mulai banyak beredar di tanah air.

lapis 3, meskipun era globalisasi-informasi memaksa manusia beragama era sekarang untuk berpikir demikian.

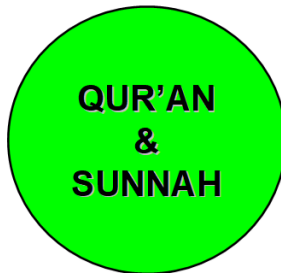
Berdasarkan model gambar awal *spider web* pada September 2002 tersebut di atas, model tersebut belum memasukkan beberapa unsur, yang kemudian dalam gambar-gambar *spider web* selanjutnya ada yang dikoreksi, yaitu: *Pertama*, garis-garis lurus tegas yang menghubungkan antar kluster dalam gambar awal metafora “spider web“, kemudian diganti dengan garis putus-putus atau garis pori-pori basah \square *semipermeable* dan *intersubjective testability* \square . Maknanya adalah, agar antar kluster dapat terkoneksi, karena adanya “celah-celah“ kecil tersebut. “Pori-pori basah“ atau “garis putus-putus“ tersebut seperti sebuah “ventilasi“ yang mengubungkan antar ruang. Dengan adanya bentuk “ventilasi“ dapat memungkinkan pergantian udara segar terhadap ruangan pandangan hidup keberagamaan 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;⁴³⁷ *Kedua*, dalam gambar awal metafora “spider web“, belum dimasukkannya kluster *Methodology and Approaches*. Penambahan kluster *Methodology and Approaches* baru dimasukkan pada tahun 2003 lewat artikel bertajuk *Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Positivistik-Sekularistik ke Teoantroposentrik-Integralistik*. Artikel tersebut dimuat dalam buku *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum*. Dalam buku tersebut, garis-garis penghubung dalam *spider web* “awal“ belum berbentuk interkoneksi atau *semipermeable* atau *intersubjective testability*.

⁴³⁷ M. Amin Abdullah, “Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara “Normativitas“ dan “Historisitas“”, dalam Moh. Mahfud M.D. dkk. (eds.), *Spiritualitas al-Qur’an dalam Membangun Kearifan Umat* (Yogyakarta: UII Press, 1997), hlm. 247-248.

garis-garis tegas dengan garis putus-putus atau garis pori-pori basah antar kluster, yang menunjukkan adanya koneksi antar bidang keilmuan, karena bisa saling tembus (*semipermeable*).

Kluster kedua dalam *spider web* adalah metode dan pendekatan. **Metode (*process and procedure to obtain data*)** dan **pendekatan (*the way to think*)** sangat diperlukan dalam studi atau kajian keislaman kontemporer. Kedua istilah tersebut pernah diangkat sejak tahun 70-an oleh Mukti Ali, namun hingga sekarang masih sangat relevan. Bedanya, pada era Mukti Ali, tekanannya lebih pada "metode" (*method*), sedangkan sekarang, selain pada metode juga diperlukan corak pendekatan (*approach*) berikut kerangka teori yang digunakan. UIN/IAIN/STAIN adalah lembaga akademik yang paling bertanggung jawab di tanah air untuk menjelaskan kepada masyarakat luas dengan menggunakan **metode (sirkularisasi, abduktifikasi dan hermeneutisasi: SAH)** dan **pendekatan (multidisipliner, interdisipliner dan transdisipliner: MIT)** mutakhir yang dapat dipertanggungjawabkan.⁴³⁸

KLUSTER PERTAMA



⁴³⁸ M. Amin Abdullah, "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", disampaikan dalam Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN, kerjasama Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah dan Program IAIN Imam Bonjol Padang, 26-28 Desember 2002, hlm. 5; M. Amin Abdullah, "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005), hlm. 5.

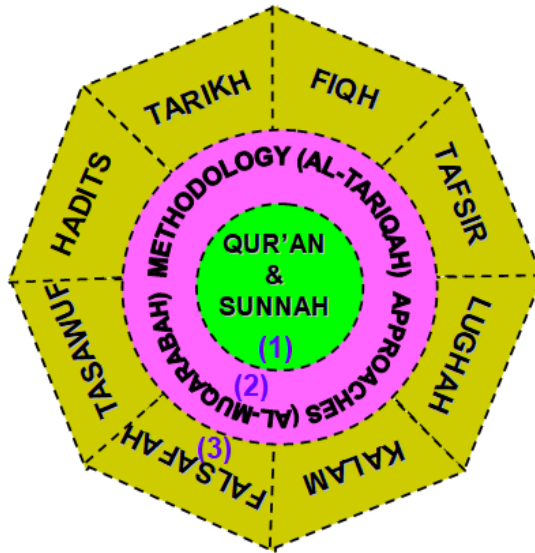
MODUL TIĞA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

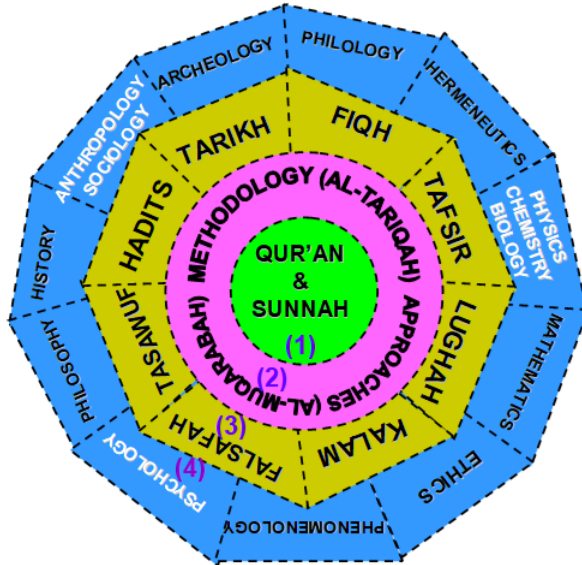
KLUSTER PERTAMA DAN KEDUA



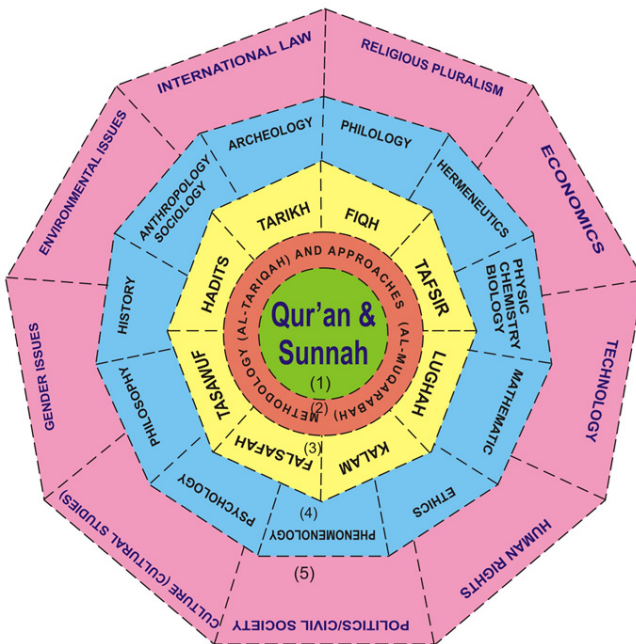
KLUSTER PERTAMA, KEDUA DAN KETIGA



KLUSTER PERTAMA, KEDUA, KETIGA DAN KEEMPAT



KLUSTER PERTAMA-KELIMA



Untuk selanjutnya dijelaskan tentang ranah dan model dalam penelitian integrasi-interkoneksi. Ada empat ranah yang dapat disentuh (bisa salah satu ranah, dua ranah, tiga ranah, atau keempat ranah sekaligus) dalam penelitian integrasi-interkoneksi (Tesis dan Disertasi), yaitu: ranah **filosofis**, ranah **materi**, ranah **metodologi** dan ranah **strategi** (keempat ranah ini bisa berkembang). Untuk selanjutnya akan dijelaskan satu persatu:

Pertama, Ranah Filosofis. Era sekarang (Abad Postmodern) berbeda dengan Abad Pertengahan dan Abad Modern/*Renaissance*. Pada Abad pertengahan dunia pengetahuan diwarnai dengan dominasi agama atas rasio (*religion replaces science*). Penalaran rasional dikembangkan dalam batas-batas dogma keagamaan. Di Eropa bisa dilihat implikasi dari dominasi seperti ini adalah hegemoni kebenaran Gereja dalam segala aspek kehidupan termasuk dunia ilmu. Sementara di masa Modern, dunia ilmu **bergeser dari dominasi agama atas rasio kepada dominasi rasio atas agama** (*science replaces religion*).⁴³⁹ Slogan *science for science* sebagai simbol kebebasan ilmiah pada masa *Renaissance* mendorong lahirnya revolusi ilmiah yang memarjinalkan agama.⁴⁴⁰

Belajar dari dua periode historis sejarah di atas (Klasik dan Modern), dunia pengetahuan harus dibersihkan dari dominasi, apakah itu agama atas ilmu atau sebaliknya. **Pada era kontemporer (Postmodern) kecenderungan menghargai setiap bangunan keilmuan sangat kuat dan bahkan meyakini adanya interkoneksi antar ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, merajut paradigma interkoneksi antara agama dan**

⁴³⁹ Steve Bishop, "A Typology for Science and Religion", *Evangelical Quarterly* 72:1, 2000, hlm. 37-38. Steve Bishop membuat enam jenis tipologi hubungan antara *religion* dan *science*, yaitu: 1) "science replaces religion"; 2) "religion replaces science"; 3) "science shapes religion"; 4) "religion shapes science"; 5) "science and religion are independent"; dan 6) "science and religion in dialogue".

⁴⁴⁰ Pokja, *Kerangka Dasar Keilmuan*, hlm. 28.

ilmu, bahkan antar agama, ilmu, filsafat, tradisi, dan sistem episteme lainnya merupakan suatu kebutuhan pokok manusia sekarang. Paradigma interkoneksi keilmuan seperti ini lebih sehat karena memiliki implikasi saling mengapresiasi dan saling memberdayakan antar masyarakat, budaya, bangsa, etnis, dan tradisi keagamaan. Bishop menyebutnya dengan istilah *religion and science in dialogue*.

Atas dasar pemikiran di atas, pengajaran setiap matakuliah dan penelitian harus dikembangkan dengan semangat interkoneksi antar disiplin keilmuan, dan untuk konteks PTKI ditambah dengan semangat pengintegrasian **nilai-nilai kebenaran universal** umumnya dan **keislaman khususnya** dalam proses pembelajarannya. Integrasi-interkoneksi pada ranah filosofis dalam penelitian dimaksudkan bahwa setiap penelitian harus diberi **nilai fundamental eksistensial** dalam kaitannya dengan disiplin keilmuan lainnya dan dalam hubungannya dengan nilai-nilai humanistiknya. Meneliti fikih misalnya, di samping **makna fundamentalnya sebagai filosofi membangun hubungan antar manusia, alam dan Tuhan (qauliyah, kauniah, nafsiyah) dalam ajaran Islam**, dalam penelitian fikih harus juga ditanamkan pada setiap peneliti bahwa eksistensi fikih tidaklah berdiri sendiri atau bersifat *self-sufficient*, melainkan berkembang bersama disiplin keilmuan lainnya seperti filsafat, sosiologi, psikologi dan lain sebagainya. Demikian juga dalam hal meneliti ilmu umum seperti sosiologi. Sosiologi sebagai disiplin ilmu yang mengkaji interaksi sosial antar manusia akan menjadi terberdayakan dengan baik apabila peneliti sosiologi juga me-*review* teori-teori interaksi sosial yang sudah ada dalam tradisi budaya dan agama. Interkoneksi seperti ini akan saling memberdayakan antara sosiologi di satu pihak dan tradisi budaya atau keagamaan di pihak lain. Terkait hal ini, baca misalnya tawaran **Sosiologi Pro(f)etik**. Integrasi-interkoneksi dalam ranah filosofi penelitian dengan demikian berupa **suatu penyadaran eksistensial bahwa suatu disiplin**

ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lainnya.

Kedua, Ranah Materi. Penelitian integrasi-interkoneksi pada ranah materi merupakan suatu proses bagaimana mengintegrasikan **nilai-nilai kebenaran universal umumnya** dan **keislaman khususnya** ke dalam penelitian (umum), seperti filsafat, antropologi, sosiologi, hukum, politik, psikologi dan lain sebagainya—**Islamisasi ilmu dapat menjadi pintu masuk integrasi-interkoneksi**—dan sebaliknya, memasukkan ilmu-ilmu umum ke dalam penelitian-penelitian keagamaan dan keislaman—**Ilmuisasi Islam dapat menjadi pintu masuk integrasi-interkoneksi**—. Selain itu juga termasuk mengkaitkan suatu disiplin ilmu yang satu dengan yang lainnya dalam keterpaduan epistemologis dan aksiologis.⁴⁴¹

Penelitian **ilmu falak** misalnya, tentu harus mengkaitkannya dengan **ilmu-ilmu astronomi modern**; meneliti bidang **filsafat Islam** misalnya, harus dikomunikasikan juga dengan konsep-konsep filosofis yang berkembang dalam **filsafat Barat** dan/atau filsafat lainnya. Meneliti **fikih** misalnya, dengan mengenalkan **teori-teori hukum** yang berkembang di luar Islam sehingga **hibridasi teoritik penelitian** akan terjadi antara teori hukum Islam dan teori hukum umum. Oleh karena itu implementasi penelitian integrasi-interkoneksi pada ranah materi bisa dengan tiga model yakni:

Pertama, **model penelitian integrasi-interkoneksi ke dalam paket jadwal riset**. Misalnya, dalam waktu 8 minggu, seorang peneliti i-kon harus menguasai studi keilmuan yang lain dengan komposisi 50% ilmu-ilmu keislaman dan keagamaan, dan 50% ilmu-ilmu umum. Jadi, hanya sekedar menyandingkan pengetahuan-pengetahuan yang mewakili ilmu-ilmu keislaman atau keagamaan dan yang mewakili ilmu-ilmu umum. Proses interkoneksi keilmuannya akan terpusat pada kreativitas peneliti memahami dan menghubungkan antara keduanya.

⁴⁴¹ *Ibid.*, hlm. 29.

Kedua, model penelitian integrasi-interkoneksi penamaan judul penelitian yang menunjukkan hubungan antara dua disiplin ilmu umum dan keislaman dengan filsafat sebagai penghubung keduanya. Model ini menuntut setiap nama judul penelitian i-kon mencantumkan prinsip-prinsip “Religion”, “Philosophy” dan “Science”. Misalnya, ada sebuah penelitian (disertasi) yang berjudul *Sistem Kekebabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik*. Prinsip *religion* dalam judul di atas ditampakkan oleh kata “al-Qur’an”, prinsip *philosophy* ditunjukkan oleh kata “(filsafat) linguistik”, dan prinsip (*social*) *science* ditunjukkan oleh kata “antropo(logi)”.

Ketiga, model penelitian integrasi-interkoneksi ke dalam tema-tema penelitian. Model penelitian ini menuntut dalam setiap penelitian keislaman dan keagamaan harus diinjeksi oleh teori-teori keilmuan umum terkait sebagai wujud interkoneksi antara keduanya, dan sebaliknya, dalam setiap tema-tema penelitian ilmu-ilmu umum harus diberikan wacana-wacana teoretik keislaman dan keagamaan sebagaimana terkandung dalam ilmu-ilmu keislaman dan keagamaan sebagai wujud interkoneksi antara keduanya, tanpa embel-embel nama “Islam(i)” —seperti model penelitian dalam islamisasi ilmu—pada penelitian yang bersangkutan.

Model seperti ini bergantung sepenuhnya pada penyusunan tahapan penelitian yang akan menggambarkan bangunan penelitian interkoneksi keilmuan dimaksud dan juga **menuntut peneliti untuk memiliki wawasan luas dan integratif.** Meneliti fikih misalnya, harus diteliti juga di dalamnya bagaimana kasus-kasus aktual seperti pencurian modern seperti pembobolan Bank yang lebih banyak menggunakan pikiran dan teknologi ketimbang tangan atau fisiknya, bagaimana fikih memutuskan hukum atas pelaku kejahatan ini, apa cukup hanya dengan *qat’ al-yad*, misalnya. Demikian juga dengan isu-isu lainnya seperti HAM atau masalah perlakuan hukum Islam dalam analisis jendernya.

MODUL TIGA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

Dalam penelitian interkonektif, buku-buku yang digunakan sebagai sumber rujukan penelitian, di samping buku-buku fikih itu sendiri dengan berbagai mazhabnya juga buku-buku penelitian terkait dengan sosiologi, filsafat, politik, budaya, dan lain sebagainya. Juga dalam sosiologi, tidak aneh jika juga terdapat buku-buku rujukan penelitian selain sosiologi, seperti politik, fikih, kalam, filsafat, bahkan kitab tafsir. **Tentu buku-buku rujukan itu tidak hanya dipajang sebagai simbol interkoneksi dalam daftar pustaka penelitian, tetapi betul-betul masuk dalam pembahasan-pembahasan penelitian di dalam proses penelitiannya itu sendiri.**

Ketiga, Ranah Metodologi. Yang dimaksud metodologi di sini yaitu metodologi yang digunakan dalam pengembangan penelitian yang bersangkutan. Setiap ilmu memiliki metodologi penelitian yang khas yang biasa digunakan dalam pengembangan keilmuannya. Sebagai contoh, psikologi memiliki metode yang khas seperti introspeksi, ekstrospeksi dan retrospeksi di samping metode-metode lain yang sifatnya umum seperti kuesioner, wawancara, observasi dan lain-lain. Metodologi di sini juga bisa dalam pengertian yang lebih luas yang berupa pendekatan (*approach*). Sebagai contoh dalam psikologi sekarang dikenal pendekatan-pendekatan fenomenologis, kontemplatif bahkan normatif.

Dalam konteks struktur keilmuan PTKI yang bersifat integratif-interkonektif tentu menyentuh pula ranah metodologis ini. Ketika sebuah disiplin ilmu diintegrasikan atau diinterkoneksi dengan disiplin ilmu lain, katakan misalnya psikologi dengan nilai-nilai Islam, maka secara metodologis ilmu interkonektif tersebut harus menggunakan pendekatan dan metode yang aman bagi ilmu tersebut. Sebagai contoh, pendekatan fenomenologis yang memberi apresiasi empatik dari orang yang mengalami pengalaman, dianggap lebih aman ketimbang pendekatan lain yang mengandung bias anti agama seperti psiko-analisis misalnya.

Keempat, Ranah Strategi. Yang dimaksud ranah strategi (dalam penelitian) di sini adalah ranah pelaksanaan atau praksis dari proses penelitian keilmuan integratif-interkonektif. Dalam konteks ini, **setidaknya kualitas keilmuan serta keterampilan meneliti seorang peneliti menjadi kunci keberhasilan penelitian berbasis paradigma interkonektif itu sendiri.** Penelitian dengan model *collective research* dengan melibatkan **berbagai peneliti dengan berbagai bidang keilmuan menjadi keharusan.** Seorang peneliti dapat menunjukkan kasus-kasus hukum tertentu dalam kasus penelitian **fikih-nya** misalnya, kemudian menunjukkan referensi tentang **teori-teori sosial** dalam ilmu sosiologi terkait dengan pemutusan hukum kasus dimaksud secara sosiologis, kemudian seorang peneliti juga harus **dituntut untuk aktif melakukan diskusi intelektual sebelum proses penelitian berlangsung, dengan para pakar yang multidisipliner.** Dalam contoh ini, **seorang peneliti fikih, misalnya, yang awam akan sosiologi dan antropologi tentu menjadi hambatan besar merealisasikan penelitian interkonektif yang dimaksud.**⁴⁴² Oleh karena itu, untuk menutupi kelemahan seorang peneliti, dapat diatasi dengan model penelitian *team researching*. Dalam penelitian interkonektif ini, semakin banyak disiplin keilmuan yang diintegrasikan dan diinterkoneksi dalam suatu penelitian, semakin banyak membutuhkan strategi penelitian yang melibatkan banyak peneliti terkait, dengan berbagai ilmu yang dikaji.

Berikutnya adalah terkait **model penelitian integrasi-interkoneksi.** Transformasi IAIN menjadi UIN jelas merupakan titik sejarah yang tidak boleh dilewatkan begitu saja dalam sejarah panjang pendidikan Islam di Indonesia. Selama kurang lebih tiga tahun, mulai dari tahun 2002 sampai tahun 2004, PTKI-PTKI di Indonesia telah mengembangkan dasar-dasar kurikulum “Integrasi Ilmu” lewat seminar, diskusi, dan sebagainya. Pada

⁴⁴² *Ibid.*, hlm. 32.

akhirnya disepakatilah (*general agreement*) sebuah paradigma keilmuan baru yang dikenal sebagai **Paradigma Integrasi Ilmu (Integrasi-Interkoneksi)**. Sejak saat itu, struktur keilmuan di PTKI yang hampir lima puluh (50) tahun berjalan mulai direformulasi.⁴⁴³

Pada saat pendekatan integrasi-interkoneksi digulirkan, muncul berbagai tanggapan, pandangan, komentar, masukan, juga kritikan. Namun tentu saja harus ada ketegasan paradigma bagi PTKI sebagai pusat dinamika keilmuan dan keislaman di Indonesia. Sebagai **produk historis-akademis**, tentu saja integrasi-interkoneksi memiliki konteks dan kapabilitasnya sendiri, **sehingga kelemahan dan kekurangan ketika dilakukan implementasi pasti terjadi**. Dalam bahasa filsafat ilmu—meminjak istilah Thomas Kuhn—, disebut *anomali-anomali* pasti muncul. Namun **sebagai sebuah paradigma yang sudah disepakati bersama (*general agreement*) oleh civitas akademika PTKI, menjadi tanggung-jawab bersama pula untuk mengimplementasikan paradigma yang dimaksud sebagai dasar epistemologi nalar PTKI**.⁴⁴⁴ Integrasi-interkoneksi keilmuan dapat berwujud dalam dua tingkatan model (2 model), yaitu:⁴⁴⁵

Pertama, model-model integrasi-interkoneksi untuk **kelas pemula**—dapat diterapkan untuk penelitian Skripsi di jenjang sarjana (S1)—, ada tiga jenis model, yaitu: 1) **Informatif**, berarti suatu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki oleh disiplin ilmu lain sehingga wawasan civitas akademika semakin luas. Misalnya ilmu agama yang bersifat **normatif** perlu diperkaya dengan teori **ilmu sosial dan ilmu alam** yang bersifat historis, demikian pula sebaliknya; 2)

⁴⁴³ Fahrudin Faiz, "Kata Pengantar: Mengawal Perjalanan Paradigma", dalam *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), hlm. v-vi.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, hlm. x.

⁴⁴⁵ Pokja, *Pedoman Kurikulum UIN Sunan Kalijaga*, hlm. 33.

Konfirmatif (klarifikatif) mengandung arti bahwa suatu disiplin ilmu tertentu untuk dapat membangun teori yang kokoh perlu memperoleh **penegasan** dari disiplin ilmu yang lain. Misalnya, teori *binnary opposition* dalam antropologi, akan semakin jelas jika mendapat konfirmasi atau klarifikasi dari sejarah sosial dan politik, serta dari ilmu agama tentang nalar biner—Kuntowijoyo menyebutnya dengan istilah “oposisi ekuilibrium” dan “oposisi konflik”⁴⁴⁶—: kaya-miskin, mukmin-kafir, surga-neraka, laki-laki-perempuan, langit-bumi, dan lainnya; dan 3) **Korektif**, berarti suatu teori ilmu tertentu perlu dikonfrontir dengan ilmu agama atau sebaliknya, sehingga yang satu dapat mengoreksi yang lain. Dengan demikian perkembangan disiplin ilmu akan semakin dinamis.

Kedua, model-model Integrasi-Interkoneksi (I-kon) untuk **kelas lanjutan**—misalnya untuk penelitian tingkat Magister (S2), **Tesis**, dan Doktor (S3), **Disertasi**—, ada enam (6) jenis model. Contoh model-model penelitian I-kon kelas lanjutan adalah: **similarisasi, paralelisasi, komplementasi, komparasi, induktifikasi** dan **verifikasi**:⁴⁴⁷

1) **Similarisasi**, yaitu menyamakan begitu saja konsep-konsep sains (*social sciences-humanities and natural sciences-technology*) dengan konsep-konsep yang berasal dari agama, meskipun belum tentu sama. Misalnya, menganggap bahwa *ruh* sama dengan *jiwa atau spirit* (similarisasi antara Psikologi dan Tasawuf). Penyamaan ini lebih tepat disebut similarisasi semu, karena dapat mengakibatkan biasanya sains dan direduksinya agama ke tarafsains, sebab, setiap istilah yang berbeda mewakili konsep yang berbeda pula—dalam perspektif linguistik Arab dapat disebut dengan model *taraduf*—;

⁴⁴⁶ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 12.

⁴⁴⁷ M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-Ilmu Sekuler?”, *Sarasehan Ilmu Profetik II*, di Ruang Sidang A Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM, 28 Juni 2011, hlm. 46.

2) **Paralelisasi**, yaitu menganggap paralel konsep yang berasal dari Al-Qur'an (*religion*) dengan konsep yang berasal dari sains karena kemiripan konotasinya tanpa menyamakan keduanya. Misalnya peristiwa *Isra' Mi'raj*, paralel dengan perjalanan ke ruang angkasa dengan menggunakan rumus fisika $S = v.t$ (Jarak = kecepatan x waktu). Paralelisasi sering dipergunakan sebagai penjelasan ilmiah atas kebenaran ayat-ayat al-Qur'an dalam rangka menyebarkan syi'ar Islam. Jadi, model **similarisasi** dapat diaplikasikan dalam hubungan penelitian antara *religion* dan *social sciences-humanities*. Adapun model **pararelisasi** dapat diaplikasikan dalam hubungan penelitian antara *religion* dan *natural sciences-technology*;

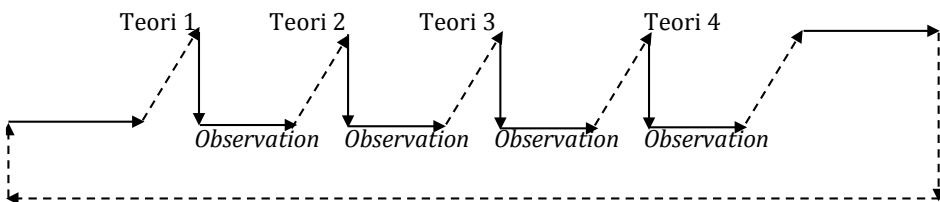
3) **Komplementasi**, yaitu antara *science* dan *religion* saling mengisi dan saling memperkuat satu sama lain, dapat saling menembus (*interconnected* atau *semipermeable*), tetapi tetap mempertahankan eksistensi masing-masing. Misalnya, manfaat puasa Ramadhan untuk kesehatan dijelaskan dengan prinsip-prinsip *dietary* dari ilmu kedokteran. Manfaat Shalat untuk kesehatan dapat dijelaskan dengan prinsip-prinsip "olah raga" dalam ilmu kesehatan. Bentuk ini tampak **saling** mengabsahkan antara sains dan agama, bukan hanya mengabsahkan salah satunya saja;

4) **Komparasi**, yaitu membandingkan konsep/teori sains dengan konsep/wawasan agama mengenai gejala-gejala yang sama. Misalnya, teori motivasi dari psikologi dibandingkan dengan konsep motivasi yang dijabarkan dari ayat-ayat al-Qur'an. Model **komparasi** dapat diaplikasikan dalam hubungan penelitian antara *religion* dan *social sciences-humanities*. Adapun model **komplementasi** dapat diaplikasikan dalam hubungan penelitian antara *religion* dan *natural sciences-technology*;

5) **Induktifikasi**, yaitu asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmiah yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan pemikirannya secara teoretis abstrak ke arah

pemikiran metafisik/*gaib*, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip agama dan al-Qur'an mengenai hal tersebut. Teori mengenai adanya "sumber gerak yang tak bergerak" dari Aristoteles misalnya, merupakan contoh dari proses induktifikasi dari pemikiran sains ke pemikiran agamis. Contoh lainnya adalah adanya keteraturan dan keseimbangan yang sangat menakjubkan di dalam alam semesta ini, menyimpulkan adanya Hukum Maha Besar yang mengatur. **Menurut peneliti, model induktifikasi ini masih bernuansa ilmuisasi Islam, sehingga model yang seharusnya ditawarkan dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah model abduktifikasi (gabungan antara model deduktifikasi dan model induktifikasi);**

6) **Verifikasi**, mengungkapkan hasil-hasil penelitian ilmiah yang menunjang dan membuktikan kebenaran-kebenaran (ayat-ayat) al-Qur'an. Misalnya, penelitian mengenai potensi madu sebagai obat yang dihubungkan dengan Q.S. an-Nahl (16): 69. Atau penelitian mengenai efek pengalaman zikir terhadap ketenangan perasaan manusia dihubungkan dengan Q.S. ar-Ra'd (13): 28. Menurut peneliti, model verifikasi ini masih bernuansa islamisasi ilmu, oleh karenanya dalam pendekatan integrasi-interkoneksi perlu ditawarkan metode **Sirkularisasi** (bukan Sekularisasi)-**Hermeneutis**. Apabila dua model terakhir dalam penelitian kelas lanjutan di atas dikoneksikan, maka terbentuklah model penelitian **Sirkularistik-Abduktif-Hermeneutik (SAH)** dalam integrasi-interkoneksi.



Adapun varian-varian lain yang mungkin dapat dilakukan Program Pascasarjana PTKI dalam mengaktualisasikan integrasi keilmuannya adalah dengan cara memanfaatkan

dimensi-dimensi hubungan ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu lainnya dengan mengambil satu atau lebih dari delapan varian hubungan;⁴⁴⁸

Pertama, apresiasi keragaman disiplin ilmu (*appreciation of various disciplines*). PTKI menghormati keragaman ilmu pengetahuan yang ada baik ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu lainnya sebagai sesuatu yang secara objektif berkembang secara alamiah dan ilmiah dan memiliki *comfort zone* (zona nyaman) masing-masing, seperti sebagian dari 'Ulum Alquran dan ushul al-fiqh, dan sebagian besar sains yang sumber datanya hanya berdasar pada sumber-sumber empirik sampai saat ini berkembang secara internal sedemikian spesifik. Oleh karena itu, ilmuwan pada ilmu-ilmu tersebut masih merasa nyaman dengan tradisi keilmuannya masing-masing.

Kedua, koeksistensi (*coexistence*), adalah langkah lanjut dari langkah pertama, yang merupakan penghormatan fitrah keragaman keilmuan. PTKI menempatkan ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya untuk beroperasi sesuai dengan filsafat dan disiplin ilmu pengetahuan masing-masing tanpa curiga dan campur tangan, kecuali di area yang secara objektif dimungkinkan. Misalnya ilmu fiqh dan ilmu biologi, keduanya pada banyak area memiliki objek kajian dan proses produksi ilmu masing-masing. Memang keduanya dapat saling memanfaatkan, tapi dibatasi oleh keniscayaan epistemologis masing-masing. Sampai tataran ini, yang terbaik untuk menyikapinya adalah koeksistensi.

Ketiga, interaksi dialogis (*dialogical interaction*), yang mana PTKI menempatkan ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya dalam interaksi dialogis yang terbuka dan konstruktif. Walaupun dalam banyak hal, ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya memiliki area yang spesifiknya, tapi tidak menutup kemungkinan keduanya untuk berinteraksi secara konstruktif,

⁴⁴⁸ Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di PTKI, hlm. 30-33.

terutama pada level dan proses penafsiran. Misalnya dalam tradisi tafsir Alquran dapat berinteraksi dengan tradisi keilmuan yang memiliki tradisi penafsiran teks secara umum, seperti filologi, hermeneutika, semiotika, dan sebagainya.

Keempat, memanfaatkan teori / konsep / temuan dari disiplin ilmu-ilmu agama untuk digunakan dalam membingkai atau menafsirkan kajian dalam tradisi ilmu-ilmu lainnya atau sebaliknya dengan *taking advantage of or borrowing one's religious scientific tradition over other scientific traditions*, yakni varian hubungan lain dari interaksi dialogis ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya. PTKI dapat memanfaatkan teori yang diambil dari tradisi ilmu agama untuk digunakan dalam produksi ilmu lainnya atau sebaliknya. Misalnya, teori wahyu Ibn Sina dapat digunakan dalam Antropologi untuk menjelaskan fenomena pemahaman keagamaan atas sumber wahyu yang diyakini penganut agama. Sebaliknya, teori Antropologi tentang realitas relasi gender dalam keluarga dapat digunakan untuk menjelaskan lebih dekat dengan yang dialami manusia tentang apa makna yang dikandung dalam pesan QS.4:34 tentang relasi gender dalam keluarga.

Kelima, memperbaiki suatu tradisi keilmuan dengan menggunakan tradisi keilmuan lainnya (*refining one's scientific tradition by using other scientific traditions*), yaitu varian lain dari hubungan interaksi dialogis antara ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu lainnya. Misalnya teori penafsiran terma *dzarrah* sebagai “biji sawi” karena berukuran kecil, diperbaiki dengan teori pembelahan sel yang menggunakan mikroskop dengan magtitude yang tinggi, sehingga bisa melihat partikel terkecil. Contoh lain, teori asbab al-nuzul diperbaiki dengan analisis sejarah yang berkembang sedemikian, sehingga bisa memiliki pertimbangan yang lebih memadai untuk mengukur sebab-sebab terjadinya sesuatu. Dengan begitu, mufassir dapat memperbaiki pemahaman tentang sebab turunnya ayat dengan mendalami lebih jauh informasi sebab turunnya ayat

konvensional dan memperluas dengan cara mengidentifaksi aspek-aspek sejarah lain.

Keenam, mengganti suatu teori dari tradisi ilmu-ilmu agama dengan teori dari tradisi ilmu-ilmu lainnya atau sebaliknya (*replacement of theory*), yaitu varian hubungan lebih jauh dari interaksi dialogis ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya. PTKI mendorong kemungkinan pergantian dari dalam dua tradisi keilmuan berbeda ini. Ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya sama-sama mempunyai keterbatasan alamiah, karenanya temuan dari keduanya sama-sama bersifat relatif. Contoh terkenal adalah teori perputaran antariksa dalam ajaran Kristiani yang menyatakan bahwa matahari mengelilingi bumi, dikoreksi dengan temuan ilmiah yang menyatakan sebaliknya. Atau teori bank konvensional diberikan alternatif pengganti dengan teori bank syari'ah.

Ketujuh, penguasaan salah satu atau lebih ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya (*mastering both religious and secular sciences*), yaitu varian lain hubungan ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya. Varian ini mengasumsikan bahwa integrasi dapat dilakukan dalam diri ilmuwan itu sendiri melalui penguasaan beberapa ilmu pengetahuan dari tradisi keilmuan agama dan lainnya. Seorang intelektual Muslim belajar secara formal dua atau lebih disiplin ilmu-ilmu agama dan lainnya, misalnya belajar kajian Islam strata 1, 2 dan atau sampai strata 3, dan yang bersangkutan juga belajar secara formal strata 2 disiplin ilmu psikologi atau *degree* yang lebih tinggi. Atau sebaliknya, belajar ilmu psikologi Strata1-3 dan belajar kajian Islam Strata 2 atau *degree* lebih tinggi. Varian ini secara politik akademik memenuhi bobot otoritas disiplin ilmu, dan secara praktis membekali skill dan kompetensi yang dituntut untuk mengintegrasikan dua tradisi keilmuan yang berbeda. Misalnya integrasi analisis psikologi dan akhlak terhadap perilaku jalan individu dengan cara menundukkan kepala. Psikologi menganalisis fenomena tersebut sebagai indikator yang inferior,

sementara dari akhlak ia merupakan indikasi perilaku tawadhu'. Integrasi analisis keduanya berkontribusi pada penambahan pertimbangan untuk memaknai suatu fenomena.

Kedelapan, varian selanjutnya bersifat konvergensi.

Konvergensi dapat dirumuskan sebagai proses peleburan atau penggabungan sekumpulan sesuatu yang berbeda seperti kumpulan gagasan, kelompok, atau masyarakat, sehingga perbedaan dari kumpulan tersebut tidak kelihatan lagi, dan bertransformasi menjadi satu kesatuan atau satu keseragaman. Aktualisasi konvergensi antar-ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lainnya dapat berupa produksi atau penciptaan ilmu **baru** (*producing or creating a new science*).

Model-model penelitian integrasi-interkoneksi di atas dapat berkembang sesuai dengan perkembangan zaman, misalnya adanya model "**IK3**": **Informatif, Konfirmatif, Kritis** dan **Kreatif**. Menurut peneliti, model-model integrasi-interkoneksi di atas, baik untuk **kelas pemula** maupun **kelas lanjutan** masih bersifat diadik (dialogis), yaitu hanya menghubungkan antara *religion* dan *science* saja. Padahal, integrasi-interkoneksi meniscayakan hubungan yang bersifat triadik (trialektis) antara *hadarat an-nas (religion)*, *hadarat al-falsafah (philosophy)* dan *hadarat al-'ilm (science)*. Bandingkan hal ini dengan Kuntowijoyo yang menawarkan model trialektika antara **agama, ilmu** dan **seni**. Oleh karenanya, penulis menambahkan satu jenis model sebagai **kelas ahli** (*professional or expert*), yaitu yang penulis sebut dengan istilah model **(S)irkularisasi-(A)bduktifikasi-(H)ermeneutisasi** (yang peneliti singkat dengan istilah "**SAH**"), yaitu hubungan trialektis dalam bingkai sirkularistik, abduktifikasi dan hermeneutik antara *Religion, Philosophy* dan *Science*. Misalnya, sebuah disertasi yang ditulis tahun 2011 di UIN Sunan Kalijaga berjudul *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropo-lingusitik*⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ Waryani Fajar Riyanto, "Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguisitik", *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan

adalah salah satu contoh bagaimana model **"SAH"** tersebut diterapkan. Disertasi ini telah mencoba mendialogkan topik "Sistem Kekerabatan" secara triadik sirkularistik-hermeneutik antara **Al-Qur'an** sebagai pilar *hadarat an-nas*, **Filsafat Bahasa (Linguistik)** sebagai pilar *hadarat al-falsafah* dan **Antropologi Budaya** sebagai pilar *hadarat al-'ilm*. Disertasi ini sebenarnya hanya menerapkan model "S()H", tanpa "A" (Abduktif), sebab metode penelitiannya hanya bersifat deduktif saja. Contoh lain adalah disertasi tahun 2007 di UGM berjudul *Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta* karya Koeswinarno, dapat disebutkan telah menawarkan model **"SAH"** ini.

Menurut pengamatan penulis, baik model **informatif, konfirmatif** dan **korektif** (kelas pemula)—bandingkan dengan model **informatif (syari'ah), transformatif (tarekat) konformatif (hakikat),** dan **illuminatif (makrifat)** yang diperkenalkan oleh Damardjati Supadjar⁴⁵⁰—serta model **similarisasi, paralelisasi, komplementasi, komparasi, verifikasi** (kelas lanjutan) masih bernuansa islamisasi ilmu dan ilmuisasi Islam. Sedangkan model induktifikasi adalah satu-satunya model dalam integrasi-interkoneksi yang juga masih bernuansa ilmuisasi Islam. Padahal, pendekatan integrasi-interkoneksi menggunakan model **"SAH" (Sirkular, Abduktif, Hermeneutik)**, yang juga penulis sebut dengan istilah model **(A)bdu(k)tif-Imajina(tif)**, yang disingkat dengan istilah **"Ak-tif"**. Dengan demikian, islamisasi ilmu dan ilmuisasi Islam hanyalah pintu masuk untuk memahami integrasi-interkoneksi.

Oleh karena itu, **peneliti Tesis dan Disertasi di Fakultas Sains dan Teknologi (Saintek) atau Ilmu Sosial dan Humaniora (Isoshum)** akan lebih mudah melakukan

Kalijaga, 2011).

⁴⁵⁰ Damardjati Supadjar, "Kepastian Istiqamah", makalah yang disampaikan pada acara *Seminar Nasional Tarekat* di Gedung Satria Nusantara, Sabtu, 26 Mei 2012, hlm. 1.

penelitian integrasi-interkoneksi bila berangkat dari konsep islamisasi ilmu. Mengapa?, karena mereka memiliki *basic* ilmu pengetahuan umum (*hadarat al-'ilm/science*) yang perlu dikaitkan dengan landasan ilmu agama (*hadarat an-nas/religion*). Sebaliknya, para **peneliti Tesis dan Disertasi di Fakultas-fakultas Agama, seperti Ushuluddin, Syari'ah, dan lain-lain, ketika mengembangkan keilmuannya, maka akan lebih mudah dengan menggunakan model ilmuisasi Islam** gagasan Kuntowijoyo, karena kebalikannya, *basic* ilmu agama mereka perlu dikaitkan dengan kategori-kategori ilmiah. Tetapi, keduanya tidak cukup berhenti di situ, melainkan harus melangkah satu tahap lagi, yaitu *hadarat al-falsafah* agar bersifat **kritis dan transformatif**. Jadi, ada dua pintu masuk menuju ke arah integrasi-interkoneksi (**paradigma yang "sangat canggih"**), yaitu melalui pintu islamisasi ilmu (Fakultas Ilmu Umum: Fakultas Sains dan Teknologi dan Fakultas Ilmu Sosial-Humaniora) dan pintu ilmuisasi Islam (Fakultas Ilmu Agama: Fakultas Adab, Tarbiyah, Ushuluddin, Dakwah, Syari'ah, dan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam).

Bentuk-bentuk tersebut di atas (model penelitian integrasi-interkoneksi kelas **pemula**, kelas **lanjutan** dan kelas **ahli**) dapat dijadikan model penelitian interkoneksi keilmuan di PTKI. Dari model-model penelitian tersebut di atas, mungkin (sekali lagi "mungkin") bentuk tiga yang terakhir lebih cocok diterapkan—kelas lanjutan—, yakni: **komparasi, induktifikasi dan verifikasi (plus model kelas ahli, yaitu model "SAH")**. Karena pada ketiga bentuk terakhir ini, integrasi-interkoneksi antara satu disiplin ilmu dengan disiplin ilmu yang lain terlihat lebih dinamis dan seimbang. Dalam bentuk studi ini juga dimungkinkan pengembangan kajian-kajian **falsifikatif**—bedakan dengan model **verifikatif**—. Meskipun demikian, bagi ilmu-ilmu yang sulit untuk dilakukan integrasi maupun interkoneksi dengan cara tersebut, sebagai langkah awal dapat dipakai bentuk lainnya seperti yang tergambar dari tiga

bentuk pertama di atas, yaitu: **similarisasi, paralelisasi, dan komplementasi**. Tetapi sekali lagi, menurut penulis, model yang sebaiknya diterapkan—untuk tidak mengatakan yang paling ideal—dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah model **"SAH" (Sirkularisasi, Abduktifikasi, Hermeneutisasi)**.

Beragam upaya telah dilakukan, beragam diskusi dan konseptualisasi telah dijalankan dalam rangka membangun basis yang kuat untuk implementasi pendekatan integrasi-interkoneksi dalam penelitian. Berbagai diskusi yang diselenggarakan seringkali memunculkan pertanyaan: **"Seperti apakah model dan contoh kongkrit kajian dan penelitian yang terintegrasi-terinterkonsi itu?"**. PTKI sendiri, beserta seluruh civitas akademiknya sebenarnya telah melahirkan berbagai naskah dan konsep akademik, termasuk penelitian kelompok, penelitian individual dan kajian-kajian awal tentang aplikasi pendekatan ini. **Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi (Tesis dan Disertasi)** ini adalah salah satu upaya untuk menjawab pertanyaan di atas, yaitu menyajikan **cara dan contoh kongkrit** bagaimana mewujudkan model penelitian (Tesis dan Disertasi) yang berperspektif integrasi-interkoneksi.

2. Tujuan

- a. Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas dan keterkaitan antara wilayah *hadarat an-nass*, *hadarat al-falsafah* dan *hadarat al'-ilm*;
- b. Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas dan keterkaitan antara lima kluster dalam *spider web (networking keilmuan: tadakhul al-ma'arif)*, yaitu kluster 1 (Qur'an dan Sunnah), 2 (Metode dan Pendekatan), 3 (Ilmu-Ilmu Keagamaan Islam), 4 (Ilmu-Ilmu Sosial dan Alam) dan 5 (Isu-isu Global);

- c. Peserta dapat memahami Ranah dan Model Penelitian dengan pendekatan integrasi-interkoneksi;
- d. Peserta dapat mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh kongkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) tentang keterkaitan antar ilmu pengetahuan dengan menggunakan model *spider web*;

3. Topik

- a. Trilogi *Hadarat*
- b. *Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif)*
- c. Ranah dan Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

4. Metode

- a. Seminar Kuliah dan Diskusi serta Tanya Jawab
- b. *Concept Map*
- c. Contoh Penelitian
- d. *Medium Group Discussion*
- e. *Large Group Discussion*

5. Waktu (9 Jam: 540 Menit)

- a. **08.00-11.00 (3 Jam):** Pelatihan Trilogi *Hadarat*, Membaca *Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif)* dan Ranah dan Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi
11.00-13.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- b. **13.00-16.00 (3 Jam):** *Medium Group Discussion*
16.00-19.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

MODUL TIGA

Check List Trilogi Hadarat, Spider Web (Networking Keilmuan: Tadakhul al-Ma'arif) dan Ranah serta Model dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

c. **19.00-22.00 (3 Jam): Large Group Discussion**

22.00-08.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

6. Peralatan

- a. Modul dan Bahan Pelatihan
- b. Draft Proposal Penelitian
- c. Power Point (PPT)
- d. LCD
- e. Laptop
- f. Survey Indeks Jurnal Scopus
- g. Buku/Hasil Penelitian/Jurnal/Tesis dan Disertasi

7. Langkah-langkah Pembelajaran

- a. **Pukul 08.00-11.00:** Fasilitator memperkenalkan diri dan menjelaskan kepada peserta pelatihan mengenai tujuan pembelajaran **modul tiga (hari ketiga)**, yaitu memahami perbedaan yang jelas dan keterkaitan antara wilayah *hadarat an-nass*, *hadarat al-falsafah* dan *hadarat al'-ilm*; memahami perbedaan yang jelas dan keterkaitan antara lima kluster dalam *spider web (networking keilmuan: tadakhul al-ma'arif)*, yaitu kluster 1 (Qur'an dan Sunnah), 2 (Metode dan Pendekatan), 3 (Ilmu-Ilmu Keagamaan Islam), 4 (Ilmu-Ilmu Sosial dan Alam) dan 5 (Isu-isu Global); memahami Ranah dan Model Penelitian dengan pendekatan integrasi-interkoneksi; dan mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh kongkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) tentang keterkaitan antar ilmu pengetahuan dengan menggunakan model *spider web*. Fasilitator kemudian menyampaikan materi modul tiga melalui sistem seminar kelas (ceramah) dan wajib

menggunakan PPT serta membuat *concept map*, dilanjutkan dengan diskusi dan tanya jawab;

- c. **Pukul 13.00-16.00:** Fasilitator membagi peserta ke dalam tiga *medium group*, satu kelompok dengan tema “Trilogi *Hadarat*”, satu kelompok dengan tema “Spider Web” dan satu kelompok dengan tema “Ranah dan Model”. Fasilitator kemudian meminta setiap *medium group* tersebut untuk menelaah modul, buku, hasil penelitian dan jurnal, kemudian membuat peta konsep berdasarkan ketiga tema tersebut;
- d. **Pukul 19.00-22.00:** Fasilitator membentuk *large group* dengan mempertemukan ketiga kelompok tadi, untuk kemudian menginventarisir secara bersama-sama terkait perbedaan yang jelas dan keterkaitan contoh-contoh penelitian dengan kaca mata *spider web*. Setelah itu dianalisis bersama. Fasilitator kemudian melakukan *review* dan evaluasi bersama (menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi) terhadap sesi, dan mengarahkan kepada penelitian integrasi-interkoneksi ilmu dengan mempertimbangkan model keterkaitan ilmu dalam *spider web*, serta sekaligus menutup sesi.

8. Evaluasi

- a.
- b.
- c.

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

1. Deskripsi

Posisi Keilmuan	Monodisiplin	Multi dan Interdisiplin	Transdisiplin
<i>Hadarat an-Nass (Subjektif)</i>	Pengetahuan akhlak (etika) agama bersumber pada etika agama yang sama	Pengetahuan tentang akhlak (etika) merupakan pemikiran falsafah dari beberapa agama	Pengetahuan tentang akhlak (etika) merupakan etika “superposisi” dari berbagai etika agama
<i>Hadarat al-Falsafah (Intersubjektif) Moderasi Beragama</i>	Pengetahuan falsafati agama adalah hasil pemikiran falsafati agama yang sama	Pengetahuan falsafati agama merupakan hasil dari berbagai pengetahuan falsafati beberapa disiplin ilmu	Pengetahuan falsafati suatu agama merupakan “superposisi” pandangan falsafati dari beberapa falsafah transdisiplin

Posisi Keilmuan	Monodisiplin	Multi dan Interdisiplin	Transdisiplin
<i>Hadarat al-'Ilm (Objektif)</i>	Pengetahuan keilmuan tentang fenomena natural dan sosial bersifat pengkajian monodisipliner	Beberapa ilmuwan dari beberapa disiplin keilmuan menggunakan teori dan metode dari beberapa disiplin	Peneliti fenomena natural dan sosial menggunakan pendekatan transdisiplin untuk analisis di bidang keilmuannya.

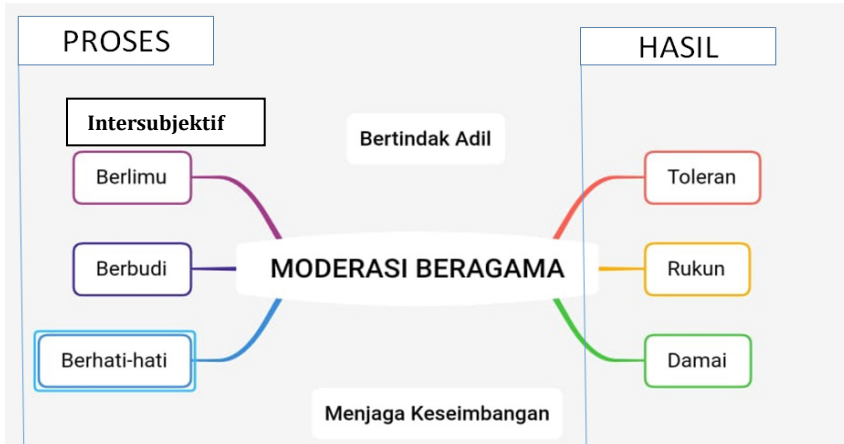
Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020-2024 yang ditetapkan berdasarkan Peraturan Presiden Nomor 18 Tahun 2020 telah menegaskan bahwa salah satu program prioritas Kementerian Agama RI adalah melakukan **Penguatan Moderasi Beragama**. Sejalan dengan hal tersebut, Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Strategis (Renstra) Kementerian Agama RI 2020-2024 juga telah menurunkan **moderasi beragama menjadi program dan kegiatan di Kementerian Agama**. Untuk menyukseskan program tersebut, Menteri Agama RI kemudian membentuk Kelompok Kerja (Pokja) Penguatan Moderasi Beragama (PMB) melalui Keputusan Menteri Agama Nomor 328 Tahun 2020 Tentang Kelompok Kerja Penguatan Program Moderasi Beragama Pada Kementerian Agama. Pada tanggal 29 Oktober 2019, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI menerbitkan Surat Edaran kepada Rektor/Ketua PTKIN Seluruh Indonesia Tentang Pendirian **Rumah Moderasi Beragama (RMB)**. Kemudian pada tanggal 12 Maret 2021, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kemenag RI kembali menerbitkan **Petunjuk Teknis Rumah Moderasi Beragama** yang ditujukan kepada Rektor/Ketua PTKIN/PTKIS dan Pimpinan Kopertais Seluruh Indonesia.

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

Salah satu fungsi dari RMB di PTKI adalah melakukan penguatan Moderasi Beragama melalui tridharma perguruan tinggi, yang salah satunya adalah **melakukan penelitian**. Adapun program kerja RMB di PTKI pada bidang kajian, **penelitian** dan publikasi meliputi: 1) Melakukan penelitian terkait isu intoleransi, ekstrimisme dan tantangan moderasi beragama, serta **mengembangkan naskah-naskah akademik yang dapat dijadikan acuan dalam merumuskan kebijakan**; 2) Meningkatkan kerja sama penelitian dengan stakeholder; 3) Meningkatkan publikasi internasional dan nasional yang terkait dengan moderasi beragama; 4) Diseminasi hasil penelitian tentang moderasi beragama kepada pemerintah, masyarakat dan stakeholder terkait; 5) Riset kolaboratif yang berkaitan dengan moderasi beragama. Terkait hal tersebut, **Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Tesis dan Disertasi** ini sangat bermanfaat dan berkontribusi nyata, salah satunya sebagai cara untuk menghasilkan penelitian-penelitian berkualitas yang selaras dengan penguatan moderasi beragama. Sebab, yang hendak dikembangkan dalam pendekatan integrasi-interkoneksi adalah **keberagamaan yang intersubjektif**.⁴⁵¹ Model keberagamaan intersubjektif adalah salah satu syarat **“ber-ilmu”** yang harus dimiliki oleh setiap orang untuk dapat bersikap moderat, yang tujuan akhirnya adalah toleran/rukun/damai.

⁴⁵¹ M. Amin Abdullah, “The Intersubjective Type of Religiosity: Theoretical Framework and Methodological Construction for Developing Human Sciences in a Progressive Muslim Perspective”, in *Al-Jāmi’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 58, No. 1 (2020), pp. 63-102.



Sejak tahun 90-an, dunia dikejutkan oleh tesis Samuel Huntington yang menyebut-nyebut adanya *the clash of civilization*. Perbenturan peradaban Islam dan Kristen, peradaban Islam dan Konghucu, peradaban Kristen dan Konghucu, peradaban Islam dan Yahudi, peradaban Hindu dan Islam atau Kristen dan begitu seterusnya. Tanpa bermaksud membenarkan tesis Huntington tersebut, dalam realitas hubungan internasional, 10 tahun setelah tesis itu terungkap ke permukaan, memang terjadi beberapa peristiwa besar dunia yang merupakan semacam letupan benturan peradaban tersebut, terutama benturan antara pendukung paham ‘*dogmatic*’ *secularism* dan ‘*dogmatic*’ *religionism*. Benturan seperti itu tidak hanya ada sekarang. Pada era perang dingin juga pernah terjadi benturan antara ‘*dogmatic*’ *secularism* (Amerika Serikat dan blok Barat) versus ‘*dogmatic*’ *secularism* (Uni Sovyet dan blok Timur). Meskipun tidak disebut dengan istilah “blok-blok”, sejarah abad tengah bahkan sebelumnya juga seringkali dihiasi benturan-benturan dalam wujud peperangan. Akankah planet kecil yang dihuni oleh sekian milyar manusia bernasib malang seperti yang diprediksi oleh Huntington? Bisa benar bisa tidak, tergantung pada sikap dan kearifan para pemimpin dunia, termasuk pemimpin agama-agama besar dunia.

Bagaimana mencari jalan keluar dari kesulitan-kesulitan yang memang sangat dirasakan oleh umat manusia

paska peristiwa 11 September 2001 dan bom Bali setahun sesudahnya?⁴⁵² Dapatkah umat manusia hidup berdampingan secara damai, hidup bertetangga secara nyaman-tenang-tenang dan menjalin hubungan sosial secara setara meskipun dilatarbelakangi oleh etnisitas, suku, ras, agama, warna kulit yang berbeda-beda?

Kita dapat berangkat dari pendekatan filosofis yang diinspirasi oleh Immanuel Kant dalam karyanya *Perpetual Peace*⁴⁵³ dan pendekatan fenomenologi agama dalam studi agama-agama.⁴⁵⁴ Pendekatan filosofis yang dimaksud adalah memetakan dan mendialogkan tiga corak entitas model berpikir keagamaan, yaitu Subjektif, Objektif dan Intersubjektif dalam keberagaman manusia. Berbeda dari Immanuel Kant yang biasa menjelaskan perbedaan yang mendalam antara pola pikir Subjektif dan Objektif dalam wilayah moral dan keagamaan,

⁴⁵² Banyak sekali buku, artikel, kolom, tulisan lepas di berbagai media lokal, regional maupun internasional, diskusi publik, seminar, proyek-proyek penelitian yang muncul paska peristiwa 11 September 2001. Perbincangan serius ini seolah-olah mengingatkan bahwa entitas "agama" memang tidak boleh dilupakan untuk dikaji secara serius dan kritis oleh manusia, seperti layaknya studi ekonomi, politik, manajemen, sainteknologi dan lain-lain. Untuk menajami lebih lanjut lihat Ian Markham dan Ibrahim M. Abu-Rabi (Ed.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002).

⁴⁵³ Immanuel Kant (1724-1804) memang pernah menulis buku *Perpetual Peace* (ditulis 1795), diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merill Educational Publishing, 1957. Karya Kant yang lain, yang penting dan relevan untuk kajian ini adalah *Religion Within the Limits of Reason Alone (Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft)*, terjemahan Theodore M Greene dan Hoyt H. Hudson, New York: Harper Torchbooks, 1960.

⁴⁵⁴ Fenomenologi adalah salah satu jenis pendekatan filsafat yang semula dipopulerkan oleh Edmund Husserl (1859-1938). Dalam perjalanannya, kemudian dikembangkan dan sekaligus dimanfaatkan oleh studi agama-agama yang dikenal dengan pendekatan fenomenologi agama. Lebih lanjut baca James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (London: T & T Clark International, 2006).

dan keluar dengan keunggulan “Hukum Moral,”⁴⁵⁵ maka para ahli penomenologi agama telah mengembangkan wilayah “Intersubjektif”. Yaitu, wilayah keberagamaan manusia yang dapat mengawinkan dan mendialogkan secara mendalam dan intens-tulus antara sisi-sisi Subjektifitas dan sisi-sisi Objektifitas keberagamaan manusia yang selama ini dianggap tidak bisa ketemu dan berseberangan, untuk tidak menyebutnya sebagai sumber perselisihan abadi dan konflik antar pengikut agama-agama.

Dengan ditemukannya dan diapresiasiya wilayah Intersubjektif ini, yang kemudian dapat melahirkan cara berpikir moderat yang ujungnya toleran/rukun, diharapkan para pimpinan elit keagamaan dan para pengikutnya, tokoh-tokoh agama, tokoh masyarakat dan tokoh adat yang banyak tergabung dalam Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dan Majelis-majelis Keagamaan (MUI, PGI, KWI, PHDI, WALUBI dan MATAKIN) dapat menahan diri, menenggang rasa dan memahami adanya perbedaan Subjektifitas keberagamaan umat manusia dan juga subjektifitas peradaban pada umumnya, tetapi di belakang subjektivitas yang berbeda-beda itu ada wilayah Objektifitas keberagamaan yang tidak bisa diketepikan dan dinegasikan begitu saja. Penegasian wilayah ini akan membawa akibat yang serius bagi kehidupan bersama antar umat beragama. Untuk menjaga perdamaian dan upaya saling memahami perbedaan antar berbagai penganut agama-agama dunia dan berbagai pemangku adat dan kebudayaan serta peradaban manusia diperlukan upaya-upaya baru baik secara keilmuan, kultural, sosial maupun politik. Dalam wilayah Intersubjektif inilah, dengan tetap memperhatikan secara sungguh-sungguh wilayah Objektifitas dan Subjektifitas keberagamaan, konsep *everlasting* dan *perpetual peace* dalam kehidupan dan peradaban

⁴⁵⁵ Diskusi mendalam tentang topik “Hukum Moral” ini dapat di jumpai dalam karyanya *Critique of Practical Reason (Kritik der Praktischen Vernunft)*, terjemahan Lewis White Beck, New York: Macmillan Publishing Company, 1985.

manusia dimungkinkan akan tumbuh bersemi. Istilah *Clash of civilization* akan menjadi *Myth* dan segera beralih menjadi *Partnership* antar berbagai budaya agama dan peradaban yang dibawanya yang hidup subur di berbagai belahan bumi yang manapun.⁴⁵⁶

Subjektifitas Keberagamaan Manusia. Dalam diskusi akademik tentang agama dan hubungan sosial antar para penganut agama-agama, khususnya antara Kristen dan Islam, Richard C Martin menengarai adanya 'ketegangan' antara pendukung kelompok Subjektivis dan Objektivis.⁴⁵⁷ Ketegangan itu dipertajam lagi karena para pendukung Subjektifis bersandar pada keyakinan ketuhanan (*fideistic*), sedang para pendukung Objektivis bersandar pada keyakinan keilmuan (*scientific*) dalam melihat realitas keanekaragaman agama-agama dunia. Dalam bahasa Immanuel Kant, dia membedakan secara tajam antara apa yang ia sebut "***Ecclesiastical Faith***" (***Kirchenglauben***) yang cenderung bersifat subjektif, dan "***Pure Religious Faith***" (***Reine Religionglaube***) yang cenderung bersifat Objektif. Bagi

⁴⁵⁶ Dalam studi keislaman, istilah yang mirip-mirip dengan Subjektivitas dan Objektivitas adalah *Zanniyat* dan *Qat'iyat*. Sudah barang tentu penulis tidak hendak menyamakan begitu saja antara diskusi keilmuan dalam wilayah fikih-usul fikih dan diskusi keilmuan dalam wilayah filsafat. Karena yang biasa dibahas dalam keilmuan fikih, biasanya terbatas pada wilayah teks atau nash, tetapi kalau diskusi tentang Subjektifitas dan Objektivitas dalam wilayah filsafat berimplikasi luas pada wilayah renungan dan refleksi intelektual serta kajian kritis tentang hakekat kebudayaan, keagamaan, sosial, peradaban dan begitu seterusnya. Namun belakangan, dalam buku-buku studi keislaman kontemporer telah mulai muncul istilah yang lebih sepadan, kalau tidak boleh dikatakan parallel dengan Subjektifitas dan Objektivitas, yaitu "ats-Tsabit" dan "al-Mutahawwil" atau "ats-Tsawabit" dan "al-Mutaghayyirat". Dulu-dulu kedua istilah ini juga pernah muncul, tetapi timbul dan tenggelam. Mulai digunakannya ulang kedua istilah terakhir ini menunjukkan perkembangan wilayah studi keislaman kontemporer. Periksa lebih lanjut, Adonis, *ats-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahs fi al-Ibda' wa al-ittiba' 'inda al-Arab* (London: Dar al-Saqi, 2002) dan juga Ihsan Taufiq Ba'darany, *ats-Tsabit wa al-Mutaghayyir fi al-Sunnah wa al-Sirah al-Nabawiyah al-Syarifah* (Suria: tnp., 2006).

⁴⁵⁷ Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 2.

Kant, *Pure Religious Faith* bukanlah tandingan, bertentangan atau pilihan yang berseberangan dari *Ecclesiastical Faith*. *Ecclesiastical Faith* merupakan “kendaraan” (*Vehicle*) bagi *Pure Rational Faith*. Baginya, *Ecclesiastical Faith* merupakan “kulit” (*Shell*) yang didalamnya terdapat inti rasionalitas atau sisi intelektualitas dari agama, yang ia sebut *Pure Religious Faith*.⁴⁵⁸

Dengan demikian secara filosofis, seperti halnya ilmu pengetahuan dan dunia praktis yang lain, agama memiliki dua sisi yang tidak bisa dipisahkan, yaitu wilayah teori murni-intelektual (*theoretical reason*) dan wilayah praktikal-empirikal (*practical reason*). Jauh-jauh hari, failasuf muslim al-Farabi (wafat 950 M) juga telah menekankan hal serupa. Dia tidak setuju adanya pembagian dan perbedaan ilmu yang dikategorikan sebagai “asing” (*imported; dakhil*) dan “pribumi” (asli; produk asli dalam negeri). Dia lebih menyetujui dan menguatkan pembagian ilmu yang bersifat “*theoretical reason*” dan “*practical reason*”,⁴⁵⁹ dengan begitu perlu ada perdebatan yang melelahkan antara mana yang lebih penting antara “bahasa” atau “Logika” seperti yang terjadi di jaman al-Farabi, perbedaan antara Abu Bishr Matta (870-940 M) dan Abu Said al-Sirafi (893-979 M).⁴⁶⁰

Bagaimana corak keberagamaan yang bersifat “Subjektif”? Dari studi agama-agama dapat kita peroleh ciri-ciri keberagamaan Subjektif antara lain sebagai berikut:

1) *Normatif*. Memandang dan melihat keberagamaan orang atau kelompok lain lewat kacamata keagamaan yang ia miliki sendiri. Tidak lewat kacamata yang biasa digunakan

⁴⁵⁸ Immanuel Kant, *Religion within the Limits*, hlm. 96, 98, 113n, 126n.

⁴⁵⁹ Paul E. Walker, “Al-Farabi on Religion and Practical Reason”, dalam Frank E. Reynolds dan David Tracy (Eds.), *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions* (Albany: State University of New York Press, 1994), hlm. 91.

⁴⁶⁰ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 9, 11, 13. Juga Mohammed Arkoun, “Logocentrism and Religious Truth in Islamic Thought: The Example of al-’lam bi-Manaqib al-Islam”, dalam Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert?* (London: Saqi Books, 2006), hlm. 181.

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode "SAH" dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

oleh pengikut agama lain tersebut. Pandangan normatif ini seringkali bersifat dogmatis-teologis. Dengan lain ungkapan, pandangan normatif dalam beragama beranggapan bahwa hanya keberagamaan yang ia atau mereka milikilah sajalah yang paling berharga, sedang keberagamaan orang dan kelompok lain (*the Others*) dianggap tidak berharga.⁴⁶¹ Maka sifat atau corak *al-'uqul al-mutanafisah* (akal atau nalar yang selalu mempertentangkan) entitas "al-ana" (aku) dan "al-akhar" (yang lain, *liyan*) selalu melekat di situ.

- 2) *Involvement* (keterlibatan penuh). Keterlibatan penuh sebagaimana yang biasa dituntut oleh para da'i/pemberi atau penyampai kabar atau ajaran, pemimpin organisasi agama, juga pimpinan sekte keagamaan kepada umat pengikutnya adalah wajar.⁴⁶² Tuntutan perlunya keterlibatan penuh ini adalah baik, tetapi kadang tanpa diketahui dan disadari masuk unsur *fanatism* (*'asabiyyah; ta'assub*). Jika fanatisme telah masuk, maka "emosi" pun ikut menyelinap masuk. Dalam kasus tertentu, ketika emosi menguat, maka tindakan-tindakan yang tidak menggunakan rasio dan akal sehat tak bisa dicegah dan tidak bisa terkedali.⁴⁶³
- 3) *Insider* (pengamatan dari dalam). Keberagamaan yang bercorak normatif (baca: bukan deskriptif, seperti yang akan diuraikan berikutnya), dengan sendirinya akan membawa kebiasaan pemeluk agama untuk melihat realitas keberagamaan di luar diri dan kelompoknya dari sisi dalam ajaran agamanya sendiri (*insider*). Amat sangat sulit posisi *insider* ini dalam beragama ini untuk dilatih, apalagi sampai

⁴⁶¹ Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons, 1976), hlm. 35-7.

⁴⁶² Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966), hlm. 119-120, 226.

⁴⁶³ Peran emosi dalam agama dapat ditajami lebih lanjut dalam John Bowker (ed.), *The Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford: Oxford University Press, 1977), hlm. 1025.

digeser, untuk mencoba melihat orang dan kelompok lain di luar dirinya (*the Others*) lewat perspektif “outsider” dengan dibantu menggunakan kaca mata keilmuan (dengan menggunakan seperangkat teori, pendekatan, perspektif, metode, data-data dan seterusnya).

- 4) *Certainty* (pasti; *qat’iy*; absolut). Berbeda dari cara pandang ilmu pengetahuan yang lebih menekankan *probability* (kemungkinan), maka yang dituntut oleh dan dari agamawan adalah kepastian. Kebenaran dan kepastian tidak bisa dipisahkan dalam agama. Kepastian ini disimbulkan dan dibahasakan dengan apa yang disebut “faith” atau “iman”. Akibat dan implikasi selanjutnya adalah agak sulit dibedakan antara “faith” (keimanan; keyakinan) dan faith “in tradition” (keyakinan atau keimanan dalam praktik hidup sehari-hari dalam tradisi yang telah menyejarah). Akibat lebih lanjut, sulit dipisahkan antara “iman” (iman-ruh-kitab-nur)⁴⁶⁴ dan “iman atau keyakinan yang timbul sebagai akibat penafsiran individu atau kelompok” (penafsiran Asy’ariyah, berbeda dari Mu’tazilah, keduanya pun berbeda dari Maturidiyyah; penafsiran Sunni dan Syi’iy; penafsiran Imam Syafi’i dan Hambali; penafsiran tradisi Katolik dan Protestan dengan berbagai denominasi dan sekte-sektenya; penafsiran kelompok Hinayana dan Mahayana dan begitu seterusnya.
- 5) *Apologis-defensif*. Literatur keagamaan yang dihasilkan biasanya bersifat membela diri dan kelompoknya secara berlebih-lebihan dari serangan atau kritikan dari luar. Akibatnya literatur dan uraian-uraian keagamaan bersifat polemis dan sekaligus defensif. Uraian dan literatur bercorak polemis-defensif-apologis ini cukup beralasan untuk diproduksi karena digunakan sebagai alat untuk membela diri dari adanya serangan yang datang dari luar, baik dari kalangan pengikut agama lain, para peneliti sosial-keagamaan maupun dari kalangan intern umat beragama itu

⁴⁶⁴ Q.S.(42): 52.

sendiri yang kebetulan berbeda cara pandang dan perspektif keilmuan yang digunakan.⁴⁶⁵

- 6) *Absolutis-non dialogis*. Akumulasi pola pikir dan sikap keberagamaan tersebut adalah terbentuknya sikap mental keberagamaan manusia yang rigid-keras-absolut dalam menghadapi berbagai persoalan sosial-kemasyarakatan, lebih-lebih politik. Sikap dan pandangan keagamaan yang bersifat non-kompromistik, tidak mengenal konsep konsensus, dan memuncak pada karakternya yang tidak dialogis. Sikap keras-rigid-absolut ini memang diperlukan karena adanya perasaan tidak aman (*insecure*) baik riil maupun diciptakan-direkayasa dan dibarengi rasa curiga dan buruk sangka (*prejudice*) terhadap apapun yang datang dari luar, lebih-lebih yang terkait atau dikait-kaitkan dengan isu-isu sosial keagamaan. Perasaan diri dan komunitas bahwa mereka selalu ada dalam kungkungan minoritas, meskipun secara faktual adalah bagian dari mayoritas, atau sebaliknya, senyatanya adalah minoritas (seperti masyarakat imigran di Eropa) tetapi berpikinya seperti mayoritas menghambat proses dialog antar peradaban.⁴⁶⁶
- 7) *Radikal-militan-ekstrim*. Ketika jalan kompromi dan konsensus tertutup sama sekali dan tidak ada jalan alternasi lain yang dapat ditempuh, alias *deadlock*, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan persoalan kepentingan politik dan kekuasaan yang dikait-kaitkan dengan agama, maka percampuran, perkawinan, persilangan, pertemuan yang amat kompleks dari beberapa pola pikir dan sikap keberagamaan yang

⁴⁶⁵ Corak literatur dan cara berpikir yang bersifat apologis dapat ditelusuri lebih dalam dalam Willfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Bergenfield, NJ: New American Library, 1959), hlm. 91-94.

⁴⁶⁶ Khusus untuk problem mayoritas dan minoritas ini, Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *Muslim in the West: From Sojourners to Citizens* (New York: Oxford University Press, Inc., 2002). Juga M. Ali Kettani, *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa ini*, terjemahan Zarkowi Soejoeti (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005).

terurai di atas, maka kumpulan dan persilangan tadi akan berubah menjadi tunas, cikal bakal atau sumber dari gerakan keagamaan yang belakangan disebut-sebut sebagai radikal-militan-ekstrem seperti yang belakangan menghiasi berbagai peristiwa hubungan internasional antar bangsa, antar suku dan ras, antar etnis dan hubungan antar berbagai penganut agama-agama dunia (aliran, madzhab, sekte, denominasi, organisasi) di berbagai wilayah planet bumi yang semakin sempit ini.⁴⁶⁷

Pengajaran dan penelitian tentang agama-agama dunia di berbagai tempat di dunia pada umumnya masih menempuh jalur corak pendidikan dan penelitian tentang agama yang bersifat “Normatif-Subjektif”. Para ahli antropologi agama menyebut dan menyipati pola pikir keagamaan model ini sebagai “Fideist Subjectivism”. Ada juga yang menyebutnya dengan sebutan *al-Aql al-Lahuty-al-Siyasy* (Nalar ketuhanan yang berbobot-bermuatan politik). Dapat dibayangkan betapa sulitnya menjelaskan keberbagaian dan kebinnekaan agama dan bagaimana cara menyikapinya, jika yang dikenalkan kepada anak didik “hanya” model pendidikan dan pengajaran serta penelitian tentang agama yang semata-mata bercorak “Normatif-Subjektif” (hanya mementingkan diri dan kelompoknya sendiri dan melupakan bahkan menegasikan keberadaan orang atau kelompok pengikut agama yang lain (*the Others*). Hampir-hampir tidak ada celah sama sekali untuk memandang dan melihat penganut agama lain (juga bisa berlaku untuk etnis, ras, suku, warna kulit yang lain) sebagai teman seperjalanan menuju kampung ke(per)damaian (*Dar al-Salam; abode of peace*).

Pengajaran dan penelitian model seperti itu mungkin cocok untuk diri dan kelompok intern sendiri dan dalam situasi

⁴⁶⁷ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York NY, Routledge, 2006), hlm. 149-150. Juga Ed Husain, *The Islamist (Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left)* (London: Oneworld Publication, 2007).

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode "SAH" dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

alam dunia yang masih tertutup rapat dari pergaulan dunia internasional yang semakin terbuka seperti saat sekarang ini. Tetapi, model pendidikan dan penelitian tentang agama yang bercorak Subjektif hampir-hampir tidak dapat menyumbang pemikiran bagaimana memberi jalan keluar dari semakin terbukanya dunia pergaulan antar bangsa dan antar pengikut agama-agama dunia. Lebih dari itu, model pendidikan dan penelitian keagamaan yang Subjektif tidak bisa berbuat apa-apa ketika dihadapkan adanya realitas pihak ketiga (kelompok kepentingan) yang selalu ingin mengail di air keruh. Kelompok kepentingan baik politik, ekonomi, sosial maupun budaya selalu mengintai dan sewaktu-waktu bisa mempermainkan corak keberagaman yang bersifat Subjektif-emosional-tertutup-rigid untuk meraih kepentingannya sendiri.⁴⁶⁸

Konflik di berbagai tempat di dunia (Bosnia, Somalia, Nigeria, Palestina, Irlandia, Pakistan, India, Afganistan, Thailand Selatan, Indonesia (Ambon, Poso) dan lain-lain hampir-hampir semuanya menggunakan faktor agama yang bercorak Normatif-Subjektif ini sebagai alat pemicu dan motor penggerakannya. Belum lagi menyebut kecenderungan belakangan munculnya golongan militan-radikal-ekstrimist dari berbagai kelompok agama-agama dunia yang jelas-jelas memanfaatkan "emosi" kelompok keagamaan yang bersumber dari corak pengajaran agama yang normative-subjektif-tertutup sebagai alat dan matra perjuangannya.

Objektifitas Keberagaman Manusia. Mencermati pola pikir, model pengajaran dan sikap keberagaman Subjektif, yang tampaknya kurang kondusif untuk tata pergaulan antar bangsa-bangsa dan lebih-lebih antar berbagai pengikut agama-agama dunia dalam planet yang semakin mengecil akibat kemajuan alat teknologi komunikasi dan transportasi, maka para ilmuan agama khususnya yang bergelut pada pada wilayah Sejarah

⁴⁶⁸ M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural –Multi Religius* (Jakarta: PSAP, 2005).

agama-agama berpikir keras untuk mengalihkan pandangan Subjektifitas ke sisi Objektifitas keberagamaan manusia. Semula ilmu-ilmu sosial seperti antropologi, sosiologi, sejarah, psikologi sangat berperan disini, yang kemudian dikembangkan menjadi ilmu-ilmu sosial keagamaan (*Social sciences of religion*) seperti sosiologi agama, antropologi agama, sejarah agama-agama. Para ilmuan sosial agama ingin menjelaskan bahwa realitas agama selain berdimensi Subjektif, juga berdimensi Objektif. Objektifitas agama berada di luar kemauan dan keinginan diri seseorang atau kelompok pengikutnya. Para ilmuan sosial agama-agama ingin menjelaskan dan memetakan struktur fundamental objektifitas agama-agama, meskipun dalam praktik kesejarahannya juga sangat tergantung pada “interpretasi” subjektivitas para pelaku dan pemimpinnya. Umat beragama tidak dapat menolak struktur fundamental yang melekat pada realitas antropologis, sosiologis dan historis dari agama-agama tersebut.

Objektifitas agama-agama hanya dapat diperoleh dengan cara melakukan penelitian yang mendalam (*research*). Lembaga Penelitian (*Research Institutions*) dan Perguruan Tinggi (*Higher Educations*) sangat berperan penting dalam kajian Objektifitas keberagamaan manusia ini. Pemahaman keagamaan yang bercorak Objektif antara lain bercirikan sebagai berikut:

- 1) *Deskriptif-empiris*. Para peneliti menjelaskan apa adanya gambaran yang utuh tentang apa itu agama menurut para penganutnya masing-masing. Kemudian, direkam, dicatat, diklasifikasi, dikategorisasi, dicari hubungan yang signifikan antara temuan data yang satu dan lainnya, dan dimaknai sesuai perspektif keilmuan studi sosial agama-agama.
- 2) *Detachment* (berjarak dari objek penelitian). Kebalikan dari pandangan dan sikap yang meniscayakan perlunya keterlibatan dan pemihakan penuh (*involvement*) dalam keberagamaan yang bercorak Subjektif, maka disini yang diperlukan adalah kemampuan peneliti dan agamawan untuk bersikap jernih dalam melihat dan mengamati struktur

fundamental keagamaan. Untuk menghindari dan mengurangi bias-bias subjektifitas keagamaan yang berlebihan (karena menghilangkannya sama sekali adalah tidak mungkin dalam studi agama) maka **kerangka teori dan metode penelitian sangat penting perannya disini.**

- 3) *Outsider*. Disini peneliti agama dan manusia beragama tidak lagi hanya puas terkungkung dan terjebak oleh horizon dan perspektif *insider* (seperti yang terjadi dalam keberagaman yang Subjektif) tapi sekaligus juga dapat memerankan dirinya dapat melihat agama dari luar (*outsider*). Lagi-lagi disini, alat bantu yang sangat diperlukan adalah tata cara dan pola pikir keilmuan, yang dalam uraian di atas penulis sebut sisi-sisi Objektifitas dan *Theoretical Reason* dari pada agama dan tidak hanya terhenti pada sisi *Practical Reason* (atau sering disebut dengan amaliah)-nya saja. Disini perbedaan mencolok antara ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu sosial keagamaan. Peneliti agama adalah memang sosok ilmuwan yang memiliki pengalaman keagamaan (*Religious experience*). Begitu pula sebaliknya, para agamawan dan lebih-lebih pimpinan elitnya juga dituntut memiliki sikap objektif (*Scientific perspectives*) dalam memahami realitas agama-agama.
- 4) *Historisitas*. Dalam corak pandangan keagamaan yang Objektif, dibedakan secara tegas antara wilayah Keimanan (*Faith*) dan Tradisi (implementasi dan praktik keimanan dalam sejarah kemanusiaan). Dengan kata lain, historisitas keberagaman manusia sangat diperhatikan oleh corak keilmuan deskriptif dari agama-agama. Kesejarahan, kultur dan tradisi sangat penting dalam keilmuan agama, karena semua agama-agama sejak berdirinya telah membentuk kesejarahan panjang, berabad-abad, dan membentuk tradisi yang kuat dalam lingkungan masing-masing. Secara historis-empiris, dapat dideskripsikan sistem ritual (antropologi agama), asal usul agama (*Origin*), perubahan (*Change*) dan perkembangan (*Development*) agama (Sejarah agama),

bahasa yang dipergunakan sebagai alat komunikasi (Sosiolinguistik), dan bagaimana pola hubungan sosial umat beragama (Sosiologi) dan sistem kepercayaan atau *system of belief* (antropologi).⁴⁶⁹

- 5) *Reduksionis-relativis*. Ada kritik yang diarahkan kepada pendekatan deskriptif-empiris. Salah satunya adalah penekanan yang terlalu berlebihan pada aspek lahiriyah (*externalities*) daripada agama. Hal itu dimaklumi, karena para peneliti agama generasi awal memang kebanyakan berasal dari tradisi ilmu-ilmu sosial positivis. Belum memperoleh *training* tentang studi agama-agama yang lebih komprehensif-humanistik. Kekurangan ini yang nantinya akan disempurnakan oleh pendekatan fenomenologi agama.

Ada kecenderungan yang mudah diamati dalam dunia kehidupan beragama sehari-hari di lapangan bahwa pendekatan Subjektif (*Fideistic Subjectivism*) dan Objektif (*Scientific Objectivism*) dalam studi agama-agama tidak saling mengenal

⁴⁶⁹ Literatur yang muncul dalam kajian secara Objektif terhadap realitas agama ini juga luar biasa perkembangannya. Antara lain dapat disebut, sekedar contoh, Donald S. Swenson, *Society, Spirituality and the Sacred: A Social Scientific Introduction* (Ontario: Broadview Press, LTD, 1999); *A Reader in the Anthropology of Religion* yang diedit oleh Michael Lambek (Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002); Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995); Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context* (Belmont: Wadsworth Thomson Learning, 2002); Kate M. Loewenthal, *A Short Introduction: The Psychology of Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 2004). Belum lagi buku-buku seperti *New Approaches to the Study of Religion*, jilid 1 dan 2, yang diedit oleh Peter Antes dkk (Berlin: Walter de Gruyter, 2004); *The Routledge Companion to the Study of Religion*, John R. Hinnells (ed.) (Oxon: Routledge, 2005). Buku-buku literatur jenis ini amat jarang dijumpai di tanah air. Tidak saja jarang dijumpai di Perguruan Tinggi di bawah Departemen Agama, di Perguruan Tinggi di bawah asuhan Departemen Pendidikan Nasional pun sulit dijumpai kajian-kajian mendalam tentang studi agama-agama model ini. Akibatnya, para mahasiswa di tanah air tidak mengenal studi agama-agama secara ilmiah-objektif. Lebih jauh, mereka sulit membedakan antara *research* akademik dalam kehidupan agama-agama, gerakan *evangelism* atau gerakan dakwah, *colonialism*, *orientalism* dan begitu seterusnya.

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode "SAH" dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

dan tidak saling bertegur sapa. Studi agama Islam (atau Kristen atau Katolik atau Buddha dan seterusnya) yang bersifat Normatif-Subjektif dalam berbagai jenjangnya tidak mengenal studi agama yang bersifat Deskriptif-Objektif-Historis. Sedangkan pendidikan umum di bawah Departemen Pendidikan Nasional (yang seharusnya lebih berkonsentrasi pada pengenalan keberagaman yang Objektif–tanpa menegasikan yang Subjektif) tidak berbuat apa yang seharusnya dilakukan. Ada *gap* yang terlalu jauh antara keduanya. Apa artinya itu semua bagi upaya perdamaian dunia lewat agama-agama?

Jika keduanya, antara pendidikan agama yang bercorak Subjektif-Normatif dan yang bercorak Objektif-*Scientific* terpisah begitu jauh, tidak terjalin hubungan yang erat-akrab antara keduanya, tidak saling tegur sapa antara keduanya—dengan istilah lain terjadi dikhotomi keilmuan yang luar biasa—sudah barang tentu akan menimbulkan akibat yang serius baik dalam waktu dekat maupun dalam waktu panjang. Setidaknya, akibat yang paling dekat adalah terjadinya "penyempitan" wilayah pengetahuan dan pengalaman agama (*narrow-mindedness*; fanatisme kelompok; komunalisme agama) dan benturan dalam diri pribadi (*split of personality*) anak didik (juga para pendidik, para elit pimpinan agama yang berakibat langsung pada para agamawan pada umumnya) dalam menentukan sikap terhadap keberadaan orang lain (*the Others*) yang ada disekelilingnya. Lebih-lebih lagi, kecenderungan orang modern sekarang yang hendak mempelajari agama secara cepat-instant, tidak perlu bersusah payah-mendalam untuk memperolehnya. Maka pendekatan subjektif-normatif-eksklusif dan instant-lah yang menjadi pilihan. Para mahasiswa dan dosen yang menekuni ilmu-ilmu sains dan teknologi, begitu juga pengajaran '*Ulumuddin* yang konvensional—bedakan dari *Dirasat Islamiyyah*—tidak begitu mengenal diskusi keilmuan keagamaan yang komprehensif dari berbagai perspektif, tidak detail dan mendalam seperti ini.⁴⁷⁰

⁴⁷⁰ Khaled Aboe el-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the*

Seorang intelektual dari Palestina, Ibrahim M. Abu-Rabi' pernah mengeluh dan menulis pengamatannya sebagai berikut:

"The absence of social science or critical philosophy perspectives from the field of Shari'ah studies can be illustrated by the fact that most students who acquire a government scholarship to pursue their graduate education abroad, especially from the Gulf states, study only the hard sciences or business administration, supposedly value-free or criticism-free subjects. In my many years in the United States (almost twenty years now), I have never encountered a single student from the Gulf pursuing a graduate degree in political science, philosophy, or history. *Closing the door to any type of critical perspectives has been the underpinning of the field of Religious Studies (especially Islamic Studies) and made it quite underpinning of the field of Religious Studies (especially Islamic Studies) and made it quite irrelevant.* This fact has made it quite difficult in many Arab countries to encourage the growth of a scientific tradition, developed mainly in the West, to study the complex interplay between religion and society in the modern Arab world. The discipline of the sociology of religion is looked upon as a *bid'ah*, or innovation, that does not convey the real essence of Islam. Just like the study of the modern Arab state system, the sociology of religion is a necessity in the Arab world."⁴⁷¹

Mereka para mahasiswa dan dosen yang menerima beasiswa dan lebih-lebih yang biaya sendiri lebih menyukai hal-hal yang lebih praktis, yang mudah dipegangi, dan segera dapat diamalkan, tanpa kedalaman refleksi sedikit pun. Agama era modern mengalami kekeringan dan bahkan kehilangan nilai-nilai fundamental-spiritual yang dapat menopang kehidupan bersama yang plural-majemuk. Kedua-duanya, baik yang

Extremists (New York, NY: Harper Collins Publishers, 2007), hlm. 171.

⁴⁷¹ Ibrahim M. Abu-Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", in Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publications, 2002).

bercorak Subjektif maupun yang Objektif, jatuh pada reduksi eksternalities dan simplifisitas menurut versinya masing-masing dan seolah-olah masing-masing menghadapi jalan buntu. Lalu apa upaya ilmuan agama menghadapi stagnasi pemikiran keagamaan kontemporer, khususnya untuk menghadapi tuntutan perdamaian dunia global antara bangsa dan berbagai pengikut agama-agama?

Intersubjektifitas Keberagamaan Manusia. *Perpetual peace* mensyaratkan perlunya perubahan dan transformasi radikal dalam pandangan keagamaan seseorang dan kelompok, karena tidak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian antar pemimpin dan pengikut agama-agama, **"no world peace without religious peace", kata Hans Kung.**⁴⁷² Bahkan ada yang mengatakan bahwa *"al-istibdad al-siyasy mutawallid min al-istibdad al-diniy"* (Kediktatoran politik lahir dari kediktatoran agama).⁴⁷³ *Truth claim* (klaim kebenaran) yang biasa menjadi keyakinan dan sikap pengikut agama-agama yang bercorak Subjektif-Dogmatik-Eksklusif (*Ecclesiastical faith*) menjadi sumber kesulitan dan batu sandung pertama bagi pengikut agama yang manapun untuk memandang dan menghargai keberadaan orang dan pengikut agama lain (*the Others; al-Akhar*). Mereka mengalami kendala yang luar biasa untuk memahami, melihat dan merasakan orang lain sebagaimana mereka memandang, memahami dan merasakan dirinya sendiri (*Self; al-Ana*) dengan hak-hak dan kewajibannya yang utuh-tanpa dikurangi. Nilai-nilai kehidupan baru yang lebih mengutamakan prinsip-prinsip non-diskriminasi (*Non discrimination*) dalam bentuk apapun baik pada dataran kehidupan agama, sosial, ekonomi, politik, maupun kultural, tanpa buruk sangka (*Prejudice; su'u*

⁴⁷² Hans Kung, *Christianity and the World Religions, Path to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (New York: Double Day, 1986), hlm. 440-441.

⁴⁷³ Abd al-Razzaq 'Id, *Sadanah Hayakil al-Wahm: Naqd al-Aql al-Fiqhy (al-Buuty Namudzajan)* (Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 2003), hlm. 6.

al-zan) antar sesama komunitas agama, pandangan yang setara (*equal*) antar berbagai pengikut agama-agama, dan pandangan bahwa pengikut agama lain adalah teman seperjalanan yang saling membantu dalam menghadapi kesulitan hidup bersama (*partnership*) menjadi sulit dipersemaikan. Nilai-nilai sivilitas amat sangat penting untuk menopang *Perpetual Peace* (Perdamaian Abadi, Perdamaian tanpa syarat apapun; *unconditioned perpetual peace*) yang didambakan oleh semua anggota komunitas pengikut agama-agama dunia.

Cara pandang dan filsafat keagamaan baru (fikih baru) ini meniscayakan perlunya pembaruan metode dan pendekatan dalam pendidikan agama-agama yang selama ini berjalan. Pendidikan yang lebih peka, tanggap, dan sensitif terhadap berbagai nilai-nilai sivilitas baru yang berkembang dalam interaksi dan pergaulan internasional antar bangsa-bangsa dunia, antar suku, ras, etnis dan agama serta cermat terhadap perkembangan pemikiran dan realitas hubungan antar agama-agama pada aras lokal, regional maupun internasional. Kepekaan baru ini perlu supaya pendidikan dan pengajaran serta penelitian agama tidak kehilangan relevansi dengan perkembangan yang sedang berjalan diluar tembok kurikulum dan silabi yang seolah-olah telah dibakukan oleh negara maupun oleh organisasi agama-agama maupun oleh inisiatif perorangan. Dalam dunia akademik, khususnya dalam wilayah studi agama-agama (*Religious Studies*) pandangan keagamaan atau fikih baru dalam wilayah hubungan antar agama-agama dunia diprakarsai oleh pendekatan Penomenologi Agama.

Sebuah pendekatan studi agama yang sangat prihatin terhadap kesulitan-kesulitan yang melekat pada jenis pendekatan studi dan sikap keberagamaan yang bercorak Subjektif-Normatif-Eksklusif (*Ecclesiastical Faith*) maupun yang semata-mata Objektif-deskriptif-scientifik (*Pure Religious Faith*) mengikuti klasifikasi Kant yang kehilangan spirit, etos atau ruh untuk menjalin hidup berdampingan secara damai (*Perpetual Peace*)

di berbagai belahan dunia. Jembatan penghubung antara kedua corak keberagamaan tersebut diistilahkan "intersubjektifitas" keberagamaan.⁴⁷⁴

Pendekatan penomenologi agama yang bersifat Intersubjektif tetap menenggang dan mengakui keberadaan dan hak hidup masing-masing agama yang ada (Subjektif), tanpa mengurangi sedikit pun, tetapi dengan persyaratan ketat supaya tidak tergelincir jatuh ke arah *Truth Claim* yang rigid, eksklusif, dogmatik yang tidak sehat, dan menguatkan sisi-sisi Objektif dari sisi-sisi kesejarahan (*Historicity; Tarikhiiyyah*) dari tradisi agama-agama yang ada, yang memang tidak bisa dipungkiri keberadaannya. Kesejarahan agama-agama yang sarat dengan "interpretasi" para pemimpin, pemuka agama, tokoh-tokoh partai, para pejabat yang sedang berkuasa, ulama, bhikku, pendeta, pastur, intelektual, juga golongan awam. Sisi kesejarahan yang tak lekang dan tak bisa terhindar dari perubahan (*change*) dan pengembangan (*development*) sesuai tantangan lokal, regional maupun internasional yang dihadapi oleh konteks jaman, situasi politik, sosial, budaya dan tingkat pengetahuan yang berkembang pada era tertentu.

Ujung-ujungnya, penomenologi hendak menegaskan adanya *Common Patterns (al-Tsawabit)* di antara agama-agama yang ada dan sekaligus menegaskan adanya *Particular Patterns (al-Mutaghayyirat; al-Mutahawwilat)* yang terbungkus dalam kulit kesejarahan dan tradisi agama-agama dunia. Pergumulan, pergulatan, perdebatan, diskusi mendalam dan dialektika antara keduanya akan mengantarkan terbentuknya sikap dan

⁴⁷⁴ Istilah "Intersubjektifitas" ini diambil dari Ian G.Barbour dalam bukunya *Issues in Science and Religion*. Buku yang cukup bagus dalam wilayah filsafat ilmu ilmu-ilmu keagamaan, yang sangat berbeda dari uraian-uraian filsafat ilmu pada umumnya, karena persilangan dan pertemuannya dengan wilayah agama. Buku yang sangat jarang disentuh oleh para pendidik agama-agama yang bercoral tradisional- konvensional. Kemudian, istilah "intersubjektifitas" dalam Barbour ini dikawinkan dan dikembangkan lebih lanjut dalam tradisi penomenologi agama di lingkungan studi agama-agama (*Religious Studies*).

pandangan baru yang disebut empati (*empathy*) dan simpati (*sympathy*) antara sesama berbagai pengikut agama-agama sebagai salah satu sarat psikologis hubungan antar agama-agama menuju terbentuknya nilai sivilitas baru.

Cara kerja penomenologi agama dapat diuraikan sebagai berikut:

- 1) Pemilahan wilayah *Common Pattern* dan *Unique Pattern* dalam agama-agama. Dalam pengalaman hidup sehari-hari, orang dan masyarakat pada umumnya tidak bisa memungkiri kenyataan adanya keanekaragaman agama. *Diversity* dan *plurality* adalah hal yang tidak terhindarkan. Masing-masing pengikut agama mengaku bahwa agama yang ia peluk sajalah yang paling benar (*truth claim*). Sisi subjektifitas dari agama telah diuraikan diatas dengan 7 (tujuh) kecenderungan-kecenderungan yang melekat di dalamnya. Untuk mengurangi ketegangan antar berbagai klaim sepihak tersebut, maka penomenologi agama menawarkan konsep dan pendekatan yang dapat membedakan secara jelas sisi-sisi yang dianggap Tetap (*Unchangeable*) atau Pola Umum (*Common/Universal Pattern; al-Tsawabit*) yang tidak berubah-ubah dari agama-agama dan sisi yang dianggap dapat Berubah-ubah (*Changeable*), khusus/unik (*Particular/Unique Pattern; al-Mutaghayyirat*) dari agama-agama. *Common* atau *universal pattern* dari agama-agama hanya bisa dipahami lewat ijtihad intelektual yang mendasar-mendalam-radikal, ketajaman *insight* dan kedalaman ruhani yang *genuine*. Sedangkan sisi agama yang bisa berubah-ubah, pola keberagamaan yang khusus-unik-khas dari agama-agama, *al-Mutaghayyirat*, dapat dipahami secara empiris, historis, sosiologis maupun antropologis, sesuai dengan perbedaan letak geografi tempat lahirnya agama-agama, bahasa yang digunakan serta kondisi sosial-politik-ekonomi yang ada ketika agama itu muncul (*Origin*) berikut perubahan (*Change*) dan pengembangan lebih lanjut (*Development*) yang dialami oleh pengikut agama-

agama dalam perjalanan sejarahnya yang panjang. Istilah *Common Pattern* dan *Unique Pattern* yang digunakan di sini sebenarnya agak ada persamaannya dengan istilah Subjektif dan Objektif di atas, namun dengan titik tekan yang berbeda. Titik tekan yang hendak digaris bawahi penomenologi agama adalah bahwa studi agama kontemporer selalu harus mempertimbangkan dan melibatkan dua entitas tersebut dalam satu keutuhan pola pikir dan pola sikap yang tak terpisahkan antara keduanya. Dengan kata lain, studi agama lewat pendekatan penomenologi selalu berasumsi bahwa studi studi agama adalah selalu bersifat **Subjektif-cum-Objektif** atau **Objektif-cum-Subjektif–Doktriner-cum-Saintifik** atau **Saintifik-cum-Doktriner—**. Memisahkan antara keduanya secara diametral adalah bukan studi agama yang *genuine*.

- 2) *Epoche* dan *eidetic vision*. *Epoche* adalah kemampuan seseorang atau kelompok untuk dengan tulus dan kebeningan hati dapat menahan diri untuk tidak mengeluarkan pernyataan-pernyataan, ungkapan-ungkapan atau *statement-statement* yang merugikan, merendahkan atau menyakitkan kelompok lain dalam bentuk apapun. Keinginan untuk mengeluarkan *statement-statement* tersebut ditunda terlebih terdahulu. Penilaian-penilaian negatif maupun positif yang ditujukan atau diarahkan kepada orang atau kelompok agama lain beserta para komunitas pengikutnya. Memberi tanda "kurung kurawal" yang berlapis-lapis (tanda {, kemudian diikuti [] dan disusul dengan ()) terhadap berbagai bentuk informasi tentang keyakinan dan keimanan orang lain dari manapun sumbernya. Dengan lain kata, teknik *epoche* ini adalah untuk mengurangi keterlibatan emosi yang tidak bisa dipertanggungjawabkan secara publik dan rasional. Teknik *epoche* ini tidak hanya terbatas dan berlaku untuk wilayah agama saja tetapi juga termasuk terhadap ras, suku, clan, gender, etnis, kelompok umur, perbedaan tingkat

pendidikan, terhadap para penyandang cacat (*difable*) dan begitu seterusnya. Kegunaan praktis dari teknik menunda atau menahan diri (untuk sementara) menilai orang atau kelompok lain tersebut adalah untuk memperoleh gambaran yang lebih jernih, utuh, komprehensif, tidak terdistorsi, tidak tercemari oleh bias kepentingan apapun tentang apa sesungguhnya esensi, substansi atau hakekat terdalam dari keberagaman manusia yang secara lahiriyah sangat berbeda-beda antara yang satu dan lainnya, lebih-lebih sangat berbeda dari yang kita miliki dan kita yakini kebenarannya secara mutlak (*certainty*) selama ini.

- 3) Historisitas keberagaman. Penomenologi agama memperoleh masukan yang sangat berharga dari studi agama yang bercorak Objektif-Scientifik. Bukanlah penomenologi agama kalau ia tidak menggunakan data-data akurat yang dikumpulkan oleh pendekatan keilmuan sosial-keagamaan, baik dari sejarah agama-agama, sosiologi agama maupun antropologi agama. Wilayah *al-Mutaghayyirat* atau *particular* atau *unique pattern* tadi hanya bisa dipahami secara jelas kalau penomenologi agama mau mencermati data-data yang diberikan dari pendekatan-pendekatan tersebut. Ditengarai setidaknya ada tujuh (7) *item* yang dapat ditemukan dalam kehidupan agama yang historis-empiris, apapun nama agama itu.

Pertama, setiap agama pasti melakukan atau melaksanakan aktifitas tertentu secara teratur dan diulang-ulang (ritual; ibadah); Kedua, mempercayai atau meyakini sesuatu (sistem keimanan, aqidah atau dogma); Ketiga, menghormati dan mengagungkan pemimpin yang dianggap punya otoritas (Nabi, rasul, sampai ulama sebagai pewaris nabi); Keempat, menghormati kitab suci (Al-Qur'an, Injil, Taurat, Zabur, Veda dan seterusnya); Kelima, memiliki sejarah perjuangan para pendiri yang heroik dan mata rantai kesinambungan generasi penerusnya sampai tiba masa sekarang (tarikh,

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode "SAH" dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

sirah, silsilah); Keenam, memiliki kode etik dan sistem moral yang dapat dijadikan acuan perilaku para penganutnya yang sah (syariat, fikih); dan Ketujuh; ditopang dengan institusi kelembagaan yang kokoh (kelembagaan sosial, pendidikan, politik). Dari uraian ini dapat dipastikan bahwa tidak ada agama yang sama dan sebangun di alam dunia ini. Masing-masing agama unik, khas dan tidak bisa disamaratakan begitu saja. Terlalu gegabah dan oversimplifikasi kalau ada anggapan bahwa semua agama adalah sama. Klaim itu tidak didukung oleh bukti apapun yang meyakinkan secara akademik. Yang menyamakan atau lebih tepat disebut yang "menyerupai" (*family resemblance*) antara keluarga besar agama-agama yang berbeda-beda tersebut adalah sistem sosial-keagamaan yang menopang keberadaannya yang antara lain ditandai dengan tujuh (7) *item* terurai di atas dan itupun bisa ditambah dan dikurangi sesuai dengan perkembangan temuan penelitian di lapangan. Disinilah letak pentingnya *Particular* atau *Unique Pattern* atau *al-Mutaghayyirat* dalam agama-agama. Disini juga terletak titik pisah antara pendekatan sosial terhadap agama yang hanya puas dengan sisi-sisi eksternalitas dari agama-agama, sedangkan pendekatan ilmu-ilmu sosial keagamaan (*social sciences of religion*) selalu melibatkan postulasi adanya faktor "*non-falsifiable alternate realities*" yang melekat pada agama-agama dunia. Faktor terakhir ini yang menambah rumit dan kompleksnya persoalan keagamaan manusia di pentas dunia karena ia lengket dengan teistik atau fideistik subjektivitas keagamaan yang telah disinggung di awal tulisan ini.

- 4) *Verstehen*. Setelah mengetahui bahwa keberagaman manusia memang tidak bisa terlepas dari faktor Subjektivitas yang sangat kental, yang terbungkus kuat dalam historisitas kemanusiaan dan juga menyadari adanya sisi keberagaman yang tidak bisa terlepas dari sisi Objektivitasnya (*Pure religious faith*, menurut terminologi Immanuel Kant), yang

hanya dipahami dan diperoleh lewat ijtihad intelektual dan logik yang tajam serta kedalaman *insight* yang *genuine*, maka penomenologi agama memunculkan persyaratan baru untuk studi agama-agama dunia yaitu *verstehen*. Studi agama kontemporer yang diharapkan dapat mengantarkan ke arah *Perpetual peace* (Perdamaian abadi) hanya bisa diraih jika antar sesama pemimpin dan pengikut agama-agama dunia yang berbeda-beda, antara berbagai budaya dan peradaban dunia, antara berbagai suku, ras, etnis dan begitu seterusnya lebih mengutamakan spirit dan kemauan mendasar **untuk saling memahami perbedaan dan persamaan antar sesamanya**. Bukan saling menghakimi, saling mencemooh, saling menghina, saling merendahkan, saling mendaku atau mengklaim benar sendiri, merasa superior diatas yang lain, tidak memahami perasaan (*feeling*) dan menghormati orang dan kelompok lain. Disini berlaku prinsip *universal reciprocity* (kebutuhan untuk saling mengakui, untuk saling memahami perasaan dan pikiran orang atau kelompok lain, saling memperkuat solidaritas antar sesama dan memperkokoh perjuangan melawan ketidakadilan, diskriminasi, *abuse of power* (penyalahgunaan kekuasaan) dan begitu seterusnya. Adalah keyakinan para penomenolog agama bahwa semua kehidupan (*hayah; life*) manusia berikut keyakinan, keimanan serta sistem kepercayaan dan tata cara menjalaninya adalah sangat bermakna (*meaningful*) dan berharga bagi masing-masing individu dan kelompok yang memilikinya. Cemooh, hinaan, sinisme, sindiran dan lebih-lebih tindakan kekerasan yang ditujukan kepada kelompok lain adalah sama sekali bertentangan dengan spirit dan etos sosial yang hendak disemaikan oleh penomenologi agama. Hal-hal seperti ini, yakni tindakan dan sikap yang lebih mengutamakan keinginan untuk memahami perasaan, pikiran dan keyakinan orang atau kelompok lain dengan semangat yang *equal* (setara), menurut etika Immanuel

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

Kant, dikategorikan sebagai yang “unconditioned” (tak bersyarat). Ini pulalah yang ia sebut sebagai “Pure rational faith” (*reine Religionsglaube*) yang merupakan “kernel” (inti; sisi paling dalam) dari agama-agama dan bukannya wilayah “Ecclesiastical faith” (*Kirchenglauben*) atau “shell” (kulit luar; eksternalitas) dari agama-agama. Hal-hal seperti ini pula yang diinginkan oleh Kant 200 tahun yang lalu ketika berhadapan dengan krisis sosial-politik bercampur dengan konflik keagamaan yang akut antara pengikut Katolik dan Protestan di Eropa paska munculnya gerakan keagamaan Protestan abad ke 16 dan menjelang dan sesudah revolusi Perancis abad ke 18. Kesulitan dan kegelisahan yang dirasakan Kant ini, sekarang bertambah berlipat kali, karena dialektika dan hubungan antara keduanya lebih kompleks dan pelik karena melibatkan berbagai pengikut agama-agama dunia dengan sumber hulu ledak ketidakadilan dunia dan era globalisasi teknologi dan ekonomi berteknologi tinggi.

- 5) Empati dan simpati. Manusia tidak boleh putus asa, kata Al-Qur’an. Curahan pikiran untuk menyelesaikan persoalan keagamaan harus terus menerus diupayakan. Kalau kekurangan (*scarcity*) dalam wilayah pangan kemudian mendorong manusia berpikir keras untuk mengatasinya dengan mengambil terobosan menciptakan teknologi tinggi dalam bidang rekayasa bioteknologi, maka dalam wilayah humanities pun seharusnya demikian pula adanya. Pikiran-pikiran baru yang kreatif-inovatif untuk memecahkan persoalan-persoalan kompleks yang dihadapi oleh umat beragama harus terus menerus diupayakan oleh siapapun terutama oleh para ahli dan pimpinan elitnya. Penyelesaian model terdahulu yang tidak lagi relevan perlu ditinjau ulang dan diperbaiki dan disempurnakan. Pendekatan keagamaan yang Subjektif melulu maupun yang sekedar berhenti pada Objektif saja rupanya belum dapat menembus ke jantung kesulitan kehidupan antar umat beragama apalagi sampai ke

tarap usulan pemecahannya. *Perpetual Peace* masih jauh dari harapan semua yang mendambakannya. Penomenologi agama hendak menembus kerak geologi pemikiran keagamaan yang telah mengeras dan telah berubah menjadi batu granit yang sangat keras seiring dengan bertambahnya waktu. Konsep-konsep keagamaan (*theoretical reason*) dan proses prosedur berpikir keagamaan yang sehat (*practical reason*) tidak jauh berbeda dari yang dikemukakan oleh generasi terdahulu. Tanpa berpretensi harus merubah sistem kepercayaan dan keyakinan agama seperti yang selama ini telah diyakini dan dipegangi oleh para penganutnya, para ahli penomenologi agama hendak menggarisbawahi dan menambahkan adanya kesadaran yang tulus-genuin dari para agamawan bahwa diseberang sana memang ada “the Others” (Adanya orang lain yang mempunyai hak dan kewajiban yang sama seperti yang kita miliki). Sekumpulan hak yang telah diakui dan disepakati oleh badan-badan dunia seperti PBB dan ditopang dengan Hukum Internasional. Sekumpulan hak-hak asasi yang telah diratifikasi oleh bangsa-bangsa di dunia. Fikih atau pemahaman baru inilah yang hendak digarisbawahi oleh penomenologi agama (lewat teknik *epoche* dan *eidetic vision*) untuk mengurung, menguliti dan menembus kerak geologi pemikiran keagamaan yang membeku dan dibekukan. Titik puncak dan kata kunci pendekatan penomenologi agama adalah perlunya dipupuk dan disemaikan rasa simpati dan empati antar sesama umat manusia dan antar sesama para penganut agama-agama dunia (*the Others*). Perasaan pedih, sakit, takut, was-was, tereliminir, teraniaya, termarginalisasi, terdiskriminasi yang dirasakan oleh orang atau kelompok lain, perasaan dan penderitaan yang sama juga dapat berlaku untuk diri dan kelompok kita sendiri. Kita juga bisa mengalami perasaan yang sama dan respon kita pun tidak jauh berbeda dari perasaan yang dialami oleh orang yang kita anggap lain tadi (*the Others*). Oleh karenanya, advokasi

semacam ini sangat digarisbawahi oleh penomenologi agama, sehingga muncul ungkapan bahwa *Empathy perpetuates the distinction between subject and object* (Bersemainya rasa empati dalam diri seseorang atau kelompok sesungguhnya dapat mencairkan dan meluluhkan gap dan sekat-sekat perbedaan yang tajam antara Subjek dan Objek).

- 6) **Inklusif-partnership-dialogis.** Teknik *epoche* dan *eidetic vision* tadi berikut prosedur yang lain yang mengikutinya tadi belum bermakna apa-apa bagi upaya-upaya kearah *Perpetual Peace* jika belum membentuk mentalitas baru, pola piker keagamaan baru, etika kehidupan keagamaan yang baru yang lebih bersifat dialogis, partnership, partisipatif dan inklusif. Tidak mudah orang apalagi kelompok untuk sampai ke taraf atau *maqam* ini, karena ini adalah hasil dari upaya *tafkik* (pemecahan; pembongkaran; dekonstruksi positif) yang terus-menerus, berkesinambungan dilakukan dengan penuh kesabaran terhadap kerak batu granit subjektifitas pemikiran keagamaan yang telah membaku dan membeku. Dialogis mengandung arti bahwa antar anggota kelompok komunitas dan antar pribadi para pemimpin elit agama dapat bertemu dan berdialog secara setara membahas kesulitan bersama yang dihadapi umat manusia dalam wilayah apapun. Terjadi komunikasi yang intens, bersahabat dan setara diantara mereka menghilangkan gap komunikasi dan mengurangi buruksangka (*su'u al-dzan*) antar berbagai kelompok agama. Hanya dengan bekal empathy dan sympathy maka proses dialog yang genuin itu dapat berlangsung. Inklusif artinya kita umat beragama selalu tidak melupakan adanya orang, golongan, umat atau komunitas lain diluar diri dan kolompok dan golongan kita. Kita selalu melibatkan orang lain (*the Others*) dalam soal-soal yang terkait masalah public. Kelompok the others ini selalu menjadi bagian tak terpisahkan dari entitas kita. Tidak ada lagi isitilah *the Others* (*al-Akhar*) dalam artian lama yang

tersegregasi dan terpisah jauh dari kita. Jika arti *the Other* itu masih dalam artian yang lama, maka politik segregasi, diskriminasi, marginalisasi, subordinansi, eliminasi pasti akan muncul kembali. Nilai-nilai kemanusiaan yang otentik akan tidak terapresiasi dan konflik pun akan muncul. Sedang *Partnership* dan partisipatif dimaksudkan untuk membangun kebersamaan yang tulus, setara, selalu mengikut sertakan kelompok-kelompok agama yang berbeda untuk bersama-sama memecahkan problem kemanusiaan yang semakin hari semakin akut; problem kejahatan obat-obat terlarang; kemiskinan, problem lingkungan hidup, pemanasan global, *child trafficking*, *abuse of power* dalam bentuk korupsi, kolusi dan nepotisme, pelanggaran hak-hak asasi manusia dan masih banyak lagi. Lewat *epoche* dan *eidetic vision* nilai-nilai kemanusiaan (*Virtues Kindness*) seperti *charity* (amal kebaikan; kesediaan beramal tanpa bersyarat), *compassion* (Kasih sayang, *Rahman-rahim*), *Honesty* (kejujuran), *Fairness* (keadilan), Kesetaraan (*equality; equity; al-musawah*), toleransi (*al-tasamuh*), saling menghargai dan menghormati (*respect; ihtiram al-ghair; al-ta'aruf*), kerendahan hati dan menyadari akan batas-batas yang dimiliki oleh manusia (*humility*), mengutamakan kesabaran dan tidak emosi dalam menyelesaikan berbagai persoalan sosial-kemanusiaan (*forberarance; al-Sabr*); kesediaan memberi maaf (*al-'af; forgiveness*); disiplin diri (*self-discipline; zabt al-nafs*); **mengutamakan jalan dan sikap moderasi (*al-tawazun; al-tawassut*) dan pola pemecahan persoalan yang menghindari dari jalan kekerasan (*non-violence; al-'unf, al-ghuluwwa al-tatarruf*) baik kekerasan fisik, psikologis, sosial maupun kultural lebih-lebih keagamaan.**

- 7) Pemikiran dan mentalitas serta **sikap baru keagamaan yang mencerahkan (*al-Aql al-Jadid al-Istitla'*)**. Setelah mencermati implikasi dan konsekwensi pola **pemikiran keagamaan model Subjektif (*al-Aql al-Lahuty-al-Siyasy*)**

dan juga setelah memperhatikan implikasi dan konsekwensi model berpikir dan **analisis keagamaan model Objektif (*al-Aql al-Tarikhy al-'Ilmy*)**, dan setelah mencermati sungguh-sungguh bahwa entitas agama tidak bisa diremehkan dan disepelekan keberadaannya dan bahkan tidak bisa ditinggalkan sama sekali dalam kehidupan manusia kapanpun, dimanapun dan dalam era apapun. Hal ini bertolak belakang dari tesis sosiologi agama modern era positivist (August Comte) yang memprediksi bahwa agama akan ditinggalkan pemeluknya begitu manusia memasuki tingkat tertinggi kemajuan peradabannya, maka penomenologi agama mengedepankan tesis lain. Agama adalah sangat bermakna (*meaningful*) bagi pemeluknya apapun implikasi dan konsekwensi kepemilikan agama tersebut, tidak ada evolusi yang bersifat linier dalam kehidupan agama dimana yang datang belakangan dijamin akan lebih baik dari pada yang datang duluan, maka studi agama era baru yang berorientasi untuk tercapainya maksud-maksud damai (*Perpetual Peace*), studi agama yang mempunyai implikasi praktis untuk kehidupan bersama yang dapat mengantar pemeluknya untuk saling menghormati dan saling mempercayai (*Mutual Trust*), dan menjamin terwujudnya kehidupan berdampingan yang damai (*Peaceful Coexistence*) terus menerus harus dilakukan. Seperti halnya dalam ilmu-ilmu kealaman dan sosial yang selalu dikembangkan terus menerus lewat penelitian dan pengembangan lebih lanjut dengan menggunakan dan memanfaatkan teori dan pendekatan baru, maka dalam kehidupan agama dan sosial-keagamaan (termasuk studi-studi keislaman) pun juga begitu pula semestinya bahkan keperluan untuk itu lebih mendesak lagi. Penomenologi agama ingin mendorong dan mengembangkan pemikiran keagamaan masuk ke era baru yang lebih mencerahkan semua pihak baik mencerahkan kalangan dalam intern agama itu sendiri (*insider*) maupun

oleh orang luar dan pengamat sosial keagamaan (*outsider*) maupun hasil interaksi dan perjumpaan antara keduanya. Pola pikir baru ini mudahnya disebut **pola pikir, mentalitas dan sikap keagamaan baru yang mencerahkan (*al-Aql al-Jadid al-istitla'i* [Higher Order of Thinking Skill: HOTS]),** bukan *al-Aql al-Diny al-Taqlidy* yang dogmatik-eksklusif-tertutup, apalagi *al-Aql al-Jadid al-Unfiy-al-Tatarrufy* atau pola pikir, mentalitas, perilaku atau sikap keagamaan yang radikal, ekstrim dan keras. Proses dan prosedur berpikir, *state of mind*, mentalitas keagamaan baru yang hendak dibangun serta tata kerjanya telah diuraikan dalam point-point yang telah terurai sebelumnya.

Sudah barang tentu, sangat disadari oleh penulis bahwa persoalan perdamaian dunia lebih-lebih yang bersifat *perpetual* atau *everlasting* (abadi) tidaklah cukup hanya lewat kajian dan telaah filosofis. Banyak faktor terkait seperti keadilan dunia, politik *double standart* negara-negara tertentu, kesulitan ekonomi, kebijakan keamanan, pendidikan, kultur, sosial dan begitu seterusnya yang saling berkait kelindan. Namun semuanya membentuk mata rantai kesinambungan yang ujung-ujungnya juga akan menyentuh emosi keagamaan. Maka **tidak ada perdamaian dunia tanpa melibatkan perdamaian antar pimpinan elit (tokoh agama) dan sekaligus antar pengikut agama-agama.**

Hubungan antara Subjektifitas, Objektifitas dan Intersubjektifitas keberagamaan tidak bisa diandaikan terpisah-pisah dan tidak saling terkait dan tanpa saling menyapa antar ketiganya. Ketiganya sesungguhnya bergerak melingkar, saling menyentuh dan berjumpa dalam diri para agamawan. Dalam perjumpaan atau *encounter* antara pola keberagamaan model Subjektif, Objektif dan Intersubjektif akan terjadi dialog (*hiwar*) yang serius serta kesediaan yang paling tulus untuk mencari *eidetic vision* (esensi dan substansi keberagamaan manusia) dengan dipandu logika yang kuat serta *insight* yang paling dalam

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode "SAH" dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

dari hati sanubari (*qalibun salim*) manusia. Kritik dalam hidup beragama bukan lah barang tabu, karena manusia tidak bisa bebas sama sekali dari kesalahan "interpretasi". Bisa juga sangat mungkin terjadi, interpretasi keagamaan kita pada era tertentu benar, tetapi tidak benar untuk era, kondisi, situasi dan ketika temuan-temuan hasil penelitian para ilmuwan membuktikan yang lain. Tidak mengakui realitas ini, akan sangat mudah kaum agamawan jatuh pada otoritarianisme berpikir dan bertindak dengan mengatasnamakan agama dan berdalih adanya dukungan dari ayat-ayat kitab suci serta mengklaim bahwa Tuhan lah yang menitahkan untuk berbuat seperti itu.

Pemikiran dan penafsiran agama (*al-afkar* dan *al-tafasir al-diniyyah*) dengan berbagai landasan berpikirnya sendiri-sendiri yang Subjektif (dalam wadah *religions; al-Adyan; al-Milal* dalam bentuknya yang jamak atau plural) bisa saja keliru. Kalau tafsirnya yang keliru, maka dengan rendah hati kita harus bersedia dan mau memperbaiki kesalahan itu setelah melewati masukan, kritik dari uji publik secara transparan dan akuntabel. Disini metode dan cara berpikir ilmiah lagi-lagi sangat diperlukan untuk menguji validitas klaim-klaim keberagamaan dimuka publik. Hanya dengan cara rendah hati (*humility*) dan kritis seperti itu, maka corak dan model keberagamaan baru yang lebih santun, terbuka, dialogis, inklusif, transparan, tidak tertutup, tidak mudah berburuk sangka, dapat dipertanggungjawabkan dimuka publik akan mengantarkan ke arah terwujudnya peradaban baru agama-agama dunia yang mendukung terwujudnya *Perpetual Peace* diantara para pengikut agama-agama dan besar pengaruhnya pada perdamaian pada wilayah kehidupan yang lain.

Salah satu tuntutan praktis tata pikir dan mentalitas baru keagamaan ke arah *perpetual peace* adalah membangun kemampuan para pemimpin elit agama (tokoh agama) untuk bertindak sebagai *community leaders*, tidak hanya sebagai *religious leaders*. *Religious leaders* biasanya hanya fasih

berbicara dengan menggunakan idiom-idiom yang memihak dan mengayomi golongannya sendiri tanpa peduli perasaan orang dan golongan agama lain ketika berbicara di depan umum di ruang publik. Itulah ciri khas keberamaan Subjektif. Sedangkan *religious leaders* yang memiliki *sense* dan *calling* bahwa ia juga sebagai *community leaders*, maka tata bahasa, kosa kata, pola pikir, roman muka dan pilihan kata disesuaikan dengan tuntutan pola keberagamaan yang objektif. **Kombinasi antara yang Subjektif dan Objektif inilah yang disebut sebagai pola keberagamaan Intersubjektif.** Salah satu khas pola keberagamaan Intersubjektif adalah kemampuan dan sensitifitas dan kepekaaan para tokoh agama akan adanya kelompok dan komunitas lain yang juga perlu dihargai dan dihormati dan dijamin hak-hak nya. Pemimpin dan elit agama Intersubjektif mengharuskan untuk seelau menggunakan bahasa yang bersifat dan bermuatan BILINGUAL, yaitu menguasai tradisi dan ilmu-ilmu dasar keberagamaan sendiri dan sekaligus memahami dan menguasai kosa kota yang biasa digunakan oleh keberagamaan Objektif, yang universal, *common pattern* yang jika didengar oleh kelompok lain mereka dapat meng-iya-kan, tanpa merasa tersingkirkan, tercemoooh, termarginalisasi, dan terdiskriminasi. **Pendidikan dan *training* para elit agama yang model manakah yang dapat mengantarkan ke arah *Perpetual Peace*? Hanya kita semua para elit agama yang bisa merumuskan dengan bantuan ilmu pengetahuan dan *research* atau penelitian mendalam yang telah dilakukan oleh kelompok-kelompok studi yang menekuni *interfaith* dan Perguruan Tinggi yang memiliki sensitifitas tentang persoalan yang amat menggelisahkan di era modern dan postmodern ini.**

Penelitian yang mendalam terkait pencarian model keberagamaan intersubjektif, yang akan berdampak pada pola pikir moderat dalam beragama, khususnya dengan menggunakan pendekatan integrasi-interkoneksi, harus menggunakan

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

“metode penelitian” yang tepat (deduksi dan induksi = abduksi). Pengertian “metode penelitian” ini harus dibedakan dengan “metodologi penelitian”. Metode adalah suatu cara, jalan, petunjuk pelaksanaan atau petunjuk teknis, sehingga memiliki sifat yang praktis. Adapun metodologi disebut pula sebagai *Science of Methods*, yaitu ilmu yang membicarakan cara, jalan atau petunjuk praktis dalam penelitian,⁴⁷⁵ sehingga metodologi penelitian membahas konsep teoretik berbagai metode.⁴⁷⁶

Dapat pula dikatakan bahwa metodologi penelitian adalah membahas tentang dasar-dasar filsafat ilmu dari metode penelitian, karena itu metodologi belum memiliki langkah-langkah praktis, adapun derivasinya adalah pada “metode penelitian”. Bagi ilmu-ilmu lain seperti sosiologi, antropologi, politik, komunikasi, ekonomi, hukum serta ilmu-ilmu kealaman, metodologi adalah merupakan dasar-dasar filsafat ilmu dari suatu metode, atau dasar dari, langkah praktis penelitian. Seorang peneliti dapat memilih suatu metode dengan dasar-dasar filosofis tertentu, yang konsekuensinya diikuti dengan metode penelitian yang konsisten dengan metodologi yang dipilihnya.

Bagi ilmu agama, metode penelitian memang merupakan suatu persoalan yang kompleks dan dinamis. Dalam ilmu agama kalangan konservatif beranggapan bahwa yang dimaksud dengan metode lazimnya hanya menyangkut dengan proses mengkaji dan menafsirkan wahyu dan sunnah, sehingga konsekuensinya ilmu pengetahuan juga hanya dipahami dalam hubungannya dengan persoalan tersebut. Konsekuensinya dalam tradisi berpikir tradisional, istilah “metodologi” boleh dikatakan tidak pernah dikenal. Oleh karena itu dalam pengembangan ilmu agama Interdisipliner-Multidisipliner-Transdisipliner (MIT), tradisi itu

⁴⁷⁵ Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 43.

⁴⁷⁶ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), hlm. 3.

harus dikembangkan, karena tidak mampu mengembangkan prosedur, tata langkah serta cara kerja dari suatu ilmu terutama dalam hubungannya untuk mendeskripsikan suatu fenomena keagamaan yang ada dalam kehidupan masyarakat dan budaya.

Metode dalam penelitian integrasi-interkoneksi dituntut untuk bersedia mengapresiasi secara integral-proporsional tiga metode ilmiah sekaligus, yaitu: (1) metode observasi-eksperimental, (2) metode rasional-demonstratif dan (3) metode intuitif.⁴⁷⁷ Ini berarti bahwa idealnya, integrasi-interkoneksi tidak pernah merasa puas diri dengan sekedar menggabungkan hasil penerapan masing-masing metode tersebut, tetapi seharusnya mampu menyatukan (baca: mengoneksikan) ketiganya sehingga diperoleh formula yang terpadu.⁴⁷⁸

Untuk memilih metode yang tepat dalam penelitian integrasi-interkoneksi, dapat melalui pintu masuk konsep *Ta'wil al-'ilmi*, yakni perlunya menggabungkan beberapa metode dengan menggunakan alur **lingkar hermeneutis**, yang berusaha mendialogkan secara serius antara metode *bayani (deduktif)*, *'irfani (kontemplatif)* dan *burhani (induktif)* dalam gerak sirkular-dinamis yang terus saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan, kelemahan, dan keterbatasan yang melekat pada masing-masing metode itu.⁴⁷⁹ Artinya, masing-masing metode tersebut juga berfungsi

⁴⁷⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 61; Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 253.

⁴⁷⁸ Konsep kecerdasan ma'rifat (MaQ), misalnya, yang ditawarkan oleh Abdul Munir Mul Khan adalah salah satu bentuk formulasi sinergis-integratif ketiga metode tersebut. MaQ berdasar pada epistemologi kesatuan wujud dari ontologi jagad raya parsial yang dipahami sebagai semesta dalam sintesa hierarkhis; manusia adalah mikrokosmos yang menjadi puncak evolusi sintetik alam dengan dua unsur dasar; ketubuhan dan fisik. Abdul Munir Mul Khan, "Kecerdasan Ma'rifat Jalan Pembebasan Manusia dari Mekanisme Konflik", *Pidato Pengukuhan Guru Besar Filsafat Pendidikan Islam*, yang disampaikan dalam Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga, 31 Maret 2004, hlm. 15.

⁴⁷⁹ Abdullah, *Ta'wil al-'Ilmi*, hlm. 362.

sebagai penyeimbang (*control*) atas ekstrimitas metode yang lain. Dengan penerapan ketiga metode tersebut dalam gerak sirkular-dinamis, maka menjadi sangat mungkin bagi peneliti yang menggunakan pendekatan integrasi-interkoneksi untuk mengembangkan penelitiannya ke arah *the logic of discovery* (*context of discovery*: Karl Popper) agar terbuka pintu seluas-luasnya terhadap pengujian, kritik, dan kontekstualisasi.

Dalam hal ini, pola pikir yang ditekankan pun bukan semata-mata pola pikir induktif dan deduktif, melainkan pola pikir **abduktif**, yang berusaha melengkapi dan memadukan kedua pola pikir tersebut. Melalui pola pikir abduktif, akan bisa dihindari keterjebakan penelitian integrasi-interkoneksi dalam “kubang” polarisasi dikotomik yang berkelanjutan, semisal penelitian agama versus penelitian ilmu umum, menuju ditemukannya **sintesa kreatif**⁴⁸⁰—bandingkan dengan istilah *creative imagination* yang dipopulerkan oleh Ian. G. Barbour.

Berdasarkan model lingkaran hermeneutik, ada tiga bagian yang dapat dijelaskan terkait penerapan metode “SAH”: **Sirkularisasi, Abduktifikasi dan Hermeneutisasi**, yaitu: Pertama, lingkaran hermeneutik sebagai simbol metode “sirkularisasi”; Kedua, model segitiga dengan ketiga sudutnya sebagai simbol metode hermeneutika dengan tiga pilarnya, yaitu *text, reader (spectator)—scientist community—dan author (actor)—religious community—*; Ketiga, model sebuah garis

⁴⁸⁰ Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, hlm. 254-255. Moch. Nur Ichwan, dalam artikelnya berjudul: “Sintesis Kreatif: Ali Mazrui, Ilmu Sosial Normatif dan Studi Masyarakat Islam”, misalnya, mencoba menawarkan gagasan Mazrui tentang model **sintesis kreatif** (*creative synthesis*)—Barbour menyebutnya dengan istilah “**creative imagination**”—dan ideologi eklektisisme kreatif (*creative eclecticism*). Dengan *sintesis kreatif* ini dimungkinkan bidang-bidang yang selama ini dianggap tidak bisa bersatu, seperti pengetahuan dan etika, sains dan agama, dapat disintesakan secara kreatif. Para akademisi PTKI yang sedang mengembangkan pendekatan integratif-interkoneksi dapat belajar dari upaya Ali Mazrui ini. Moch. Nur Ichwan, “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), hlm. 100.

horisontal putus-putus, yang membagi dua wilayah zona, yaitu: zona atas (deduktif), zona bawah (induktif), dan zona atas-bawah (abduktif).

Metode (S)irkularisasi (Filsafat Proses Whitehead)—Alam. Metode (hermeneutika)—bedakan dengan istilah “tafsir” dan “*taw’il*”—penyelidikan ilmiah itu pada garis besarnya ada dua macam, yaitu: 1) yang pada umumnya diterapkan dalam penyelidikan-penyelidikan terhadap objek-objek yang bersifat **kealaman**, dan 2) yang pada umumnya diterapkan terhadap objek-objek ilmiah yang pada dasarnya bersifat kejiwaan. Yang *pertama* dinamakan juga metode **siklus-empirik**, sedangkan yang kedua dinamakan metode *linier*. Dari susunan katanya, tampaklah bahwa metode *siklus-empirik* terdiri dari dua kata, yaitu “siklus” dan “empirik”. Kata “siklus” menunjukkan kepada “proses” yang berulang-ulang terjadi yang kita jumpai dalam suatu penyelidikan tertentu.⁴⁸¹ **Dengan kata lain, metode “siklus” dalam teori hermeneutika sangat dipengaruhi oleh tradisi *natural sciences (alam)*.**

Integrasi-interkoneksi sangat mementingkan metode “proses”.⁴⁸² Bandingkan metode “proses” ini dengan Filsafat Organistik atau Filsafat Proses atau “Philosophy of Process” gagasan Whitehead. Satu hal yang perlu dikaji secara serius adalah mengapa para filsuf dan mutakallimun lebih cenderung tertarik pada hal-hal yang “kekal”, “tidak berubah-ubah” (*ats-tsawabit, ashalah al-wujud?*) Mengapa mereka tidak tertarik pada “proses”? Misalnya, Al-Qur’an telah memberikan contoh teologis-historis tentang Nabi Ibrahim as sendiri yang memerlukan “proses” yang panjang sebelum memperoleh keyakinan dan keimanan yang teguh. Barbour menyebutnya

⁴⁸¹ Soemargono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, hlm. 26-30.

⁴⁸² M. Amin Abdullah, “Aspek Epistemologi Filsafat Islam”, disampaikan dalam Simposium “Sosok dan Perspektif Filsafat Islam”, Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September, 1991. Artikel ini kemudian diterbitkan oleh Jurnal *al-Jami’ah*, No. 58, Tahun 1992. .

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode "SAH" dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

dengan dialektika antara sikap *commitment (involvement)* and *critical*. Al-Qur'an sendiri sering menekankan hubungan antara "proses" dan "kekekalan" secara dialektis.⁴⁸³ Kecenderungan filsafat ilmu sekarang ini lebih menaruh perhatian pada "proses" dan bukan pada bahasan "pondasi" ilmu pengetahuan. Dalam menekankan dimensi "proses" dan "perubahan" terselip di situ *greget* keingintahuan intelektual (*curiosity*) yang sangat tinggi dan kreativitas (*creative imagination*) atau sintesa kreatif lebih ditekankan di sini. Al-Qur'an menggambarkan "proses" dengan mengibaratkannya seperti "tinta".⁴⁸⁴

Filsafat proses dalam metode proses tersebut dapat dibaca dengan kacamata sirkularistik gagasan Ian. G. Barbour. Menurut Barbour, dalam bukunya *Issues in Science and Religion*,⁴⁸⁵ ia menyatakan bahwa dalam merespon perkembangan ilmu dan teknologi modern, ia mencatat bahwa biasanya para ilmuwan (*scientist*) dan ahli-ahli teologi (*theologian*) mencoba menghubungkan ilmu pengetahuan dan agama secara langsung sehingga terasa kurang matang dan tidak mendalam. Baik *scientist* maupun teolog, kedua-duanya melupakan sumbangan filsafat dalam membuat klarifikasi (*clarification of issues*) tentang duduk perkara persoalan yang sedang diperbincangkan.⁴⁸⁶ 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

⁴⁸³ *Ibid.*, hlm. 15.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 18.

⁴⁸⁵ Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torch books, 1966), hlm. 11.

⁴⁸⁶ M. Amin Abdullah, "Teologi dan Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya", *An International Seminar on Religion and Contemporary Development: in Comparative Perspective*, diselenggarakan oleh Departemen Agama Republik Indonesia dengan Pelaksana Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, 23-26 September, di Ambarukmo Palace Hotel, Yogyakarta, Indonesia, 1992, hlm. 4.

dengan apa yang sebenarnya dikerjakan oleh para ilmuwan dan para ahli teologi.⁴⁸⁷

Berdasarkan uraian Barbour di atas, tergambar remang-remang bahwa perlu adanya usaha untuk merekonstruksi hubungan serta kerjasama yang erat—dalam perspektif *Religious Studies*—antara *teologi*, *filosofat* dan *studi (empiris) agama*—dikemudian hari dalam perspektif *Islamic Studies* disebut dengan istilah *hadarat an-nash (religion)*, *hadarat al-falsafah (philosophy)* wa *hadarat al-'ilm (science)*—. Usaha untuk melakukan rekonstruksi itu perlu dan tidak dapat ditunda-tunda, lantaran era globalisasi ilmu pengetahuan dan budaya adalah merupakan fenomena nyata yang tidak dapat dihindarkan oleh siapapun dengan berbagai efek sampingnya, baik yang bersifat positif maupun negatif.

Terkait dengan sumbangan **filosofat (*philosophy*)** terhadap **teologi (*religion*)** dan **studi—empiris—agama** seperti sosiologi agama, antropologi agama, dan sebagainya (***science***), menurut Barbour,⁴⁸⁸ bahwa tidak semua cabang pemikiran filosofat dapat membantu memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh teologi. Pemikiran teologis hendaknya jangan melihat filosofat sebagai “produk jadi” dengan berbagai *isme-isme* yang berbagai rupa, namun lebih melihat filosofat sebagai *human properties* dan aktivitas akal budi manusia yang melakukan formulasi, reformulasi, evaluasi dan reevaluasi, melakukan kritik yang fundamental terhadap berbagai corak pemikiran dan asumsi dasar yang belum teruji. Dalam hubungan ini, tradisi **filosofat analitik paska positivisme (1)**, **tradisi eksistensial (2)** serta tradisi **filosofat “proses” (3)**⁴⁸⁹ dapat membantu teologi mempertajam rumusan-rumusan pemikirannya yang lebih segar dan eksistensial, untuk tidak hanya terfokus pada pemikiran transendental-spekulatif.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 5.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 21.

⁴⁸⁹ Barbour, *Issues*, hlm. 119, 121, dan 128.

⁴⁹⁰ Baca disertasi M. Amin Abdullah yang mendialogkan antara Gazali

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

RELIGIOUS STUDIES		
Teologi (“Religion“) “Kalam“	Filsafat (“Philosophy“) “Proses“	Studi Agama (Empiris) (“Science“) “Sosiologi Agama, Antropologi Agama, Sejarah Agama, Psikologi Agama, dll”
<i>Religion</i> <i>Commitment</i> <i>(Truth Claim,</i> <i>Taken for Granted,</i> <i>Dogma, Normative</i> <i>Transcendental)</i>	<i>Critical</i> <i>Reflection</i>	<i>Inquiry</i>
Reaktif (<i>Personal</i> <i>Commitment,</i> <i>Involved, and as</i> <i>Actor not Spectator)</i>	Pro(f)etik	Diskursif
Eksklusif-Partikular	<i>Relatively</i> <i>Absolute</i>	Inklusif-Universal
ISLAMIC STUDIES		
<i>Bayani</i>	<i>‘Irfani</i>	<i>Burhani</i>
<i>Hadarat an-Nash</i>	<i>Hadarat al-</i> <i>Falsafah</i>	<i>Hadarat al-‘Ilm</i>

dan Kant. Keduanya sama-sama menolak keabsahan konsepsi metafisika-spekulatif. Gazali dengan penuh semangat menyanggah konsepsi metafisika emanatif-spekulatif Ibn Sina (980-1037) dalam kitabnya *Tahafut al-Falasifah*, sedangkan Kant dengan sangat teliti menyanggah konsepsi metafisika-spekulatif Christian Wolff (1679-1751) dalam *magnum opus*-nya *Kritik de reinen Vernunft*. Setelah menyanggah teori metafisika, keduanya malah menggarisbawahi betapa pentingnya etika dalam kehidupan manusia. Gazali membangun teori etika yang bersifat mistik, sedangkan Kant membangun etika yang bersifat rasional. M. Amin Abdullah, “Al-Gazali “Di Muka Cermin” Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama”, *Jurnal Ulum al-Qur’an*, No. 1, Vol. V, 1994, hlm. 45-46.

Temuan-temuan ilmu pengetahuan modern baik dalam wilayah ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial kemanusiaan mempunyai andil besar dalam bentuk perkembangan dan muatan pengalaman *historisitas* kemanusiaan. Pengalaman kongkrit historisitas kemanusiaan abad modern pada gilirannya, membentuk dan mewarnai *pola pikir* yang berlalu pada saat itu. Keduanya, yakni perkembangan “historisitas” dan “pola pikir” tersebut akan tampak tercermin dalam “bahasa” yang digunakan oleh para pelakunya. Hubungan antara ketiganya (hubungan antara bahasa, pemikiran dan sejarah), yakni, bahasa-pemikiran-sejarah, adalah bentuk *circular* dan bukannya *linier*, dalam arti, bahasa yang digunakan manusia pada penggal sejarah tertentu sekaligus mencerminkan “pola pikir” dan “historisitas” yang melingkarinya. Demikian pula halnya pola pikir yang biasa digunakan oleh suatu kelompok masyarakat, sekaligus mencerminkan tingkat pengalaman historisitas dan sofistikasi pemikiran yang dimilikinya.⁴⁹¹

Metode “sirkular” kemudian dikaitkan dengan *Religious Studies*, yaitu untuk mengoneksikan pilar trikotomik antara *doktrinal-teologis*, *kritis-filosofis* dan *kultural-historis*. Hubungan *sirkular* yang dimaksudkan dalam konteks ini (*Religious Studies*) adalah ketiganya merupakan hubungan yang bersifat *sirkular*, dalam arti bahwa masing-masing pendekatan keilmuan yang digunakan dalam *studi agama-agama* sadar dan memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri.⁴⁹²

Implikasi dari metode “sirkular” dalam konteks Sosiologi

⁴⁹¹ 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. 177-178.

⁴⁹² M. Amin Abdullah, “Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan”, dalam Jurnal *Paramadina*, Tahun 1996, hlm. 18..

Pengetahuan, misalnya, yang telah dikembangkan oleh Karl Mannheim⁴⁹³ dan Max Scheler adalah bahwa seluruh aspek dari “keberadaan / *being*” dan “pengetahuan / *knowing*” seseorang adalah ditentukan oleh situasinya (*situated*); pemikiran dan aksi membentuk satu kesatuan, dan perkembangan intelektual suatu masyarakat tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial dan historis yang kongkrit.⁴⁹⁴

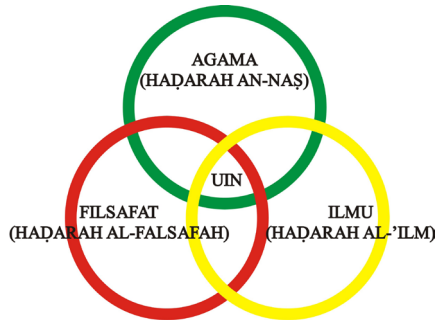
Dalam konteks studi Islam (*Islamic Studies / Dirasah Islamiyah*), metode “sirkular” dapat dipahami bahwa masing-masing corak epistemologi keilmuan agama Islam (*bayani, ‘irfani wa burhani*) yang digunakan dalam studi keislaman dapat memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan yang lain serta memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri. Model “sirkular” ini disebut sebagai ***at-Ta’wil al-‘Ilmi***, yaitu mengoneksikan antara epistemologi *bayani, ‘irfani wa burhani* sekaligus.⁴⁹⁵ Model “sirkular” dalam metode integrasi-interkoneksi nampak sebagai berikut ini:⁴⁹⁶

⁴⁹³ Brian Longhurst, *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge* (New York: St. Martin's Press, 1989), hlm. 25-29. 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 Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

⁴⁹⁴ E. Doyle Mc Carthy, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (London and New York: Routledge, 1996), hlm. 107.

⁴⁹⁵ M. Amin Abdullah, “at-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ah*, No. 39, Tahun 2001, hlm, 387.

⁴⁹⁶ M. Amin Abdullah, “New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics”, *Jurnal al-Jami’ah*, No. 41, Tahun 2003, hlm. 21.



Berdasarkan penjelasan di atas, metode “sirkular” hermeneutik dapat diaplikasikan ke dalam empat ranah, yaitu: *Religious Studies*, *Philosophy of Science*, *Islamic Studies* dan Integrasi-Interkoneksi.

Metode “Sirkular”				
Tahun	1996	1998	2001	2003
No	<i>Religious Studies</i>	<i>Philosophy of Science</i>	<i>Islamic Studies</i>	Integrasi-Interkoneksi
1	Doktrinal-Teologis	<i>Language</i>	<i>Bayani</i>	<i>Hadarat an-Nash</i>
2	Kritis-Filosofis	<i>Thought</i>	<i>'Irfani</i>	<i>Hadarat al-Falsafah</i>
3	Kultural-Sosiologis	<i>Historical</i>	<i>Burhani</i>	<i>Hadarat al-'Ilm</i>

Berdasarkan hubungan antara metode “sirkular” dengan tiga jenis pendekatan di atas, yaitu antara *teologi*, *filosafat* dan *ilmu empiris*; *linguistic*, *theological* dan *sociological*; *doktrinal-teologis*, *kritis-filosofis* dan *kultural-sosiologis*; *hadarat an-nash*, *hadarat al-falsafah* wa *hadarat al-'ilm*; *'ulumuddin*, *al-fikr al-islami* dan *dirasah islamiyah*, dalam perspektif filsafat pengetahuan, ada tiga jenis model-metode, yaitu: *linier (single entity)*, *pararel (isolated entities)* dan ***sirkular (interconnected entities)***.

Perbedaan antara pendukung yang “linier” dan “pararel” adalah, yang *pertama* hanya menguasai satu tradisi penelitian akademik (**monodisipliner**), sedangkan yang *kedua* menguasai berbagai tradisi penelitian, tetapi tidak mampu untuk meramu

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

berbagai tradisi itu menjadi satu unit analisis terpadu (**antardisipliner** dan **multidisipliner**). Sedangkan yang ketiga (sirkular) menguasai berbagai tradisi keilmuan dan penelitian dan mampu “menganyam”-nya dengan *methods* dan *approaches* tertentu (**interdisipliner** dan **transdisipliner**). Berdasarkan tiga jenis model tersebut, integrasi-interkoneksi memilih model atau metode *sirkular*. Sebab, hubungan ketiganya hanya dapat dibangun secara sistematis dengan menggunakan model gerakan tiga pendekatan secara sirkular (trialektis), di mana masing-masing dimensi berinteraksi, berinterkomunikasi satu dengan lainnya. Masing-masing pendekatan dan metode berinteraksi dan dihubungkan dengan lainnya. Tidak ada satu pendekatan dan metode maupun disiplin yang dapat berdiri sendiri. **Gerakan dinamis ini pada esensinya adalah hermeneutik.**⁴⁹⁷

Linier	Monodisipliner	<i>Immature Science</i>
Pararel	Antardisipliner	
Sirkular	Interdisipliner	<i>Mature Science</i>

Jadi, metode penyelidikan dan penelitian ilmiah itu pada garis besarnya ada dua macam, yaitu: **metode siklus-empirik** (ilmu kealaman) dan **metode linier** (ilmu sosial dan psikologi). Metode yang pertama, kata “siklus”-nya menunjukkan kepada “proses” yang berulang-ulang terjadi yang kita jumpai dalam suatu penyelidikan tertentu. Untuk jelasnya dapatlah dikatakan bahwa penerapan metode semacam ini berawal pada pengamatan atau observasi terhadap kasus-kasus yang sejenis atau hal-hal yang sejenis, kemudian secara **induktif** orang menarik kesimpulan-kesimpulan umum yang dinamakan hipotesa-hipotesa. Yang dinamakan hipotesa dalam hal ini ialah kesimpulan-kesimpulan umum yang bersifat sementara yang diperoleh setelah orang melakukan pengamatan terhadap sejumlah kasus yang sejenis. Orang kemudian melakukan eksperimen-eksperimen. Apabila

⁴⁹⁷ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 65.

orang melakukan eksperimen-eksperimen semacam itu, maka dalam hal ini orang menguji atau melakukan kajian kebenaran lagi. Pengujian seperti ini pastilah menggunakan metode **deduktif**. Jadi, metode **sirkular** adalah **pola dialektik antara induktif dan deduktif**.⁴⁹⁸

Metode (A)bduktifikasi (Filsafat Pragmatisme Peirce)-Manusia. Abduksi, sebagaimana diterangkan oleh Peirce, yang mempopulerkan “logika” ini, merupakan suatu proses berpikir yang tidak dapat dipatok dengan satu jenis penalaran formal (*reason*) saja, ia tidak muncul dari proses logis yang ketat-baku, tetapi dari suatu kilatan *insight* di bawah **imajinasi kreatif (*creative imagination*)** yang kaya dengan tawaran hipotesis yang *probable* untuk terus diuji (dari seorang ilmuan atau pemikir yang sudah sedemikian berpengalaman).⁴⁹⁹ Ketika menjelaskan tentang metode abduktifikasi, Peirce menggunakan tiga kata kunci, yaitu **case** (*to refer to a particular abstract relationship*), **rule** (*to refer to an abstract*) dan **result** (*to refer to a single empirical observation*).⁵⁰⁰ Hubungan ketiganya berbentuk sirkular hermeneutis. Berbeda dengan metode deduktif yang menekankan aspek kepastian atau *certainty*, maka metode abduktif lebih menekankan pada aspek *productivity* dan *context-sensitivity*.⁵⁰¹ Metode abduktif sendiri mempunyai basis epistemologi dalam filsafat kritisisme (Kantian).

Epistemologi	Rasionalisme	Empirisisme	Kritisisme
Metodologi	Deduktif	Induktif	Abduktif
Mazhab Integrasi	Islamisasi Ilmu	Ilmuisasi Islam	Integrasi-Interkoneksi

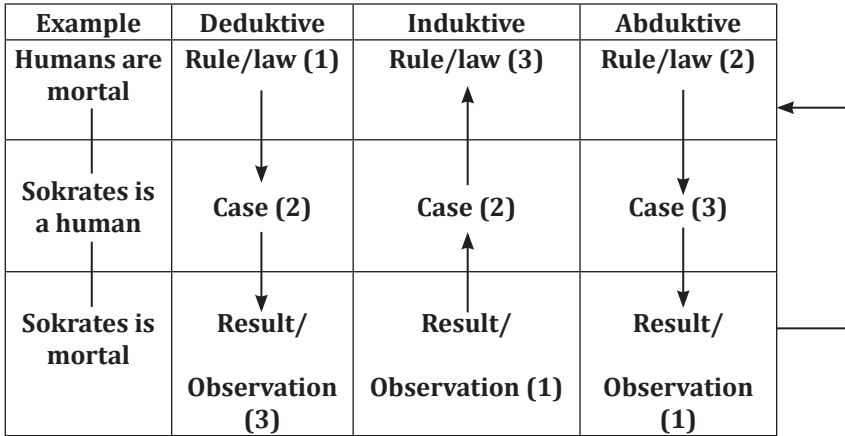
⁴⁹⁸ Soejono Soemargono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983), hlm. 26-30.

⁴⁹⁹ A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan*, hlm. 96.

⁵⁰⁰ Jan Svennevig, “Abduction as A Methodological Approach to the Study of Spoken Interaction”, hlm. 1.

⁵⁰¹ *Ibid.*, hlm. 5.

Untuk mengetahui perbedaan antara metode deduktif (menguji teori), induktif (menemukan teori) dan abduktif (menguji dan menemukan teori), Peirce menggambarkannya sebagai berikut:⁵⁰²



Berdasarkan gambar di atas, pola berpikir **deduktif** berangkat dari *rule*, ke *case*, hingga akhirnya ke *result*; pola berpikir **induktif**, sebaliknya, dari *result*, ke *case*, dan berakhir ke *rule*. Sedangkan pola pikir **abduktif** seperti gerak sirkular-trialektis, antara *rule*, *case* dan *result*. Dalam perspektif *cause-effect—if-then clause*⁵⁰³, pola berpikir abduktif juga dapat dijelaskan sebagai berikut:

⁵⁰² Hans Rudi Fischer and Heidelberg, “Abductive Reasoning as a Way of Worldmaking”, hlm. 5.

⁵⁰³ Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, t.t.), hlm. 12.

<p>Universal law</p>	<p>Pramisse (rule) If it rains, the road will become wet (3)</p> <p style="text-align: center;">↓</p>	<p style="text-align: center;">←</p> <p style="text-align: center;">2</p> <p style="text-align: center;">↑</p>
<p>Antecedent-conditions Explanans</p>	<p>Conclusio (case)</p> <p>It is raining (cause) (4)</p> <p style="text-align: center;">↓</p>	
<p>Explanandum</p>	<p>Result:</p> <p style="text-align: center;">—————→</p> <p>The road is (has become) wet (effect) (5)</p>	<p>Phenomenon (effect) The road is wet (1)</p>

Explained

Dalam perspektif Ilmu Teologi (Kalam), misalnya, ada tiga aspek yang terkait dengan reformulasi ilmu Kalam, yaitu: Pertama, struktur fundamental pola pikir atau logika akidah (*deductive, inductive* dan *abductive*); Kedua, teks-teks atau *nash-nash* keagamaan adalah terbatas, sedang peristiwa-peristiwa alam, budaya, dan sosial terus menerus berkembang (dari yang tersurat [*nash*] ke yang tersirat [*magza* dan *spirit*]); Ketiga, 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*]).⁵⁰⁴ Dalam konteks pengembangan ilmu Kalam

⁵⁰⁴ M. Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga”, in *Al-*

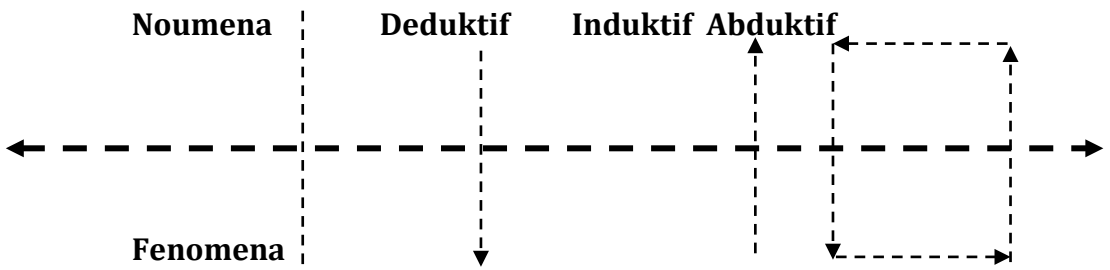
MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

(Teologi), diperlukan pola pikir *abductive*. Pola pikir *abductive* lebih menekankan *the logic of discovery* dan bukannya *the logic of justification*—meminjam istilah Karl Popper—. *Abductive* adalah kombinasi antara pola pikir *deductive* dan *inductive*. Logika *abductive* adalah hubungan sirkularistik antara “Tuhan” yang *tanzih* dan *tasybih*—dalam perspektif ilmu tasawuf, wilayah *abductive* disebut dengan dimensi *barzakh*.

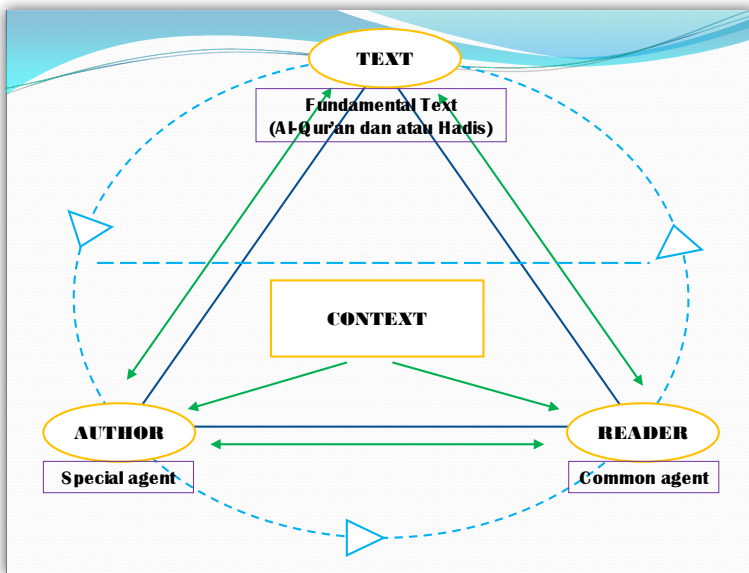
Struktur Logika Ilmu Kalam	Struktur Teks dan Konteks	Masa Depan Pengkajian Ilmu Kalam
Dialektika antara <i>Inductive</i> dan <i>Deductive</i> (<i>Abductive</i>)	Dialektika antara Yang Tersurat (<i>Nash</i>) dan Yang Tersirat (<i>Magza/Spirit</i>)	Dialektika antara Aliran-aliran Ilmu Kalam dan Aliran-aliran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

Berdasarkan penjelasan di atas, perbedaan antara cara berpikir deduktif-kuantitatif (menguji teori), induktif-kualitatif (menemukan teori) dan abduktif-kualitatif dan kuantitatif adalah: metode deduktif berangkat dari dari “rule” ke “result”; metode induktif dari “result” ke “rule”, sedangkan metode induktif adalah gerak **sirkular-hermeneutis** antara *rule, case and result*. Deduktif dan Induktif lebih berbicara tentang “hasil”, sedangkan Abduktif lebih mengarah pada “proses”.



Jami’ah, No. 65/VI, 2000, hlm. 84.

Metode (H)ermeneutisasi (Filsafat Islam “Jabiri”)-Al-Qur’an. Model operasionalisasi hermeneutik itu mengaitkan antara *text*, *author* atau *actor* (*religious community*) dan *reader* atau *spectator* (*scientists community*). Ken Wilber menyebutnya dengan istilah “I” (*actor*), “We” (*spectator*) dan “It” dan “Its” (*text*).⁵⁰⁵ Dalam konteks *operationalizing al-qira’ah al-muntijah* atau *reading productively*, disebut dengan istilah *abductive: productivity* dan *context-sensitivity*.⁵⁰⁶ Pilar *text* di sini adalah Kitab Al-Qur’an atau Kitab Al-Hadis (*hadarat an-nash*), pilar *author*-nya dapat disebut juga sebagai *special agent* (*actor*), sedangkan pilar *reader*-nya dapat disebut juga sebagai *common agent* (*spectator*). Hubungan ketiganya berbentuk sirkular trialektis.



Yang dimaksud sebagai “author” atau “special agent” atau “actor” dalam konteks penelitian integrasi-interkoneksi adalah

⁵⁰⁵ Wilber, *The Marriage of Sense and Soul*, hlm. 54.

⁵⁰⁶ M. Amin Abdullah, “Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN”, dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005), hlm. 22-25.

MODUL EMPAT

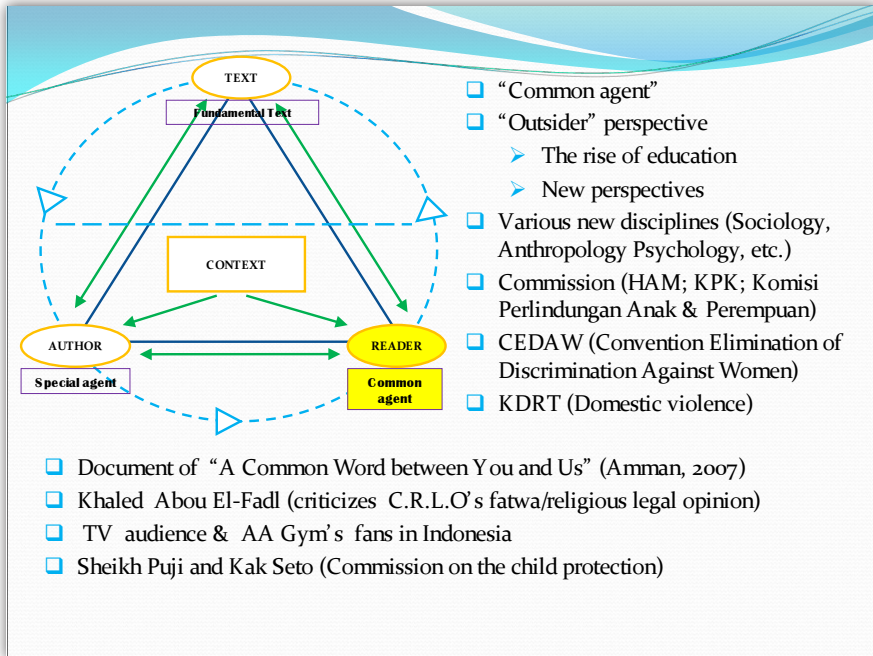
Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

religious community, seperti MUI, Ulama dan sebagainya—kluster ketiga “spider web”—.

- ❑ “Special agent” (*Fuqaha*/Expert of *fiqh*/Islamic jurisprud, Exegete, Lecture, Ulama, Leader, MUI, CRLO, Regime)
- ❑ The role of “Special agent” is very vital, as the text cannot speak by itself
- ❑ Authoritarian type of reading text
- ❑ **Coercive & persuasive authority**
 - Coercive : No choice, but to comply
 - Persuasive : because of trust
- ❑ **Interpretive despotism** (text becomes a closed corpus)
- ❑ Being **in** authority >< Being **an** authority
- ❑ **Being in authority** means occupying some official or structural position that empowers a person to issue command or directive.
- ❑ **Being an authority** involves a different dynamic . Here person surrenders private judgment in deference to the perceived special knowledge, wisdom or insight of an authority
- ❑ The case of C.R.L.O. in Saudi Arabia; the case of polygamy in Indonesia; the case of “marriage under the age allowed by national law” (Sheikh Puji)

```
graph TD;
    Context[CONTEXT] --- Text[TEXT  
Fundamental Text];
    Author[AUTHOR  
Special agent] --- Text;
    Text --- Reader[READER  
Common agent];
    Reader --- Author;
    Author --- Reader;
    subgraph Circle
        Author
        Text
        Reader
    end
```

Adapun yang dimaksud “reader” atau “common agent” atau “spectator” dalam metode hermeneutika penelitian integrasi-interkoneksi adalah disiplin-disiplin keilmuan yang lain, seperti sosiologi, antropologi, dll—kluster keempat dan kelima dalam “spider web”—.



Menurut Moh. Shofan, konsep “at-Ta’wil al-‘Ilmi” dalam pendekatan integrasi-interkoneksi dapat disebut sebagai “Jalan Ketiga Pemikiran Islam”. Menurut Shofan, “at-Ta’wil al-‘Ilmi” adalah “Jalan Ketiga”—bedakan dengan “The Third Way” gagasan Anthony Giddens—, sebab, dengan konsep “at-Ta’wil al-‘Ilmi” tersebut, pendekatan integrasi-interkoneksi akan menghubungkan dan menawarkan model **sirkular-dialektis** dan **kritis-komunikatif** antara pendekatan *bayani*, *irfani* dan *burhani* yang telah ditawarkan oleh al-Jabiri. Menurut Shofan, pendekatan ketiga epistemologi di atas sebagai *at-Ta’wil al-‘Ilmi* yang berusaha menjadikan teks, atau lebih tepatnya pemahaman orang-perorang, kelompok, mazhab, aliran, organisasi, dan kultur terhadap teks sebagai objek telaah keilmuan keislaman yang baru. Metode *at-Ta’wil al-‘Ilmi* sendiri memanfaatkan pendekatan hermeneutika **klasik, modern** maupun **postmodern**.⁵⁰⁷ Jadi, *at-Ta’wil al-‘Ilmi* bukanlah sebutan lain untuk *hermeneutika*, sebab

⁵⁰⁷ M. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), hlm. 379.

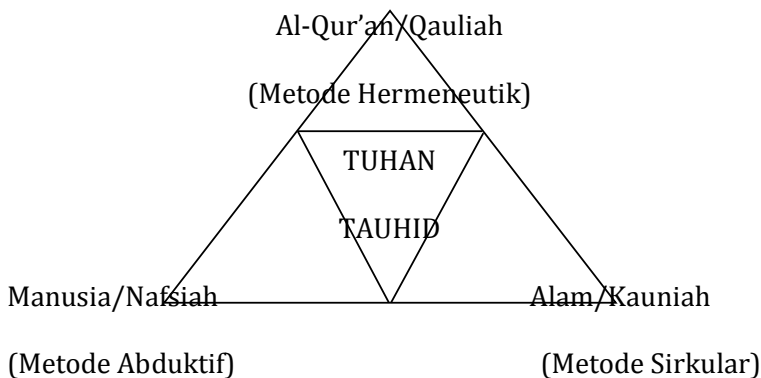
dalam pendekatan integrasi-interkoneksi, ia disebut metode *hermeneutika* dengan istilah “baru”; *al-qira’ah al-muntijah* atau *reading productively*.

Pendekatan *at-Ta’wil al-’Ilmi*—bedakan dengan “tafsir” dan “ta’wil” saja—sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur **lingkar hermeneutis** yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayani*, *’irfani wa burhani* dalam satu gerak putar “sirkular” yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing berdiri sendiri, terpisah antara yang satu dengan yang lainnya. Inilah yang kemudian dimaksud oleh Shofan bahwa integrasi-interkoneksi telah menawarkan “Jalan Ketiga Pemikiran Islam”—bedakan dengan istilah “Gelombang Ketiga” dan “The Third Wave” gagasan Alvin Toffler—sebagai solusi alternatif untuk keluar dari diskursus pemikiran Islam (*Islamic Thought*) yang tidak semata-mata berorientasi pada konservatif-tradisionalis maupun liberalisme. Pesan kemanusiaan dan keadilan yang melekat dalam Al-Qur’an, yang sering disebut sebagai *rahmatan li al-’alamin* (universal) hanya dapat dipahami dengan baik jika para penafsir kitab suci kontemporer memahami tiga paradigma epistemologi pemikiran keislaman tersebut dan mampu mendialogkan serta memadukannya dalam satu tarikan nafas pemahaman dan penafsiran.

Berdasarkan penjelasan tentang metode “SAH” (**Sirkularisasi, Abduktifikasi dan Hermeneutisasi**) di atas, pilar **sirkularisasi** dapat dikorelasikan dengan **Alam (Kauniyah)**, sebab, ia diambil dari perbendaharaan ilmu alam (*natural sciences*) tentang proses sirkulasi air hujan, misalnya; pilar **abduktivikasi** dapat dikorelasikan dengan **Manusia (Nafsiyah)**, sebab cara berpikir abduktif adalah cara berpikir intersubjektifikasi, yang menekankan adanya *context-sensitivity* antar manusia; sedangkan pilar **hermeneutisasi** dapat dikorelasikan dengan

pemahaman terhadap **Al-Qur'an (Qauliyah)**. Dengan demikian maka hubungan triadik dalam "SAH", dapat dikoneksikan dengan hubungan trialektis antara (Sirkularisasi) **Alam**, (Abduktifikasi) **Manusia** dan (Hermeneutisasi) **Al-Qur'an**. Hubungan **integratif** disimbolkan oleh garis tegas (tanpa putus-putus), sedangkan hubungan **interkonektif** disimbolkan oleh garis putus-putus. Hubungan kedua "etika" trialektika tersebut berporos pada nilai-nilai Tauhidik.⁵⁰⁸

Paling tidak ada tiga (3) komponen utama dalam kehidupan yang saling terkait (*interconnected*), yaitu: manusia (nafsiah), alam (kauniah) dan Al-Qur'an (qauliah). Manusia merupakan penampakan jiwa (*zuhur an-nafsi*) dari alam dan Al-Qur'an; alam merupakan penampakan struktural bentuk (*zuhur at-takwini*) dari manusia dan Al-Qur'an; sedangkan Al-Qur'an merupakan penampakan tertulis (*zuhur al-kutubi*) dari alam dan manusia. Ketiga komponen tersebut saling terkait dan akan terfokus pada sebuah lokus utama, yaitu Tuhan Yang Maha Esa (Tauhid) selaku pencipta dan yang mengatasi segala sesuatu.⁵⁰⁹



⁵⁰⁸ 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).

⁵⁰⁹ Nasaruddin Umar, "Keistimewaan Matematis Al-Qur'an: Kajian terhadap Buku *Visual Presentation of the Miracle*", dalam *al-Burhan*, No. 8, Tahun 2008, hlm. 106.

Setelah dijelaskan tentang metode, tahap berikutnya adalah pengenalan beberapa jenis pendekatan dalam penelitian integrasi-interkoneksi, yaitu: Multidisipliner, Interdisipliner dan Transdisipliner (MIT). **Di sisi lain, setidaknya ada dua pendekatan yang perlu dikuasai sekaligus oleh seorang peneliti (Master dan Doktor) secara profesional, yaitu: Pertama, pendekatan yang berhubungan erat dengan dimensi waktu dan kesejarahan (kasik, modern dan postmodern). Kedua, pendekatan yang berhubungan erat dengan konsep dan pemikiran kefilosofan (misalnya filsafat sistem: kognisi, holistik, keterbukaan, interkoneksi, multidimensi dan tujuan utama).** Oleh karena itu, dalam variasi yang berbeda, dengan memperhatikan seberapa luas cakupan bidang ilmu dan pengembangan metodologinya, pola integrasi ilmu (integrasi-interkoneksi) dapat dilihat dalam **enam bagian**, yaitu:

Pertama, Monodisipliner; suatu pengkajian disiplin ilmu tertentu, dengan menggunakan metode dan spesialisasi tertentu pula, misalnya ilmu fikih saja. Tentu pola ini tidak menggambarkan integrasi ilmu, karena mengkaji hanya satu bidang ilmu yang mengabaikan bidang ilmu yang lain.

Kedua, Intradisipliner; adalah kajian yang menghubungkan intradisiplin dalam satu jenis disiplin ilmu tertentu, misalnya bidang fikih, yang dikaji dari berbagai jenis mazhab fikih (perbandingan mazhab). Pola ini merupakan rintisan awal dari proses integrasi ilmu, karena dengan mengkaji berbagai aliran/mazhab, paling tidak seseorang mengkaji perbedaan dasar, alasan, dan metode yang digunakan. Misalnya bagaimana cara mencuci pakaian yang terkena air liur anjing. Bagi yang beraliran tekstual (*ahl al-hadits*) maka cara mencucinya dengan debu, sedang bagi yang beraliran rasional (*ahl al-ra'yu*) maka cara mencucinya bisa digantikan dengan sabun deterjen.

Ketiga, Antardisipliner; adalah hubungan kerjasama antara dua jenis disiplin ilmu, masing-masing mempertahankan

metodologinya, misalnya hubungan antara ilmu fikih dan psikologi. Pola ini dapat dicontohkan dengan pemahaman tentang indikator mukallaf, yaitu beragama Islam, baligh dan berakal. Selama ini ketentuan mukallaf difokuskan pada beragama Islam dan telah baligh (laki-laki ditandai mimpi basah, sedang perempuan ditandai menstruasi) dan jarang sekali melibatkan indikator berakal, padahal dengan melibatkan ilmu psikologi, kedewasaan seseorang dapat diukur dari tingkat kecerdasannya, apakah kecerdasannya dibawah normal (idiot, embesil dan moron), normal atau di atas normal (superior dan berbakat). Tentu akan menjadi berbeda keputusan penentuan mukallaf pada individu yang belum mimpi basah atau menstruasi tetapi memiliki tingkat kecerdasan melebihi normal. Atau sebaliknya, individu sudah mimpi basah atau menstruasi tetapi kecerdasannya di bawah normal.

Keempat, Multidisipliner; adalah suatu kerjasama di antara ilmu pengetahuan yang lebih dari dua jenis ilmu, yang masing-masing tetap berdiri sendiri-sendiri dan dengan metode sendiri-sendiri, misalnya, antara ilmu fikih, sosiologi dan psikologi. Pola ini dapat dicontohdengn cara memilih jodoh yang terdapat dalam hadis Nabi SAW Riwayat al-Bukhari dari Abu Hurairah: “Seorang wanita dinikahi karena empat hal, yaitu harta, keturunan, kecantikan dan agama. Maka pilihlah agama, kamu menjadi beruntung.” Untuk memahami hadis tersebut, perlu ilmu bantu biologi dalam menjelaskan kenapa wanita menjadi objek pemilihan jodoh; ilmu ekonomi untuk melihat harta atau kekayaan; ilmu biologi, psikologi dan sosiologi untuk melihat keturunan; ilmu kedokteran atau biologi untuk melihat kecantikan; ilmu-ilmu agama seperti akidah, fikih, akhlak/tasawuf untuk melihat agamanya.

Kelima, Interdisipliner; adalah kerjasama antara ilmu satu dengan lainnya sehingga merupakan suatu kesatuan dengan suatu metode tersendiri. Interdisipliner adalah bentuk ‘sintesis’ antara dua jenis ilmu yang berbeda, dan berkembang

menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri, diikuti metode tersendiri, misalnya antara psikologi dan tasawuf menjadi psikosufistik, sosiologi dan linguistik menjadi sosiolinguistik, dan sebagainya. Ilmu-ilmu interdisipliner ini telah merupakan suatu disiplin ilmu tersendiri, karena telah membaaur menjadi satu.

Keenam, Transdisipliner; adalah bentuk 'sintesis' yang melibatkan lebih dari dua jenis disiplin ilmu, diikuti metode tersendiri dan akhirnya membentuk disiplin ilmu tersendiri, seperti ilmu Bio-psiko-spiritual, sebagai hasil sintesis dari ilmu biologi, ilmu psikologi dan ilmu tasawuf. Pola terakhir ini tentunya melibatkan ilmu praktis/terapan, sehingga membentuk ilmu yang baru dengan metodologinya.

Kenapa pendekatan MIT tersebut menjadi sangat penting? Sebab, perkembangan ilmu pengetahuan dewasa ini semakin kompleks dan tidak terbatas pada induk, cabang serta ranting ilmu pengetahuan. Berbagai problema dan perkembangan peradaban manusia menuntut suatu pengembangan ilmu tertentu agar kehidupan manusia menjadi semakin beradab. Tatkala manusia mengembangkan ilmu pengetahuan dan membutuhkan suatu sumber referensi yang berupa buku-buku, maka munculah tuntutan manusia untuk mengembangkan suatu bidang ilmu perpustakaan.⁵¹⁰

Pada awal perkembangannya, ilmu pengetahuan memiliki ciri **monodisipliner, artinya suatu disiplin ilmu tertentu dengan menggunakan metode tertentu di samping ilmu-ilmu baik ilmu teoretis maupun ilmu praktis.** Pada abad modern ilmu pengetahuan berkembang semakin pesat, dan ditandai dengan semakin berkembang pula spesialisasi pada disiplin masing-masing. Misalnya ilmu ekonomi berkembang ekonomi akuntansi, ekonomi perusahaan, ekonomi pembangunan, dan bidang lainnya. Pada bidang ilmu sosiologi misalnya

⁵¹⁰ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner: Metode Penelitian Ilmu Agama Interkoneksi-Interdisipliner Dengan Ilmu Lain* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 18-21.

berkembang sosiologi pembangunan, sosiologi pedesaan, sosiologi pengetahuan dan bidang-bidang ilmu lainnya seperti biologi, farmasi, fisika, kimia, pertanian, kedokteran, psikologi dan lainnya juga mengalami perkembangan yang sama.

Dalam memahami perkembangan ilmu pengetahuan kita tidak dapat hanya mempertentangkan, misalnya ilmu praktis dan ilmu teoretis, ilmu monodisipliner dan ilmu multidisipliner. Hal ini dengan suatu alasan bahwa kadang perkembangan ilmu teoretis dapat menjadi alasan bagi pendekatan multidisipliner yang khas bagi ilmu praktis. Bahkan hal ini kadang dapat mengakibatkan suatu ilmu yang pada awalnya jelas terpisah, oleh karena perkembangan kepentingan manusia selanjutnya berkembang menjadi ilmu yang multidisipliner yang khas.

Dalam dinamika perkembangan ilmu dapat terjadi kerjasama percampuran ilmu karena problema praktis yang dihadapi manusia. Misalnya dalam bidang ilmu kedokteran, diperlukan juga kerjasama antar ilmu misalnya dengan ilmu kimia dan biologi. Dalam upaya manusia untuk memecahkan permasalahan-permasalahan yang berkembang dalam biologi maka diperlukan kerjasama dengan ilmu kimia, namun keduanya bekerja dengan metodenya masing-masing. Untuk mengetahui kandungan unsur-unsur kimia dalam kedokteran diperlukan kerjasama dengan ilmu kimia, misalnya untuk mengetahui kimia urine, seperti bilirubin, urobilinogen, lekosit, erosit, epitel dan lainnya diperlukan kerjasama dengan ilmu kimia. Adapun untuk mengetahui bakteri, jamur dan lainnya diperlukan kerjasama dengan ilmu biologi.

Proses kerjasama antar ilmu pengetahuan juga dapat terjadi pada ilmu-ilmu kemanusiaan. Misalnya pada ilmu sejarah, dalam usaha untuk menjelaskan gejala-gejala dan perjalanan sejarah, ilmu sejarah sangat membutuhkan kerjasama dengan ilmu lain seperti, ekonomi, psikologi dan sosiologi. Demikian juga sebaliknya ilmu sosiologi dalam menjelaskan dan mendeskripsikan gejala sosial yang terjadi membutuhkan

kerjasama dengan ilmu ekonomi, psikologi maupun ilmu sejarah. Dalam hubungan kerjasama ilmu pengetahuan seperti ini Van Melsen mengistilahkan kerjasama ilmu yang bersifat **multidisipliner, yaitu suatu kerjasama di antara ilmu pengetahuan yang masing-masing tetap berdiri sendiri-sendiri dan dengan metode sendiri-sendiri.**⁵¹¹

Berbeda dengan gejala perkembangan ilmu pengetahuan tersebut di atas, dalam perjalanan sejarah ilmu pengetahuan oleh karena tuntutan kebutuhan praktis dalam kehidupan manusia, maka berkembanglah ilmu pengetahuan yang merupakan sintesis dari dua bidang ilmu pengetahuan yang berbeda, dan berkembang menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri. Dalam kehidupan praktis manusia, gejala-gejala sosial ternyata sangat memerlukan kajian dari segi psikologi, maka berkembanglah suatu bidang ilmu tersendiri yaitu **psikologi sosial**. Kajian ilmu pengetahuan dalam ilmu filsafat dalam kenyataannya memerlukan pendekatan dari aspek sosial maka berkembanglah **sosiologi ilmu pengetahuan**. Demikian pula ilmu linguistik dalam upaya untuk mendeskripsikan tuturan-tuturan manusia sangat berkaitan erat dengan gejala-gejala psikologis, maka berkembanglah bidang ilmu tersendiri yaitu ilmu **psikolinguistik**, demikian pula ilmu linguistik dengan ilmu sosial maka berkembanglah bidang ilmu **sosiolinguistik**. **Hubungan dan kerjasama ilmu yang demikian ini disebut sebagai ilmu yang 'interdisipiner'. Ilmu-ilmu interdisipliner ini telah merupakan suatu disiplin ilmu tersendiri dengan seperangkat metodenya sendiri.**⁵¹²

Berdasarkan pembahasan sebagaimana tersebut di atas, maka terdapat perbedaan yang spesifik, antara ilmu-ilmu mono-disipliner, multidisipliner dan ilmu interdisipliner. **Ilmu mono-disipliner** merupakan satu bidang ilmu tersendiri dengan objek

⁵¹¹ Van Melsen, *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita* (Jakarta: Gramedia, 1985), hlm. 59.

⁵¹² *Ibid.*

formal dan material tertentu, serta metode ilmiah tersendiri, misalnya ilmu biologi, fisika, kimia, kedokteran, geografi, ilmu budaya, ilmu filsafat, ilmu sosial, ekonomi dan ilmu lainnya. **Ilmu multi-disipliner** merupakan suatu interkoneksi antara ilmu satu dengan lainnya namun masing-masing bekerja berdasarkan disiplin dan metodenya masing-masing. Adapun **ilmu interdisipliner** adalah kerjasama antara ilmu satu dengan lainnya sehingga merupakan suatu kesatuan dengan suatu metode tersendiri.

Khusus untuk lebih mendalami model pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT) dalam penelitian integrasi-interkoneksi, akan dijelaskan lebih lanjut di bawah ini.⁵¹³ Dalam kehidupan dunia yang ditandai dengan arus perubahan yang sangat cepat dalam segala bidang, dibarengi ketidakpastian yang tidak terelakkan serta semakin terinterkoneksikannya jaringan keilmuan, kehidupan sosial, budaya, ekonomi, dan agama antar bangsa-bangsa dunia di muka bumi, manusia memerlukan bantuan ilmu pengetahuan yang dapat menyumbangkan pemecahan masalah yang dihadapi dan melekat kuat dalam kehidupan manusia di muka planet bumi.

Model penelitian integrasi-interkoneksi meniscayakan adanya hubungan trialektis antara *religion*, *philosophy* dan *science*. Pemaknaan interpretatif atas nash Alquran dan Hadis, tidak meninggalkan aspek *the wholeness of reality* seperti banyak dikembangkan filsafat, dan juga tidak mengabaikan perspektif-perspektif keilmuan dari berbagai disiplin ilmu yang dimungkinkan ada dan berkembang. *Hadarat al-'ilm*, yaitu ilmu-ilmu empiris yang menghasilkan, seperti sains, teknologi, dan ilmu-ilmu sosial-humaniora yang terkait dengan realitas tidak lagi berdiri sendiri, tetapi juga bersentuhan dengan *hadarat al-falsafah* sehingga tetap memperhatikan etika emansipatoris. Begitu juga sebaliknya, *hadarat al-falsafah* akan terasa kering

⁵¹³ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2021), hlm. 135-152.

dan gersang jika tidak terkait dengan isu-isu keagamaan yang termuat dalam budaya teks dan lebih-lebih jika menjauh dari problem-problem yang ditimbulkan dan dihadapi oleh *hadarat al-'ilm*. Bagian *hadarat al-falsafah* ini terkait sekali dengan soal *tafkir*, seperti pendekatan sosiologis, antropologis dan lain sebagainya. Kemudian ditambah lagi dengan kombinasi *hadarat al-falsafah* (peradaban falsafah). Yang dimaksud *hadarat al-falsafah* di sini adalah akhlak baru yang membebaskan.⁵¹⁴

Dengan paradigma ini juga, maka tiga wilayah pokok dalam ilmu pengetahuan, yakni agama, *natural sciences* dan *social-humanities sciences* tidak lagi berdiri sendiri tetapi akan saling terkait satu dengan lainnya. Ketiganya juga akan menjadi semakin cair meski tidak akan menyatukan ketiganya, tetapi paling tidak, tidak akan ada lagi superioritas dan inferioritas dalam keilmuan, tidak ada lagi klaim kebenaran ilmu pengetahuan yang sedemikian sempit dan tertutup, sehingga dengan paradigma ini para ilmuwan yang menekuni keilmuan ini juga akan mempunyai sikap dan cara berpikir yang lebih multidimensional, multikultural dan interreligious.

Permasalahan kompleks yang selalu melekat kuat dalam kehidupan manusia memerlukan paling tidak penerapan riset ilmu pengetahuan dan bahkan model pembelajaran yang bercorak "transdisiplin". Istilah yang seolah baru ini sesungguhnya telah memiliki fondasi yang sangat kuat dalam masyarakat ilmuwan. Dalam bahasa yang sederhana, **penelitian transdisiplin menghasilkan, menyatukan, dan mengatur lalu lintas jaringan berbagai kelompok peneliti, pengguna ilmu pengetahuan, pemerintah, masyarakat sipil, sektor swasta, dan industri untuk mempromosikan kemasalahatan dan kebaikan bersama (*common good*) yang terkait dengan permasalahan tertentu yang sedang dihadapi umat manusia.**

⁵¹⁴ Tim Penulis, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum* (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004), hlm. 8 dan 20.

Penelitian/riset transdisiplin atau interdisiplin bukannya bertentangan atau berlawanan dengan pendekatan disipliner yang biasa berlaku selama ini, melainkan melengkapi, saling memberi - menerima dalam proses produksi ilmu pengetahuan. Penelitian transdisiplin dapat dianggap sebagai perluasan dan pengembangan lebih lanjut dari penelitian *interdisiplin*.⁵¹⁵ Menurut Tress *et.al.*, **penelitian transdisiplin merupakan gabungan dan keterpaduan antara penelitian interdisiplin dengan pendekatan partisipatoris, yakni para peneliti akademis bekerjasama dengan para peserta penelitian dari kalangan non akademik untuk meneliti permasalahan tertentu untuk mencapai tujuan bersama dan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan.**⁵¹⁶

Sedangkan menurut Akademi Ilmu Pengetahuan Amerika Serikat, **penelitian interdisiplin adalah “cara atau model penelitian yang mampu menyatupadukan atau mengintegrasikan informasi, data, teknik, alat-alat, perspektif, konsep, dan atau teori dari dua atau lebih disiplin ilmu atau sekumpulan pengetahuan spesialis untuk memajukan pemahaman fundamental atau untuk memecahkan permasalahan tertentu yang pemecahannya berada di luar wilayah jangkauan satu disiplin tertentu atau wilayah praktek penelitian tertentu”** (US National Academy of Sciences, 2004). Perbedaan antara penelitian **interdisiplin** dan **transdisiplin** adalah bahwasanya penelitian transdisiplin dapat memberi arah evolusi pengembangan dari berbagai disiplin ilmu dan produk yang dihasilkan akan jauh lebih

⁵¹⁵ Cronin K, *Transdisciplinary Research (TDR) and Sustainability: Overview Report Prepared for the Ministry of Research, Science and Technology (MoRST)*, 2008. Juga UNESCO, *Transdisciplinarity ‘Stimulating Synergies, Integrating Knowledge*, 1998.

⁵¹⁶ Trees. B, Gunther. R dan Fry. G., “Defining Concepts and the Process of Knowledge Production in Integrative Research”, dalam Trees. B. *et al*, *From Landscape Research to Landscape Planning- Aspects of Integration, Education and Application* (Wageningen UR Frontis Series 12, 2006), hlm. 13-26.

besar, lebih mencakup, daripada hanya sekedar menjumlahkan bagian-bagian kecil, dan basil penelitian transdisiplin biasanya melampaui proses dan hasil yang dilalui dan diproduksi oleh ilmu pengetahuan biasa.⁵¹⁷

Lebih dari itu, penelitian transdisiplin melibatkan berbagai pendekatan (*approaches*) yang mampu memecah kebekuan dan kejenuhan disiplin ilmu yang berdiri sendiri-sendiri dan mampu melunakkan batas-batas kaku antar berbagai disiplin ilmu. Pemikiran dan penelitian yang bercorak transdisiplin melibatkan pengetahuan yang dihasilkan dengan cara mengkombinasikan beberapa elemen dari berbagai disiplin ilmu, termasuk pengetahuan yang non-disipliner, atau dari pemangku kepentingan yang relevan dan kemudian menciptakan ilmu pengetahuan baru yang lebih komprehensif dan sintesis yang menjangkau banyak bidang.⁵¹⁸ Dengan cara seperti itu, isu-isu yang kompleks sekalipun dapat dibicarakan secara tepat dan lebih memuaskan dalam ruang intelektual baru, mampu mencegah keterpecahbelahan atau dikhotomi ilmu pengetahuan yang ekstrem, serta dapat mempromosikan inovasi dan penyuburan silang ilmu pengetahuan.

Pemikiran dan penelitian *multidisiplin* terjadi jika subjek penelitian dikaji dan didekati dari berbagai sudut pandang, menggunakan perspektif dari berbagai disiplin yang berbeda. Berbagai disiplin yang berbeda dapat hidup berdampingan dalam konteks yang khusus, namun masih tetap mempertahankan batas-batas disiplin dan metode yang dimilikinya. Pendekatan multidisiplin tidak ingin campur tangan dan melibatkan diri terlalu jauh dalam pembentukan integrasi ilmu baru, dan di sinilah letak perbedaan antara penelitian yang bercorak *inter* dan

⁵¹⁷ Petts. J, Owens. S dan Bulkeley. H., "Crossing Boundaries: Interdisciplinary in the Context of Urban Environment", *Geoforum*, (39) 2008, hlm. 593-601.

⁵¹⁸ Klein J. T, "Guiding Questions for Integration", *Integration Symposium 2004-Proceeding* (Canberra, Australia: Land and Water, 2008).

transdisiplin.⁵¹⁹ Sekedar sebagai contoh bagaimana menjaga kebersihan lingkungan. Ternyata masalah kebersihan yang antara lain adanya penumpukan sampah di berbagai kota di tanah air perlu melibatkan pendekatan yang bercorak transdisiplin. Tidak hanya sains (teknologi pengelolaan sampah; daur ulang, kompos), tetapi juga budaya masyarakat dan perundang-undangan, hukum, perda (*humanities*), juga ilmu-ilmu sosial (kelembagaan, organisasi, pendanaan). Semua elemen tersebut harus berjalan secara sinergis, simultan, tidak terpotong-potong antara satu dan lainnya.

Pendekatan Transdisiplin: Ilmu-ilmu Kealaman dan Ilmu-ilmu Sosial. Pemecahan masalah (*problem solving*), inovasi, kreativitas, invensi, imajinasi, transformasi, pemanfaatan perkembangan teknologi, kewirausahaan (*enterpreunership*), keterbukaan dalam berpikir adalah ide dasar dan filosofi yang melatarbelakangi pentingnya pendekatan transdisiplin.⁵²⁰ Keterbukaan dalam berpikir yang dibentuk oleh pengalaman nyata (*concrete experience*) dalam berhadapan dengan ramah dan ganasnya alam semesta (perubahan iklim, bencana alam, air bersih, kebersihan lingkungan), kebutuhan untuk meringankan beban hidup manusia hidup di muka bumi (pakaian, makanan, tempat tinggal, energi yang terbarukan, transportasi), dan mengatasi peliknya masalah ekonomi, sosial-kemasyarakatan dan sosial-keagamaan (kemiskinan, pendidikan, kesehatan, radikalisme, terrorisme, narkoba, kekerasan seksual, korupsi, kolusi dan nepotisme, etika, dan hukum) adalah visi dan tujuan utama pendekatan pembelajaran dan riset yang bercorak transdisiplin.

Pembelajaran dan penelitian yang bercorak transdisiplin tidak harus terbatas hanya dalam upaya mengkombinasikan

⁵¹⁹ Ioanna Stavridou dan Afonso Ferreira, *Multi, Inter and Trans-Disciplinary Research Promoted by the European Cooperation in Science and Technology (COST): Lessons and Experiments*. <https://hal.inria.fr/inria-0051272v1>.

⁵²⁰ Bandingkan J. G. Wissema, *op.cit.*, hlm. 90.

ilmu pengetahuan (*sciences*) dan teknologi (*technology*). E.O. Wilson memperkenalkan kembali istilah *consilience*, kesatuan ilmu pengetahuan (*the unity of knowledge*), mengumpulkan secara bersama-sama (*bringing together*) ilmu pengetahuan dari berbagai disiplin. Menurutny, istilah ini (*consilience*):

"Roots in the ancient Greek concept of an intrinsic orderliness that govern our cosmos, inherently comprehensible by logical process, a vision at odds with mystical views in many cultures that surrounded the Hellenes. The rational view was recovered during the high Middle Ages, separated from theology during the Renaissance and found its apogee in the Age of Enlightenment. Then, with the rise of modern sciences, the sense of unity gradually was lost in the increasing fragmentation and specialisation of knowledge in the last two centuries. The converse of consilience in this way was Reductionism."⁵²¹

Konsep menyatukan kembali ilmu pengetahuan (*consilience*) berakar dari konsep Yunani Kuno tentang adanya hukum keteraturan alam yang intrinsik, mengatur seluruh kosmos, alam semesta kita. Hukum keteraturan alam ini dapat dipahami secara inheren oleh proses logika manusia, sebuah pemahaman yang bertentangan dengan pandangan mistis yang dianut oleh berbagai budaya yang mengitari orang-orang Hellenis-Yunani saat itu. Pandangan rasional telah ditemukan kembali selama akhir era abad tengah, dipisahkan dari teologi selama era *Renaissance* dan memperoleh puncaknya pada abad Pencerahan (*Enlightenment*). Kemudian, dengan munculnya ilmu-ilmu modern, pemahaman akan menyatunya ilmu pengetahuan telah hilang dengan semakin bertambahnya fragmentasi dan spesialisasi ilmu dalam dua abad terakhir. Pernyataan yang berseberangan dengan konsep *consilience* adalah *reductionism*.

Dari prinsip *consilience* ini, Wilson berpendapat bahwa sesungguhnya tidak ada garis pembatas yang tegas antara ilmu-

⁵²¹ Sebagaimana dikutip J. G. Wissema, *op. cit.*, hlm. 37.

ilmu pasti (*exact sciences*) di satu sisi, dan ilmu-ilmu humaniora (*humanities*) di sisi lain. Psikologi kognitif dan antropologi biologis menunjukkan akan semakin menyatu (*conscilience*) dengan biologi. Pemahaman konsep *conscilience* seperti itu akan membuka jalan ke depan untuk memahami sifat dasar manusia secara lebih baik dan benar. Pemahaman sifat dasar manusia secara intuitif merupakan inti dari seni kreatif, juga merupakan bangunan dasar ilmu-ilmu sosial. "Memahami sifat dasar manusia secara objektif, mempelajarinya secara ilmiah, memahaminya dalam seluruh manifestasinya akan memenuhi impian era *enlightenment*."

Masih menurut Wilson, universitas yang berjalan sekarang ini bersifat *reductionism*, yaitu terlalu kecil dan sempit perspektifnya dalam melihat dan menganalisis suatu masalah. Sebagai contoh, bidang seni (*Arts*) seperti seni arsitektur dan *design* industri dapat diterima di universitas teknologi, meskipun kita tidak menganggapnya sebagai ilmiah (*scientific*). Universitas masa depan akan lebih bercorak sintesis atau lebih tepat disebut *conscilience* – antara berpikir reduksionistik (proses berpikir sempit--perspektif terbatas) dan berpikir kreatif (proses berpikir yang kaya perpektif dan alternatif) akan dihidupkan kembali dan diperbaiki. Ke depan permasalahan yang sangat sulit dan membingungkan menuntut digunakannya pemecahan masalah secara interdisipliner dan transdisipliner. Persoalan sulit seperti itu akan dipecahkan oleh sekelompok mahasiswa dari berbagai disiplin ilmu secara bersama-sama. Mahasiswa-mahasiswa ini, bersama-sama dengan ahli-ahli dari kalangan industri akan bekerja sama secara lebih radikal.

Tidak dapat diingkari memang bahwa keterampilan teknis (*technical skills*) adalah perwujudan kecerdasan dan kepandaian manusia yang mengagumkan untuk membantu mengurangi beban dan kesulitan yang dihadapi dalam menjalankan kehidupannya. Namun, kepandaian dan kecerdasan teknis seperti itu tidak dapat dihargai sedemikian rupa tanpa mengikut-

sertakan, apalagi sampai mengabaikan peran humaniora, seperti umumnya anggapan orang sekarang ini. Keilmuan teknik (*engineering*) tidaklah lebih baik dari pada sejarah seni (*art history*) dan begitu pula sebaliknya. Masyarakat memerlukan keduanya, bahkan seringkali kombinasi keduanya. Gambaran di era digital sekarang sebagai berikut. Ketika mengumumkan edisi baru iPad, Steve Jobs menjelaskan “adalah dalam DNA Apple itu sendiri yang menjelaskan bahwa hanya dengan teknologi saja tidaklah cukup. Teknologi yang dikawinkan dengan liberal arts, teknologi yang dikawinkan dengan humanioralah yang mengantarkan kita dapat memperoleh hasil yang membuat hati kita puas.”⁵²²

Kata kunci “perkawinan” ini penting. Perkawinan ini bukanlah semata-mata hanya persoalan menambahkan begitu saja desain ke dalam teknologi. Cermati apa yang terjadi pada Facebook. Mark Zuckerberg, sebagaimana dituturkan oleh Fareed Zakaria, dulunya adalah mahasiswa *classical liberal arts*, yaitu bidang studi yang mengutamakan pembelajaran yang luas, integratif, dan bebas. Bukan pembelajaran yang bercorak spesialis-vokasional. Namun, dia senang dan sangat tertarik pada komputer. Dia mempelajari sejarah dan filsafat Yunani Kuno ketika masih sekolah menengah atas dan kemudian mengambil *major* psikologi ketika kuliah pada level strata 1 (*undergraduate*). Pemahaman yang sangat penting dan jarang diketahui umum adalah bahwasannya yang membuat Facebook menjadi perusahaan raksasa di bidang teknologi informasi seperti saat sekarang ini adalah hal-hal sangat terkait dengan psikologi, selain dengan teknologi.

Dalam wawancara dan di berbagai perbincangan, Zuckerberg seringkali menunjukkan bahwa sebelum Facebook dibuat, banyak orang menutupi identitasnya di internet. Boleh dikata, internet adalah dunia tanpa nama dan asal-usul, dunia tanpa diketahui identitasnya seseorang (*anonymity*). Sedangkan

⁵²² Sebagaimana dikutip Fareed Zakaria, h. 82.

pandangan Facebook sebaliknya. Kita dapat menciptakan budaya di mana seseorang dapat menunjukkan identitasnya secara jelas, masyarakat secara suka rela dapat menunjukkan diri mereka di hadapan teman-temannya, dan langkah ini akan menjadi program besar yang bercorak transformatif. Sudah barang tentu, Zuckerberg memahami komputer sangat mendalam dan mampu menggunakan code-code tertentu untuk meletakkan ide-idenya dalam praktik, namun pemahamannya tentang pentingnya psikologi kejiwaan manusia adalah kunci keberhasilannya. Mengikuti kata-katanya sendiri, bahwasannya dalam Facebook “porsi psikologi dan sosiologi sama banyak dan sama kuatnya dengan teknologi.”⁵²³

Terpisahya secara radikal antara sains dan teknologi di satu sisi dan sosial-humaniora di sisi lain dan implikasinya dalam kehidupan sosial-politik-keagamaan di era global sangat digelisahkan oleh para pengamat studi agama dan keislaman karena akan berakibat kepada stabilitas dan instabilitas keamanan dan perdamaian dunia. Hal ini lebih perlu dicermati dengan sungguh-sungguh bagaimana *design* perguruan tinggi di masa depan. Setidaknya, Khaled Aboe El-Fadl mengungkapkan sebagai berikut:

“... To become truely modernized according to the puritans, means to regress back in time and recreate the golden age of Islam. This however, does not mean that they want to abolish technology and scientific advancement. Rather their program is deceptively simple. Muslim should learn the technology and science invented by the West, but in order to resist western culture. **Muslims should not seek to study the social sciences of humanities.** This is the reason that a large number of puritants come to the west to study, but **invariably focus their studies on the physical sciences including computer science and entirely ignore the social sciences and humanities.** Armed with modern science and technology, puritans believe that they will be better positioned to recreate

⁵²³ Fareed Zakaria, hlm. 82-83.

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

the golden age of Islam by creating a society modelled after the prophet’s city-state in Madina and Mecca.”⁵²⁴

Menjadi orang modern yang sebenarnya menurut kaum puritan adalah kembali ke belakang dari segi waktu dan menciptakan kembali abad keemasan Islam. Namun demikian, ini bukan berarti bahwa mereka ingin menghapus teknologi dan kemajuan ilmu pengetahuan. Program mereka ini, dengan cara mengaburkan persoalan yang sesungguhnya sedang dihadapi, adalah sederhana. Manusia Muslim hendaknya mempelajari teknologi dan ilmu pengetahuan yang ditemukan oleh Barat, namun untuk tujuan menentang budaya Barat. Orang Muslim tidak perlu mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Itulah sebabnya, maka banyak kaum puritan datang ke Barat untuk belajar, tetapi mereka selalu hanya memfokuskan studi pada ilmu-ilmu Fisika, termasuk Ilmu Komputer dan seluruhnya tidak menganggap penting Ilmu-ilmu Sosial dan humaniora. Dibekali dengan Ilmu-ilmu Modern dan teknologi, kaum puritan percaya bahwasannya mereka akan memiliki posisi yang lebih baik untuk menciptakan kembali jaman keemasan Islam dengan cara membangun masyarakat Islam seperti negara-kota yang dibangun era kenabian di Madinah dan Makkah.

Pendekatan Transdisiplin: Sains Alam, Sains Sosial dan Agama. Sejarah pertumbuhan dan perkembangan perguruan tinggi di Indonesia memang unik. Selain ada Kementerian Riset-Teknologi dan Pendidikan Tinggi (Kemendiknas)—dulu disebut Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan—yang menaungi seluruh perguruan tinggi umum, negeri, dan swasta, juga ada Kementerian Agama yang menaungi perguruan tinggi agama, negeri dan swasta, di tanah air. Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN), Institut Agama Islam (IAIN) dan sejak tahun 2002 beberapa IAIN bertransformasi menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Selain Islam juga ada perguruan tinggi Kristen (STAKN),

⁵²⁴ Khaled Abou El-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (San Francisco: A Division of Harper Collins Publishers, 2005).

dan Hindu (IHDN). Jumlah mahasiswa di perguruan tinggi agama tidak kurang dari 800.000 mahasiswa. Merancang masa depan perguruan tinggi di Indonesia 2030/2045, tidak bisa tidak juga perlu melibatkan perguruan tinggi agama (PTKI). Lebih-lebih, selama ini **tidak banyak perguruan tinggi di Indonesia, baik yang ada di bawah Kementerian Riset dan Teknologi dan Pendidikan Tinggi (Kemenristekdikti) maupun Kementerian Agama, yang secara terencana mendiskusikan hubungan antara agama dan sains.**

Persoalan globalisasi tidak hanya berhenti pada wilayah ekonomi dan industri (WTO; MEA), tetapi juga budaya, sosial, dan agama. Universitas riset pada era global seperti sekarang ini, menurut Altbach dan Salmi, pada dasarnya adalah institusi riset berbasis ekonomi ilmu pengetahuan (*knowledge-based economy*). Institusi atau lembaga ini harus memberikan porsi yang tepat pada perenungan, kritik, dan pemikiran tentang budaya, agama, kemasyarakatan, dan bahkan norma-norma. Jiwa universitas riset terbuka terhadap ide-ide dan bersedia melawan keortodokan dalam segala hal.⁵²⁵ **Tema-tema studi dan penelitian baru dalam studi kemanusiaan seperti hak asasi manusia, demokrasi, negara-bangsa, gender *mainstreaming*, hak-hak wanita dan anak (KPAI), demografi, dan keluarga berencana, semakin dekatnya hubungan antar umat beragama (*a greater interfaith interaction*), perlunya hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim, kekerasan atas nama agama, radikalisme, *terrorism*, *multiculturalism*, perdamaian, kemiskinan, kesehatan yang baik, mengatasi perubahan iklim dan bencana alam, dan begitu seterusnya juga menjadi kajian penting yang tidak terpisahkan di perguruan tinggi keagamaan dan perguruan tinggi umum dalam mempersiapkan kualitas alumni masuk**

⁵²⁵ Philip G. Altbach dan Jamil Salmi (ed.), *The Road to Academic Excellence: Pendirian Universitas Riset Kelas Dunia* (Jakarta: Salemba Humanika, 2012), hlm. 14.

dalam kehidupan masyarakat luas dan sekaligus mempersiapkan kehadiran generasi pemimpin baru di masa yang akan datang.

Dalam menghadapi isu-isu global dunia kontemporer yang antara lain telah disebut di atas, apakah perguruan tinggi di tanah air telah siap meramunya dalam proses pembelajaran dan perkuliahan dan **lebih-lebih penelitian?** Ada kritik dari pengamat sosial-budaya dari antropologi, menjelaskan bahwa pendidikan di Indonesia belum menghasilkan lulusan yang memuaskan, bahkan mengantarkan lulusannya ke wilayah kehidupan moral yang paradoks. Paradoks karena terfragmentasinya proses pendidikan dan pembelajaran di tanah air selama ini. Dijelaskan sebagai berikut:

“Melalui kurikulum sekolah, SD sampai perkuliahan, orang Indonesia dibesarkan dalam label yang mengharuskannya membedakan persoalan politik, sosial, budaya dan agama, ekonomi, penegakan HAM, dan sejarah sebagai hal yang berdiri sendiri-sendiri. Maka **siswa/mahasiswa/dosen tidak terbiasa membangun analisis dari berbagai sudut yang berbeda untuk mencapai kesimpulan besar.** Politik Orde Baru melahirkan manusia-manusia tipikal paradoksal: religious dan patuh dalam berbelanja, konsumtif dalam simbol-simbol agama dan toleran terhadap kekerasan dalam penegakan moral. Namun juga lunak dan ragu dalam korupsi, ketidakadilan serta pelanggaran HAM di depan matanya.”⁵²⁶

Tidak hanya itu. Dalam skala global-dunia diperoleh catatan serupa. Pengamat studi Islam dari Amerika Serikat, berasal dari Palestina, mencatat bahwa studi syari’ah atau fikih yang menjadi inti subjek dalam studi keislaman belum mengenal dengan baik, untuk tidak menyebutnya tidak mengenal filsafat dan ilmu sosial:

“ ... The core of the field revolves around Shari’ah and Fiqh studies that have been, very often, emptied of any critical or political content or relevance to the present situation. A clear-

⁵²⁶ Iwan Meulia Prirous, “Negara dan Krisis Kebudayaan”, *Kompas*, 30 Agustus 2014, hlm. 6.

cut distinction has been made between the “theological” and the “political” or the “theological” and the “social,” with the former being understood as rites, symbols, and historical texts only. Furthermore, ***the perspective of the social science or critical philosophy is regretablely absent. The field of modern Shari’ah studies in the Muslim world has remained closed off to the most advanced human contributions in critical philosophy and social sciences.***⁵²⁷

Inti bidang studi yang mengelilingi studi Syari’ah dan Fikih dari dahulu sampai sekarang sering kali kosong dari muatan kajian politik atau studi kritis atau yang relevan dengan keadaan sekarang ini. Garis batas yang tegas telah dibuat antara “teologi” dan “politik” atau antara “teologi” dan “sosial.” Teologi hanya dipahami sebagai rima-rima peribadatan, simbol-simbol, dan teks-teks sejarah belaka. Lebih dari itu, sangat disayangkan bahwasannya perspektif ilmu sosial dan filsafat kritis sama sekali tidak ada di situ. Bidang Syari’ah modern di dunia Muslim masih tetap tertutup untuk menerima masukan dan sumbangan dari filsafat kritis dan ilmu sosial yang paling mutakhir.

Dari dua kutipan tersebut dapat dibaca bahwa dalam kacamata Ian G. Barbour, memang ada 4 (empat) corak hubungan antara agama dan sains, yaitu: konflik, independen, dialog dan integrasi,⁵²⁸ Hubungan agama dan ilmu pengetahuan di dunia Muslim umumnya dan Indonesia khususnya masih bercorak *Independen* (dengan simbol keterpisahan administrasi pengelolaan perguruan tinggi pada Kementerian Riset dan Teknologi dan Pendidikan Tinggi di satu pihak dan Kementerian Agama di pihak lain), untuk tidak menyebutnya masih dalam level Konflik.⁵²⁹ Corak hubungan ini, dalam era *World Class University*

⁵²⁷ Ibrahim M. Abu-Rabi, “A Post-September 11 Critical.”, hlm. 33-4.

⁵²⁸ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper Torchbooks, 1966).

⁵²⁹ M. Amin Abdullah, “Religion, Science and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science”, *al-Jami’ah*, Vol. 52, Number 1, 2014/1436, 2015, hlm. 176-181.

(WCU) yang berbasis pada *research (Research University)* perlu secara bertahap ditingkatkan menjadi Dialog dan Integrasi. Banyak ilmuwan Muslim dan juga ilmuwan Barat kontemporer yang telah mengingatkan perlunya peningkatan hubungan tersebut agar budaya agama dan budaya sains dapat berdialog secara positif-konstruktif dalam upaya memecahkan persoalan kemanusiaan. Artinya, peradaban manusia dalam era global seperti saat sekarang ini menginginkan peradaban ilmu, sosial, budaya, dan peradaban agama saling bertegur sapa dan berdialog secara intens, dan bukannya saling menghindar dan menjauh.

Jasser Auda, mewakili generasi baru sarjana Muslim era kontemporer, menggarisbawahi perlunya dilakukan riset yang serius dan perlunya pandangan keagamaan yang kompeten (*competent worldview*) untuk memecahkan permasalahan sosial keagamaan yang semakin hari semakin pelik. Ia jelas-jelas menghendaki adanya corak hubungan baru, yang lebih integratif dan transdisipliner antara agama dan sains sekarang ini dan lebih-lebih yang akan datang;

“... The second impact of the proposed condition of a ‘competent worldview’ is ***‘opening’ the system of Islamic law to advances in natural and social sciences.*** Judgments about some status quo or ‘reality’ can no longer be claimed without proper ***research*** that is ***based on sound and ‘competent’ physical or social sciences methodology.*** We have seen how issues related to legal capacity, such as ‘the sign of death,’ ‘maximum pregnancy period,’ ‘age of differentiation,’ or ‘age of puberty,’ were traditionally judged based on ‘asking people.’ Since ***‘methods of scientific investigation’*** are part of one’s worldview,’ ... I would say that ‘asking the people’ cannot be claimed today without some statistical proof! ***This takes us to the realm of science (natural and social), and defines a mechanism of interaction between Islamic Law and the other branches of knowledge.***⁵³⁰

⁵³⁰ Jasser Auda, *Maqashid ash-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law.*, hlm. 205-6.

(Akibat kedua dari persyaratan yang diusulkan dari poin 'pandangan dunia yang kompeten' adalah 'membuka' sistem berpikir Hukum Islam terhadap kemajuan Ilmu Pengetahuan Alam dan Ilmu-ilmu Sosial. Keputusan yang diambil tentang keadaan yang masih berlaku sekarang dan 'kenyataan' tidak lagi dapat diklaim begitu saja tanpa melalui penelitian yang memadai, yaitu penelitian yang berlandaskan metodologi Ilmu-ilmu Fisika atau Ilmu-ilmu Sosial yang kompeten-akurat. Kita telah melihat bagaimana isu-isu yang terkait dengan hukum, seperti 'tanda-tanda kematian,' periode maksimum kehamilan,' penentuan batas umur atau 'umur pubertas,' yang pada era terdahulu, secara tradisional, diambil kesimpulan hukumnya hanya berdasar pada 'bertanya kepada orang.' Karena 'metode penelitian ilmiah' adalah bagian dari pandangan dunia seseorang,' maka saya akan katakan bahwasannya 'bertanya kepada orang' tidak dapat lagi dipedomani tanpa bukti statistik! Ini semua membawa kita kepada wilayah ilmu pengetahuan (Ilmu-ilmu Alam dan Ilmu-ilmu Sosial), dan sekaligus menentukan bagaimana mekanisme interaksi atau hubungan antara Hukum Islam dan cabang-cabang ilmu yang lain).

Pendapat yang sama disampaikan Ebrahim Moosa: "Having raised the question of international relations, politics, and economics, that does not mean that scholars of religion must become economists or political scientists. However, the study of religion will suffer if its insights do not take cognizance of how the discourses of politics, economics, and culture impact on the performance of religion and vice versa."⁵³¹

(Setelah mengangkat permasalahan hubungan internasional, politik dan ekonomi, itu **bukan berarti bahwa para ahli atau**

⁵³¹ Ebrahim Moosa, "Introduction", dalam Ebrahim Moosa (ed. dan Pengantar), *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism Fazlur Rahman* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), hlm. 28. Bandingkan dengan Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question.*, hlm. 343-4, yang menyatakan bahwa "... 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 and more quaint and absolute."

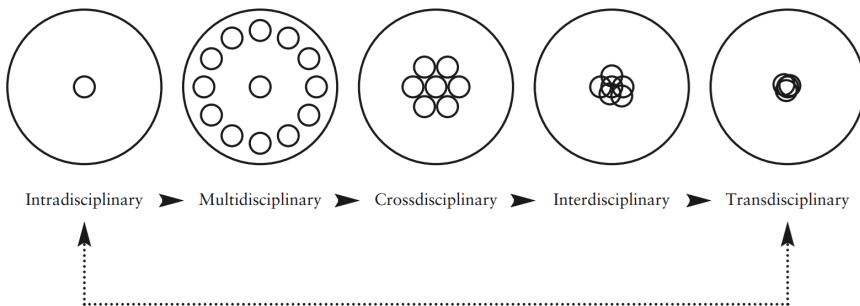
sarjana agama harus menjadi ahli ekonomi atau ilmuwan politik. Namun demikian, studi agama akan sungguh menderita jika pandangan-pandangannya tidak memperhitungkan bagaimana pembahasan dan diskusi tentang politik, ekonomi, dan budaya berpengaruh terhadap penampilan agama dan begitu sebaliknya).

Jika memang begitu gambaran hubungan agama dan ilmu pengetahuan selama ini berjalan, yang terasa sangat kaku, rigid, sempit, saling menutup diri, dan beraroma konflik, lalu bagaimana gambaran hubungan antara keduanya pada era berkembangnya perguruan tinggi kelas dunia dan universitas riset khususnya? Seperti sekilas dijelaskan di atas bahwasannya hubungan yang bercorak Konflik atau Independensi tidaklah nyaman untuk menjalani kehidupan yang semakin kompleks. Tugas peneliti (*research university*) dan pendidik (*teaching university*) di lingkungan perguruan tinggi, terlebih di lingkungan Lembaga Pendidikan Tenaga Keguruan (LPTK), adalah menyiapkan para calon pemikir, pemimpin, teknokrat, birokrat, politisi, peneliti handal yang nyaman dalam menghadapi berbagai ketidakpastian, kesulitan, kebingungan, dan mampu mengatasi dan mengaturnya dengan jitu melalui berbagai cara. Banyak lubang yang menjebak, penuh resiko, jika pilihan hubungan antara agama dan ilmu adalah Konflik atau Independen. Idealnya, hubungan antara keduanya adalah Dialog dan jauh lebih baik jika dapat berbentuk Integrasi. Secara teoritik, dengan mengambil inspirasi dari Ian G. Barbour dan Holmes Rolston, III, ada 3 kata kunci yang menggambarkan hubungan agama dan ilmu yang bercorak Dialogis dan Integratif, yaitu: *Semipermeable*, *Intersubjective Testability* dan *Creative Imagination*.

Secara lebih khusus, Sardar, dalam bukunya berjudul ***From Islamization to Integration of Knowledge*** (2018) juga telah menjelaskan perbedaan pendekatan Multidisipliner, Interdisipliner dan Transdisipliner (MIT) sebagai berikut:⁵³²

⁵³² Ziauddin Sardar and Henzell-Thomas, *Rethinking Reform in Higher*

“Transdisciplinarity: Shaping New Paradigms Different types of disciplinarity are illustrated in the diagram below. Intradisciplinary research is simply working within a single discipline; crossdisciplinary inquiry views one discipline from the perspective of another; multidisciplinary research has ‘people from different disciplines working together; interdisciplinary methods aims at ‘integrating knowledge and methods from different disciplines, using a synthesis of approaches;’ ‘creating a unity of intellectual frameworks beyond the disciplinary perspectives. Transdisciplinarity, seen as a method rather than paradigm is widely regarded as a strength, if only to keep it from being reified and consumed by existing modes of inquiry within higher education. Maintaining a recalcitrant ambiguity—one that offers a cogent challenge to business-as-usual academics—transdisciplinarity is essential for navigating complex systems.”



2. Tujuan

- Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara model keberagaman subjektif, keberagaman objektif dan keberagaman intersubjektif dalam penelitian integrasi-interkoneksi;
- Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara metode sirkularisasi, abduktifikasi dan hermeneutisasi;

Education: From Islamization to Integration of Knowledge (Amerika: IIIT, 2018), hlm. 7.

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode "SAH" dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

- c. Peserta dapat mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh kongkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang menggunakan pendekatan Multidisipliner, Interdisipliner dan Transdisipliner (MIT);

3. Topik

- a. Model keberagamaan subjektif, keberagamaan objektif dan keberagamaan intersubjektif dalam penelitian integrasi-interkoneksi;
- b. Metode sirkularisasi, abduktifikasi dan hermeneutisasi dalam penelitian integrasi-interkoneksi;
- c. Pendekatan Multidisipliner, Interdisipliner dan Transdisipliner (MIT);

4. Metode

- a. Seminar Kuliah dan Diskusi serta Tanya Jawab
- b. *Concept Map*
- c. Contoh Penelitian
- d. *Medium Group Discussion*
- e. *Large Group Discussion*

5. Waktu (9 Jam: 540 Menit)

- a. **08.00-11.00 (3 Jam):** Pelatihan model keberagamaan subjektif, keberagamaan objektif dan keberagamaan intersubjektif dalam penelitian integrasi-interkoneksi; Metode sirkularisasi, abduktifikasi dan hermeneutisasi dalam penelitian integrasi-interkoneksi; dan Pendekatan Multidisipliner, Interdisipliner dan Transdisipliner (MIT);
11.00-13.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft

proposal penelitian integrasi-interkoneksi

b. **13.00-16.00 (3 Jam):** *Medium Group Discussion*

16.00-19.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

c. **19.00-22.00 (3 Jam):** *Large Group Discussion*

22.00-08.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

6. Peralatan

- a. Modul dan Bahan Pelatihan
- b. Draft Proposal Penelitian
- c. Power Point (PPT)
- d. LCD
- e. Laptop
- f. Survey Indeks Jurnal Scopus
- g. Buku/Hasil Penelitian/Jurnal/Tesis dan Disertasi

7. Langkah-langkah Pembelajaran

- a. **Pukul 08.00-11.00:** Fasilitator memperkenalkan diri dan menjelaskan kepada peserta pelatihan mengenai tujuan pembelajaran **modul empat (hari keempat)**, yaitu: memahami perbedaan yang jelas antara model keberagamaan subjektif, keberagamaan objektif dan keberagamaan intersubjektif dalam penelitian integrasi-interkoneksi; memahami perbedaan yang jelas antara metode sirkularisasi, abduktifikasi dan hermeneutisasi; dan mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh kongkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang menggunakan pendekatan Multidisipliner, Interdisipliner dan Transdisipliner (MIT). Fasilitator kemudian menyampaikan materi **modul empat** melalui sistem seminar kelas (ceramah)

MODUL EMPAT

Moderasi Beragama dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi melalui Metode “SAH” dan Pendekatan Multidisipliner-Interdisipliner-Transdisipliner (MIT)

dan wajib menggunakan Ppt serta membuat *concept map*, dilanjutkan dengan diskusi dan tanya jawab;

- c. **Pukul 13.00-16.00:** Fasilitator membagi peserta ke dalam tiga *medium group*, satu kelompok “keberagamaan subjektif, objektif dan intersubjektif dalam penelitian integrasi-interkoneksi”, satu kelompok “metode sirkularisasi, abduktifikasi dan hermeneutisasi dalam penelitian integrasi-interkoneksi” dan satu kelompok “Pendekatan Multidisipliner, Interdisipliner dan Transdisipliner (MIT) dalam penelitian integrasi-interkoneksi”. Fasilitator kemudian meminta setiap *medium group* tersebut untuk menelaah modul, buku, hasil penelitian dan jurnal, kemudian membuat peta konsep berdasarkan ketiga tema tersebut;
- d. **Pukul 19.00-22.00:** Fasilitator membentuk *large group* dengan mempertemukan ketiga kelompok tadi, untuk kemudian menginventarisir secara bersama-sama terkait model keberagamaan intersubjektif; metode sirkularisasi, abduktifikasi, hermeneutisasi; dan pendekatan MIT dalam penelitian integrasi-interkoneksi. Penjelasan tersebut kemudian dianalisis bersama. Fasilitator kemudian melakukan *review* dan evaluasi bersama (menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi) terhadap sesi, dan mengarahkan ke penelitian integrasi-interkoneksi ilmu, serta sekaligus menutup sesi.

8. Evaluasi

- a.
- b.
- c.

MODUL LIMA

Mempertautkan *Islamic Religious Knowledge, Islamic Thought, Islamic Studies* dan *Religious Studies* dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

1. Deskripsi

1	Lokal	Religious Knowledge
2	Kanonikal	Islamic Thought
3	Kritikal	
4	Global	Islamic Studies

Barat “gelombang”, dunia studi keislaman kontemporer telah memasuki “gelombang ketiga”. Bedakan dengan istilah “gelombang ketiga (*the third wave*)” yang dipopulerkan oleh Alvin Toffler, yang disebut “holistik”. Dalam bukunya yang berjudul *The Third Wave* alias *Gelombang Ketiga*, Alvin Toffler 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 Alfin Tofler disebut dengan *information society, information age* dan juga *post-industrial area*.⁵³³

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 masyarakat.⁵³⁴ 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 (teknology)*.⁵³⁵

Terkait dengan “gelombang ketiga” tersebut, Anthony Giddens menyebutnya dengan istilah *the third way*.⁵³⁶ Sebagai-

⁵³³ Alfin Tofler, *The Third Wave* (New York: William Morrow, 1980), hlm. 24.

⁵³⁴ Francis Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order* (New York: The Free Press, 1999), hlm. 3-5.

⁵³⁵ Keith Ward, *The Case for Religion* (ttp.: Oxford Press, 2004), hlm. 45.

⁵³⁶ *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

MODUL LIMA

Mempertautkan Islamic Religious Knowledge, Islamic Thought, Islamic Studies dan Religious Studies dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

mana yang dikutip oleh Amin⁵³⁷ dari Alvin dan Heidi Toffler, “gelombangketiga” ini juga disebut dengan istilah *supercivilization*, 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*).⁵³⁸ Fase ini juga disebut sebagai fase *transcultural (borderless)*.

Dalam konteks perkembangan studi Islam kontemporer, gelombang pertama adalah era pembentukan *core* (inti) ‘*Ulumuddin* yang dilakukan oleh para penulis dari kalangan Islam sendiri (*intern; insiders*). 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 *outsiders*. Sedangkan gelombang ketiga adalah gerakan keilmuan *Islamic Studies* Kontemporer, yang muncul pada paruh kedua abad ke-20. Generasi ini mengenal ‘*Ulumuddin*, tetapi juga mengenal ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang biasa dikuasai oleh generasi orientalis yang mengenal *social sciences* dan *humanities* (baca: bukan misionaris tradisional).⁵³⁹

tepat pada waktunya. Persis ketika dunia membutuhkannya. Jatuhnya “Kiri” pada tahun 1970-an dan disusul tumbangnya “Kanan” pada tahun 1990-an membuka mata banyak orang.

⁵³⁷ 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.

⁵³⁸ Alvin and Heidi Toffler, *Creating a New Civilization: The Politic of the Third Wave* (ttp.: Turner Publishing, 1995), hlm. 45.

⁵³⁹ 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.

Gelombang Ketiga (<i>The Third Wave</i>)				
No	Gelombang	Alvin Toffler	M. Amin Abdullah	Orientalis Studies
1	Gelombang Pertama	Peradaban Pertanian (<i>The Agricultural Revolution: perhaps 10.000 years ago</i>)	'Ulumuddin (<i>Religious Knowledge</i>)	<i>Insiders (Complete Participant)</i>
2	Gelombang Kedua	Peradaban Perburuan	<i>Al-Fikr al-Islami (Islamic Thought)</i>	<i>Outsiders (Complete Observer)</i>
3	Gelombang Ketiga	Peradaban Industri (<i>Industrial Revolution</i>)	<i>Dirasah Islamiyah (Islamic Studies)</i>	<i>Participant as Observer dan 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

Masing-masing “gelombang” pemikiran tersebut 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 tersebut harus bertemu dan berdialog.⁵⁴⁰ Dengan kata lain, “gelombang ketiga” ditandai dengan munculnya para ilmuwan sosial keislaman yang memiliki latar belakang keahlian dalam *'Ulumuddin* (Qur'an, Hadis, Fiqh, Kalam), ilmu-ilmu sosial (Antropologi, Sosiologi, Psikologi) dan humanities (Filsafat, Bahasa, Linguistik). Ada dua contoh pemikir beserta karyanya

⁵⁴⁰ *Ibid.*

yang dapat mewakili tradisi keilmuan *Islamic Studies* sebagai “gelombang ketiga” ini, yaitu *Speaking in God's Name* karya Khaled Abou Fadl⁵⁴¹ dan *Maqashid asy-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* karya Jasser Auda.⁵⁴²

Dengan munculnya generasi baru “gelombang ketiga” *Islamic Studies*, maka membicarakan “orientalism” hanya terbatas pada dimensi ideologi seperti yang disampaikan Edward Said tidaklah cukup.⁵⁴³ Munculnya generasi “gelombang ketiga” lebih kompleks, *intricate* dan *subtil*. Tidak cukup hanya sekedar mempertentangkan “Barat” dan “Timur”, antara “insiders” dan “outsiders”. Di situ, **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)*.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).

⁵⁴² Jasser Auda, *Maqashid asy-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

⁵⁴³ 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-Istigrab* (1999). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Penerbit Paramadina dengan judul *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat* (2000).

⁵⁴⁴ 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 “Benturan Peradaban”. M. Amin Abdullah, “Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius”, dalam *al-Jamiah*, 1993, hlm. 126.

Perlunya wilayah “in between” (di gelombang ketiga) yang sulit dideskripsikan tersebut, melalui pendekatan Antropologi Agama, dapat dicairkan dengan model “Spatial Theory” hubungan antara *insider* dan *outsider* yang telah 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*.⁵⁴⁵

Outsiders (Orientalism) Islamic Thought (al-Fikr al-Islamy)	Spatial Theory Islamic Studies (Dirasah Islamiyah)		Insiders (Occidentalism) 'Ulumuddin (Religious Knowledge)
Objektif	Interobjektif	Intersubjektif	Subjektif
Complete Observer	Observer as Participant	Participant as Observer	Complete Participant

Ada Tiga Lapis Peringkat Ilmu-ilmu Keislaman, yaitu:⁵⁴⁶

Pertama, wilayah praktik keyakinan dan pemahaman terhadap wahyu yang telah diinterpretasikan sedemikian rupa oleh pra ulama, tokoh panutan masyarakat dan para ahli pada bidangnya dan oleh naggota 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

⁵⁴⁵ 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.

⁵⁴⁶ M. Amin Abdullah, “Membangun Kembali Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman: Tajdid dalam Perspektif Filsafat Ilmu”, dalam *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban* (Yogyakarta: UAD Press, 2005), hlm. 28-32.

MODUL LIMA

Mempertautkan Islamic Religious Knowledge, Islamic Thought, Islamic Studies dan Religious Studies dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

budaya, antara—meminjam istilah Charles Sanders Peirce—**belief** dan **habits of mind** sulit dipisahkan. Model level atau lapis pertama keilmuan Islam tersebut adalah sebagai berikut:⁵⁴⁷



Kedua, wilayah teori-teori keilmuan yang dirancang dan disusun sistematika dan metodologinya oleh para ilmuwan, para ahli, dan para ulama sesuai bidang kajiannya masing-masing. Apa yang disebut-sebut sebagai 'Ulum at-Tafsir, 'Ulum al-Hadis, *Islamic Thought* (Kalam, Falsafah dan Tasawuf), hukum dan pranata sosial (Fiqih), sejarah dan peradaban Islam, pemikiran Islam, dan dakwah Islam ada pada wilayah ini. Apa yang ada pada wilayah ini sebenarnya tidak lain dan tidak bukan adalah teori-teori keilmuan agama Islam yang telah diabstraksikan

⁵⁴⁷ M. Amin Abdullah, "Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam", Yogyakarta, Suara Muhammadiyah, 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 Al-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.

baik secara induktif dari praktik-praktik keagamaan yang hidup dalam masyarakat muslim era kenabian, sahabat, tabi'in maupun sepanjang sejarah perkembangan masyarakat Muslim di mana pun mereka berada.⁵⁴⁸

Ketiga, adalah telaah kritis, yang lebih populer disebut *meta discourse*, terhadap sejarah perkembangan jatuh banggunya teori-teori yang disusun oleh kalangan ilmuan dan ulama lapis kedua. Lebih-lebih jika teori-teori pada disiplin ilmu tertentu, 'Ulum Al-Qur'an, misalnya, didialogkan dengan teori-teori yang biasa berlaku pada wilayah lain, 'Ulum Al-Hadis, sejarah peradaban Islam, dan seterusnya. Teori yang berlaku pada wilayah Kalam didialogkan dengan teori yang berlaku pada wilayah Tasawuf, dan begitu 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 kelaman, ilmu budaya, ilmu sosial, dan *religious studies*. Wilayah pada lapis ketiga yang kompleks dan *sophisticated* inilah yang sesungguhnya dibidangi oleh filsafat ilmu-ilmu keislaman.⁵⁴⁹

Dengankatalain, "gelombangketiga" dalam perkembangan studi Islam kontemporer menghendaki adanya pertautan yang tegas antara *'Ulumuddin (Religious Knowledge)*, *al-Fikr al-Islami (Islamic Thought)* dan *Dirasah al-Islamiyah (Islamic Studies)*.⁵⁵⁰ Penjelasan ini telah disempurnakan dalam artikel *Islamic Studies In Higher Education In Indonesia Challenges, Impact and Prospects for the World Community (2017)*.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Abdullah, "Membangun Kembali Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman: Tajdid dalam Perspektif Filsafat Ilmu", hlm. 31.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ M. Amin Abdullah, "Mempertautkan 'Ulumuddin, al-Fikr al-Islami dan Dirasat Islamiyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global", dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008., hlm. 3.

⁵⁵¹ M. Amin Abdullah, "Islamic Studies in Higher Education in Indonesia Challenges: Impact and Prospects for the World Community", in *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 2 (2017), pp. 391-426.

Melalui kerangka teori empat tahapan studi terhadap fenomena agama gagasan Keith Ward,⁵⁵² ada empat tahap keilmuan, yaitu: *Local*, *Canonical* atau *Propositional*, *Critical* dan *Global*. Jika penulis meminjam istilah Kuntowijoyo yang meng-gagas tentang Ilmuisasi Islam, ada tiga tahap dalam perjalanan ilmu sejarah, yaitu: *Mitos*, *Ideologi* dan *Ilmu*.⁵⁵³ Sedangkan jika meminjam istilah Armahedi Mahzar dalam gagasannya tentang *Integralisme Islam*,⁵⁵⁴ ada lima hierarki dalam matrik mesokosmos, yaitu: *Transendentalita*, *Universalita*, *Kulturalita*, *Sosialita* dan *Instrumentalita*. Dalam konteks ini, tahap *Global*⁵⁵⁵ ala Keith Ward sejajar dengan tahap *Universalita* ala Mahzar.

Berdasarkan empat kerangka teori di atas, watak dasar '*Ulumuddin (Religious Knowledge)* adalah sebagai representasi dari "tradisi lokal" keislaman yang berbasis pada "bahasa" dan "teks-teks atas *nash-nash* agama."⁵⁵⁶ Watak dasar '*Ulumuddin*

⁵⁵² Keith Ward, *The Case for Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 2004); Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 7.

⁵⁵³ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 14.

⁵⁵⁴ Armahedi Mahzar, *Integralisme* (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 34.

⁵⁵⁵ 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-Jabiri, globalisasi adalah, "*a worldview system or trend that encompass finance, marketing international exchanges and communications, politics and ideology*". Al-Jabiri, "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.

⁵⁵⁶ Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 3.

(*Religious Knowledge*) ini identik dengan prinsip *bayani* dalam epistemologi al-Jabiri⁵⁵⁷ dan pilar *hadarat an-nash* dalam integrasi-interkoneksi.⁵⁵⁸ Selanjutnya, watak dasar *al-Fikr al-Islami (Islamic Thought)* adalah sebagai representasi dari pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada "rasio-intelek".⁵⁵⁹ Watak dasar *al-Fikr al-Islami (Islamic Thought)* ini identik dengan prinsip *burhani* ala al-Jabiri⁵⁶⁰ dan pilar *hadarat al-falsafah* dalam integrasi-interkoneksi.⁵⁶¹ Sedangkan watak dasar *Dirasah al-Islamiyah* atau *Islamic Studies* adalah sebagai kluster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif lantaran melibatkan seluruh "pengalaman" (*experience*)⁵⁶² umat manusia di alam historis-empiris yang amat sangat beranekaragam.⁵⁶³ Wilayah ini dapat diidentikkan dengan prinsip *hadarat al-'ilm*.⁵⁶⁴

Tradisi keilmuan '*Ulumuddin (Religious Knowledge)* sesuai dengan tahap *Canonical, al-Fikr al-Islami (Islamic Thought)* adalah tahap transisi ke arah pematangan munculnya *Dirasah al-Islamiyah (Islamic Studies)* yang bercorak *Critical*.⁵⁶⁵ Adapun jenis tradisi keilmuan yang muncul pada tahap *Global* dapat disebut dengan istilah *Dirasah ad-Diniyah (Religious Studies)* atau Studi Agama-Agama. Pada tahapan ini, yang diperlukan adalah prinsip-prinsip *hadarat at-tashawwuf ('irfani)*. Sebab, hanya pada prinsip-prinsip spiritullah, seluruh agama-agama yang ada di dunia ini dapat berdialog untuk menemukan titik persamaannya (*kalimah sawa'*), sebelum menemukan perbedaannya.

⁵⁵⁷ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 34.

⁵⁵⁸ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 45.

⁵⁵⁹ Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 3.

⁵⁶⁰ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 45.

⁵⁶¹ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 55.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 55.

⁵⁶⁴ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 47.

⁵⁶⁵ Abdullah, *Mempertautkan*, hlm. 27.

MODUL LIMA

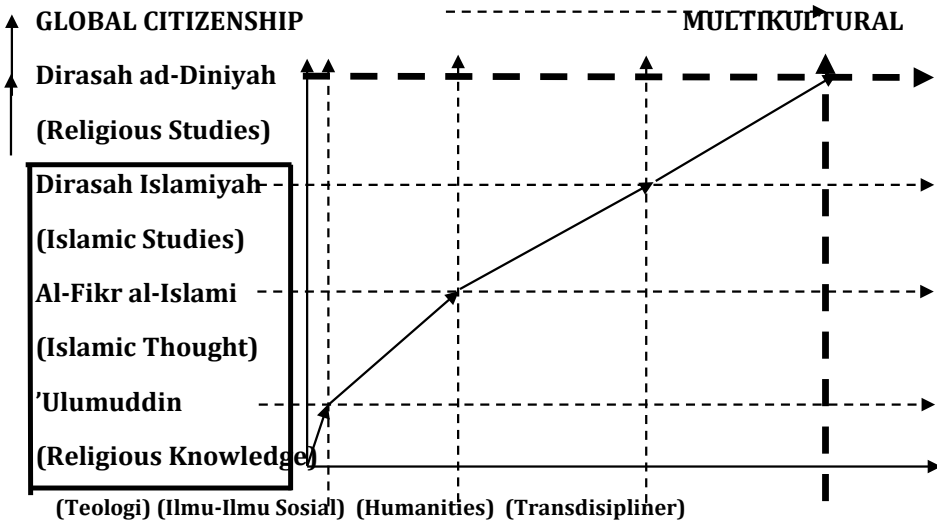
Mempertautkan Islamic Religious Knowledge, Islamic Thought, Islamic Studies dan Religious Studies dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

Dengan demikian, maka *Religious Studies* atau Studi Agama-Agama itu harus ditopang oleh tiga pilar disiplin keilmuan yang lain, yaitu: disiplin teologi dalam tradisi keilmuan Kristiani (atau *'Ulumuddin* dalam tradisi keilmuan Islam), kemudian disusul oleh munculnya ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan dibayang-bayangi oleh perkembangan *humanities* kontemporer. *Religious Studies* dibangun di atas tiga pilar tersebut.⁵⁶⁶

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 monodisipliner. **Sebuah corak penelitian akademis yang bersifat lintas kultur (*cross-cultural*) dan *comparative* sekaligus.** Baru dapat disebut *Religious Studies* atau *Dirasah ad-Diniyyah*, jika tingkat dan mutu kajian serta bahasannya lebih menonjolkan tingkat kesarjanaannya (*scholarship*) dengan melibatkan berbagai metode keilmuan di situ.⁵⁶⁷ Berdasarkan penjelasan ini, maka perkembangan selanjutnya setelah fase *Dirasah Islamiyah (Islamic Studies)* adalah *Dirasah ad-Diniyyah (Religious Studies)*.

⁵⁶⁶ 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.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 10.

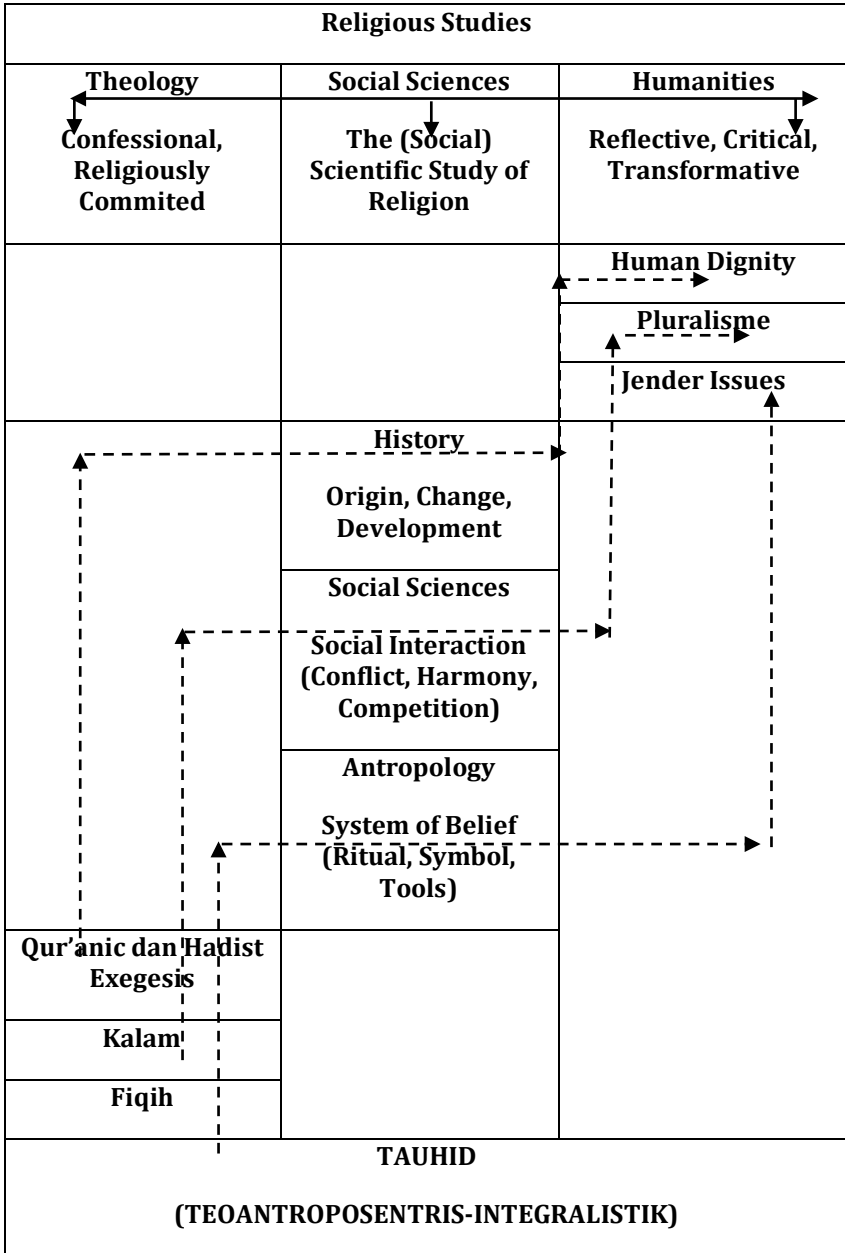


Berdasarkan gambar di atas, *Religious Knowledge*, *Islamic Thought* dan *Islamic Studies* menjadi tiga pilar penyangga *Religious Studies*, yang akhirnya mengarah ke ranah *global citizenship*. Pilar *'Ulumuddin* masih berkaitan erat dengan tradisi teologi, pilar *al-Fikr al-Islami* masih berkaitan erat dengan ilmu-ilmu sosial, pilar *Dirasah Islamiyah* sudah berkaitan dengan isu-isu humanities, dan pilar *Dirasah Diniyah* sudah bersifat transdisipliner. Dengan demikian maka terlihat perbedaan yang jelas antara pilar Teologi/*'Ulumuddin*, Ilmu-ilmu Sosial dan Humanities.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ Abdullah, *Religious Studies*, hlm. 2-13.

MODUL LIMA

Mempertautkan Islamic Religious Knowledge, Islamic Thought, Islamic Studies dan Religious Studies dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi



Berdasarkan tabel di atas, terdapat koneksitas antara tradisi Teologi atau *'Ulumuddin*, yang terdiri, misalnya, tafsir, kalam, fikih dan sebagainya; dengan *Social Sciences* dan *Humanities*. Misalnya, di atas terdapat koneksitas antara tradisi

Fikih (*'Ulumuddin*), Antropologi (*Social Sciences*) dan Isu-isu Jender. Hubungan ketiganya bersifat dialektis-hermeneutis. Ketiga pilar tersebut (Teologi, *Social Sciences* dan *Humanities*) adalah pondasi pokok bagi *Religious Studies*.

Apa perbedaan antara *Social Sciences* dan *Humanities*?⁵⁶⁹ Pertama, *humanities* lebih dekat kepada studi *theology* atau *'ulumuddin* pada masa lalu. Bedanya, jika ilmu-ilmu sosial dimaksudkan untuk menjelaskan fenomena keberagamaan 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 menuju ke arah kebaikan masyarakat pada umumnya, tanpa membedakan 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.

Bahkan, kini telah muncul istilah "gelombang keempat" yang disebut "revolusi industri keempat". Saat ini, topik "Revolusi Industri Keempat" merupakan suatu topik yang sering dibahas oleh masyarakat. Mereka percaya bahwa Revolusi Industri Keempat akan membawa perkembangan dan perubahan yang besar dalam kehidupan manusia, yang mana menurut mereka pada zaman ini manusia harus dapat mengetahui perubahan-perubahan yang makin cepat terjadi dengan alat bantu yang tersedia, salah satunya adalah **kecerdasan buatan**. Perubahan yang terjadi di zaman Revolusi Industri Keempat ini merupakan hasil perkembangan teknologi seperti robot-robot cerdas, rekayasa genetik, dan lainnya dimana teknologi ini terbentuk dengan sangat cepat (Schwab 2017).

⁵⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 8-9.

Istilah “Revolusi Industri Keempat” sebenarnya dipilih karena kepercayaan bahwa umat manusia sedang berada dalam permulaan dari sebuah revolusi yang akan mengubah cara bagaimana manusia akan hidup, bekerja, dan melakukan aktivitas lainnya (Schwab 2017). Revolusi ini memengaruhi bidang-bidang pengetahuan ilmiah seperti biologi, fisika, ekonomi, industri, serta disiplin-disiplin lainnya. Hal tersebut menunjukkan bahwa Revolusi Industri sekarang telah mengaburkan batas-batas yang ada. Namun, tidak semua manusia menerima ide tersebut dengan antusias, banyak juga orang yang menganggap bahwa Revolusi Industri akan membawa dunia ke dalam zaman yang di dalamnya manusia mengalami ketergantungan luar biasa terhadap mesin dan masalah yang paling utama adalah meningkatnya pengangguran seiring tergantikannya posisi manusia oleh mesin.

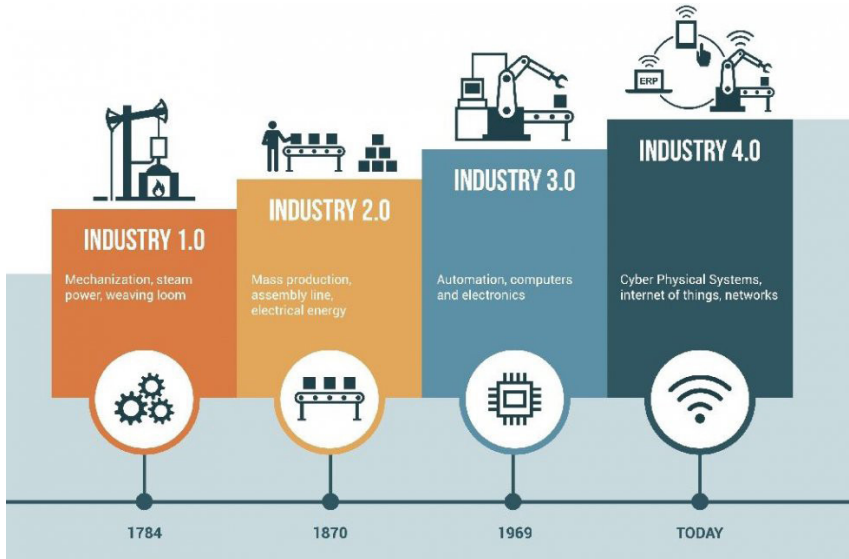
Pada saat Revolusi Industri Pertama terjadi, tidak pernah terpikirkan bahwa teknologi dapat berkembang dengan sangat cepat seperti saat ini. **Revolusi Industri Pertama** terjadi akibat **penemuan mesin uap** yang pada saat itu menyebabkan perubahan yang sangat besar dalam kehidupan masyarakat. Dengan mesin uap, manusia dapat menciptakan proses manufaktur yang menjadi awal munculnya cara manufaktur yang baru serta model transportasi yang baru yaitu kereta uap yang berbahan bakar batu bara. Pada zaman ini juga industri tekstil dan industri besi mencapai puncaknya (Xu et al. 2018). Revolusi Industri Pertama dilanjutkan oleh **Revolusi Industri Kedua** yang terjadi pada awal abad ke-20 akibat munculnya **mesin bertenaga minyak dan listrik**. Di masa ini, industrialisasi semakin cepat terjadi dengan kedua bahan bakar tersebut sebagai pendorongnya. Pada tahun 1960, terjadi **Revolusi Industri Ketiga** dengan **berkembangnya implementasi lebih lanjut dari teknologi informasi, yang di dalamnya juga memunculkan internet**. Internet pada awal mulanya diciptakan untuk memenuhi kebutuhan Amerika dalam

mengalahkan Uni Soviet dalam era Perang Dingin lewat teknologi. Institusi ARPA menciptakan ARPANET untuk membuat sebuah sarana bagi para peneliti mereka supaya dapat saling berbagi dalam aplikasi, basis data, dan perlengkapan lainnya dengan lebih mudah (Cohen-Almagor 2011). Pada zaman tersebut, internet masih terpikir hanya sebagai sebuah alat untuk urusan politik maupun militer dan belum sampai seperti saat ini di mana penggunaan internet untuk banyak tujuan lain.

Penggunaan internet kemudian semakin berkembang dan bidang penggunaannya pun semakin luas, dimana banyak bidang kehidupan manusia yang kemudian menjadi terpengaruh secara besar oleh internet. **Revolusi Industri Keempat**, didasarkan atas perkembangan dalam berbagai bidang akibat adanya internet. Hal ini meningkatkan produktivitas dari para buruh yang ada, serta menjadikan pengetahuan terutama dalam hal teknologi menjadi sesuatu hal yang kuat (Covey 2005). Para ahli beranggapan bahwa sulit untuk memprediksi teknologi dan dampak yang timbul akibat teknologi tersebut, namun menurut para ahli ada beberapa hal yang dapat diprediksi terpengaruhi oleh Revolusi Industri Keempat yaitu: **(1) menurunnya batas antara pasar dan investor, (2) meningkatnya integrasi antara bidang-bidang yang ada di dunia, serta (3) meningkatnya pengaruh kecerdasan buatan dan internet dalam hidup manusia** (Xu et al. 2018). Faktor terakhir menjadi salah satu pertimbangan yang menyebabkan para ahli juga memprediksi bahwa Revolusi Industri Keempat akan sangat berpengaruh kepada nasib manusia di permukaan bumi.

MODUL LIMA

Mempertautkan Islamic Religious Knowledge, Islamic Thought, Islamic Studies dan Religious Studies dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi



2. Tujuan

- Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara perkembangan model-model penelitian di era Revolusi Industri Pertama, Kedua, Ketiga dan Keempat dan antara Studi Islam Kontemporer Gelombang Satu, Dua dan Tiga;
- Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara *Religious Knowledge*, *Islamic Thought* dan *Islamic Studies*;

- c. Peserta dapat mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh kongkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang telah mempertautkan antara *Islamic Religious Knowledge*, *Islamic Thought* dan *Islamic Studies*;

3. Topik

- a. *Religious Knowledge ('Ulumuddin)*
- b. *Islamic Thought (Al-Fikr Al-Islami)*
- c. *Islamic Studies (Dirasah Islamiyah)*

4. Metode

- a. Seminar Kuliah dan Diskusi serta Tanya Jawab
- b. *Concept Map*
- c. Contoh Penelitian
- d. *Medium Group Discussion*
- e. *Large Group Discussion*

5. Waktu (9 Jam: 540 Menit)

- a. **08.00-11.00 (3 Jam):** Pelatihan *Religious Knowledge ('Ulumuddin)*, *Islamic Thought (Al-Fikr Al-Islami)* dan *Islamic Studies (Dirasah Islamiyah)*
11.00-13.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- b. **13.00-16.00 (3 Jam):** *Medium Group Discussion*
16.00-19.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- c. **19.00-22.00 (3 Jam):** *Large Group Discussion*
22.00-08.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

MODUL LIMA

Mempertautkan Islamic Religious Knowledge, Islamic Thought, Islamic Studies dan Religious Studies dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi

6. Peralatan

- a. Modul dan Bahan Pelatihan
- b. Draft Proposal Penelitian
- c. Power Point (PPT)
- d. LCD
- e. Laptop
- f. Survey Indeks Jurnal Scopus
- g. Buku/Hasil Penelitian/Jurnal/Tesis dan Disertasi

7. Langkah-langkah Pembelajaran

- a. **Pukul 08.00-11.00:** Fasilitator memperkenalkan diri dan menjelaskan kepada peserta pelatihan mengenai tujuan pembelajaran **modul lima (hari kelima)**, yaitu: memahami perbedaan yang jelas antara perkembangan model-model penelitian di era Revolusi Industri Pertama, Kedua, Ketiga dan Keempat dan antara Studi Islam Kontemporer Gelombang Satu, Dua dan Tiga; memahami perbedaan yang jelas antara *Religious Knowledge*, *Islamic Thought* dan *Islamic Studies*; dan mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh kongkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang telah mempertautkan antara *Islamic Religious Knowledge*, *Islamic Thought* dan *Islamic Studies*. Fasilitator kemudian menyampaikan materi **modul lima** melalui sistem seminar kelas (ceramah) dan wajib menggunakan PPT serta membuat *concept map*, dilanjutkan dengan diskusi dan tanya jawab;
- c. **Pukul 13.00-16.00:** Fasilitator membagi peserta ke dalam tiga *medium group*, satu kelompok "*Religious Knowledge (Ulumuddin)*", satu kelompok "*Islamic Thought (Al-Fikr Al-Islami)*" dan satu kelompok "*Islamic Studies (Dirasah Islamiyah)*". Fasilitator kemudian meminta setiap *medium*

group tersebut untuk menelaah modul, buku, hasil penelitian dan jurnal, kemudian membuat peta konsep berdasarkan ketiga tema tersebut;

- d. **Pukul 19.00-22.00:** Fasilitator membentuk *large group* dengan mempertemukan ketiga kelompok tadi, untuk kemudian menginventarisir secara bersama-sama terkait perbedaan yang jelas antara model penelitian yang masuk ke wilayah *Religious Knowledge ('Ulumuddin)*, *Islamic Thought (Al-Fikr Al-Islami)* dan *Islamic Studies (Dirasah Islamiyah)*. Ketiga perbedaan tersebut kemudian diperbandingkan (*compare and contrast*) untuk dianalisis bersama. Fasilitator kemudian melakukan *review* dan evaluasi bersama (menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi) terhadap sesi, dan mengarahkan kepada model penelitian integrasi-interkoneksi yang mempertautkan antara wilayah *Religious Knowledge ('Ulumuddin)*, *Islamic Thought (Al-Fikr Al-Islami)* dan *Islamic Studies (Dirasah Islamiyah)*.

8. Evaluasi

- a.
b.
c.

MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (*Faith, Value, Method, Rationality*)

1. Deskripsi

1	<i>Local</i>	<i>Civic Values</i>	<i>Global</i>
2	<i>Act Locally</i>	<i>Pro"f"etik: Iman, Value, Method, and Rationality</i>	<i>Think Globally</i>
3	<i>Individual Society</i>		<i>Civil Society</i>
4	<i>Low Tradition (Practical)</i> <i>Induktif</i>		<i>High Tradition (Theoretical)</i> <i>Deduktif</i>
5	<i>Little Tradition</i>		<i>Great Tradition</i>
6	<i>Particular Pattern</i>		<i>General Pattern</i>
7	<i>Local Citizenship</i>		<i>Global Citizenship</i>

Jika sedang menyandang predikat sebagai “peneliti”, maka harus bersikap ilmiah dan objektif sebagai seorang ilmuwan, bukan sebagai birokrat dan pejabat serta identitas-

identitas yang lain. Di sinilah pentingnya membangun mentalitas keilmuan bagi peneliti. Di sisi lain, penelitian Tesis dan Disertasi dengan pendekatan integrasi-interkoneksi harus mampu mempertautkan antara isu-isu lokal-induktif dan global-deduktif yang disebut dengan berbagai istilah. Misalnya, pertautan antara *local-global*, *act locally-think globally*, *individual society-civil society*, *low tradition-high tradition*, *practical-theoretical*, *little tradition-great tradition*, *particular pattern-general pattern* dan *local citizenship-global citizenship*. Manfaat pertautan tersebut adalah agar Tesis dan Disertasi dapat memberikan kemanfaatan yang kongkrit untuk kesejahteraan dan kedamaian masyarakat lokal dan global.

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 yang cocok untuk kondisi Indonesia maupun dengan merumuskan sendiri konsep yang konklusif. Adapun varian ketiga menolak gagasan dan konsep *civil society*.⁵⁷⁰

Menurut Fatah,⁵⁷¹ dengan mengutip Robert Hefner, ada lima prinsip atau kategori dalam *civil society* yang dapat diarahkan untuk membangun mentalitas peneliti, yaitu: membatasi diri pada kekuasaan negara, kesejahteraan material, toleransi terhadap pandangan yang berbeda, kebebasan menyatakan pendapat dan kebebasan memilih cara hidup. Prinsip-prinsip lain dalam *civil society* adalah: pemilihan kepemimpinan,

⁵⁷⁰ M. Abdul Fattah Santosa, "Respon Cendekiawan Muslim Indonesia Terhadap Gagasan *Civil Society* (1990-1999)", *Disertasi* (Yogyakarta: PPs Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 196-197.

⁵⁷¹ *Ibid.*, hlm. 204.

transparansi, akuntabilitas dan meritokrasi.⁵⁷²

Menurut Hefner,⁵⁷³ ada dua variabel penting dalam pola diadik dalam konteks *civil society*, yaitu *structural* dan *cultural*. Dalam konteks diskursus filsafat Islam klasik, dikenal adanya pola diadik antara *revelation* dan *reason*.⁵⁷⁴ *Reason* berdiri di atas fondasi universalitas dan inklusivitas, sedangkan *revelation* berdiri di atas fondasi partikularitas dan eksklusivitas. Dua kombinasi ini dapat disebut sebagai *the twin pillars*. Bedakan istilah tersebut dengan konsep *twin towers* di UIN Surabaya.

Konsep *twin pillars* tersebut dapat dieksplorasi lebih lanjut sebagai hubungan antara wilayah *publik* dan *privat*, antara *universal* dan *partikular*, antara *individual morality* dan *public morality* dan lain sebagainya. Dengan mengutip pendapat Mukti Ali,⁵⁷⁵ Amin telah mengggagas perlunya kategorisasi nilai-nilai dalam konsep *twin pillars* ini, yaitu: ***open-mindedness, democracy, tolerance, pluralism, and even relativism in religious understanding***.⁵⁷⁶ Hubungan diadik ini juga sama dengan hubungan biner antara *high tradition (theoretical)* dan *low tradition (practical)*. Untuk menjembatani kedua pilar tersebut (*twin pillars*), maka perlu ditawarkan pilar ketiga sebagai jembatan penghubungan keduanya, yang disebut sebagai pilar *civic values (hadarat al-falsafah-intersubjektif)*, yang terdiri dari

⁵⁷² 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.

⁵⁷³ Robert W. Hefner, "A Muslim Civil Society? Indonesian Reflection on the Conditions of its Possibility", in Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of A Modern Political Ideal* (New Brunswick: Transaction Publisher, 1998), hlm. 287.

⁵⁷⁴ Abdullah, "Muhammadiyah's Experience in Promoting Civil Society on the Eve of the 21 th Century", hlm. 46.

⁵⁷⁵ 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).

⁵⁷⁶ *Ibid.*

nilai-nilai berikut ini: *elections in choosing the leadership of the organization, transparency, accountability, and meritocracy*.⁵⁷⁷

Fattah kemudian menawarkan hubungan **triadik antara negara, civil society dan pasar**. Menurut Fattah, pilar “pasar” 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, manusia dipandang semata sebagai objek, dan tidak dipandang sebagai subjek. Hubungan yang ditawarkan oleh Fattah antara negara, *civil society* dan “pasar” adalah hubungan yang bersifat resiprokal, saling memerlukan.⁵⁷⁸ Dalam konteks ini, peneliti dan hasil penelitiannya tidak berada di ruang kosong, namun harus diletakkan di titik tengah antara ketiga kerangka tersebut: negara, *civil society* dan “pasar”. Dengan kata lain, penelitian itu harus bermanfaat untuk bangsa, masyarakat (masyarakat akademik dan makna masyarakat secara luas) dan dunia internasional.

Konsep triadik antara *civil society* (masyarakat sipil), *market* (pasar) dan *state* (negara) tersebut juga pernah disampaikan oleh Robert Hefner. Menurut Hefner, “Ketiga pilar ini (*civil society, market and state*) secara idel mesti tumbuh dalam sebuah kekuatan yang saling mengimbangi, saling mengontrol, saling memberikan keberdayaan, saling menopang, dan pada akhirnya memberikan sinergi untuk memajukan keadaban (*civility*)”.⁵⁷⁹ Dalam konteks penelitian, tiga kombinasi tersebut dapat dikaitkan dengan konsep *Triple Helix*. *Triple Helix* merupakan suatu pendekatan yang

⁵⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 47.

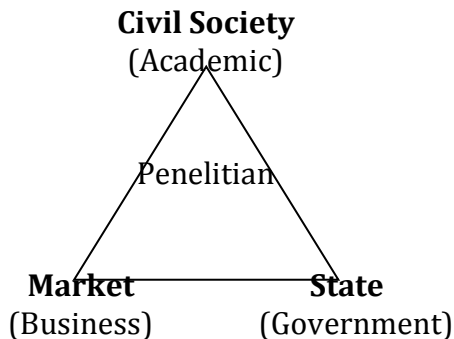
⁵⁷⁸ Santosa, *Respon*, hlm. 308-309.

⁵⁷⁹ 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 Ketut Suwondo, *Civil Society: Di Aras Lokal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. xxv.

MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (Faith, Value, Method, Rationality)

menguraikan tentang bagaimana sebuah inovasi muncul dari adanya hubungan yang seimbang, timbal balik, dan terus menerus dilakukan antar **akademisi (perguruan tinggi serta lembaga penelitian dan pengembangan), pemerintah (government) dan para pelaku/ sektor bisnis (enterprises)**. Sinerginitas ketiga komponen tersebut dikenal dengan istilah “*ABG*” (*Academic, Business, and Government*). Pendekatan *Triple Helix* diperkenalkan oleh Etzkowitz dan Leydesdorff (1995), menekankan bahwa interaksi ketiga komponen “*ABG*” merupakan kunci utama bagi peningkatan kondisi yang kondusif bagi lahirnya inovasi, ketrampilan, kreativitas dan ide dalam pengembangan kreativitas. Pilar *Civil Society* dapat disejajarkan dengan *Academic*, pilar *Market* dengan *Business* dan pilar *State* dengan *Government*. “*CMS*” = “*ABG*”.



Berikut ini beberapa formulasi sebagai agenda baru dalam rangka pengembangam masyarakat sipil (*civil society*) di masa depan, dengan beberapa acuan:⁵⁸⁰

Pertama, pada tataran filosofis, sebuah lembaga pendidikan Islam (PTKI) harus berupaya untuk membangun paradigma baru pemikirannya sebagai landasan teologis dan filosofis di masa depan. Paradigma pemikiran keislaman yang ada selama

⁵⁸⁰ M. Amin Abdullah, “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: Muhammadiyah University Press, 2003), hlm. 17.

ini lebih bercorak *bayani* (tekstual normatif), sudah saatnya diperkaya dengan dua paradigma lainnya yakni paradigma *'irfani* (sufistik spiritual) dan *burhani* (empirik kontekstual). Terjadinya fenomena kekeringan spiritual hingga berdampak pada munculnya berbagai bentuk kekerasan sosial, sedikit banyaknya bisa diantisipasi dengan pola pendekatan *'irfani*. Demikian pula untuk mengantisipasi pelbagai tantangan sosial yang ada, pola pendekatan *burhani* dengan segala formulasi programnya yang kongkrit, bisa dijadikan acuan.

Kedua, secara etik kultural, upaya humanisasi ajaran Islam 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 (PTKI) untuk melakukan objektivikasi Islam. Nalar penelitian keislaman (Tesis dan Disertasi) 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-muhafazah 'ala al-qadim*)”, atau mungkin agak lebih maju sedikit sekedar “mengambil yang baru” atau *the context of recovery*, maka, pola pikir keislaman masa depan sebaiknya mencoba untuk “menemukan sesuatu yang benar-benar baru (*al-ijad bi al-jadid al-aslah*) atau *the context of discovery*.

Keempat, secara aksiologis, pendidikan Islam (penelitian di Program Pascasarjana PTKI) sebagai salah satu elemen *civil society* juga dituntut untuk memperluas cakupan penelitiannya, tidak hanya bersifat lokalitas, tetapi juga mengaitkannya dengan isu-isu globalitas. Agama, khususnya Islam, sangat memiliki potensi globalitas maupun lokalitas. Secara normatif-teologis, Al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa Islam adalah *rahmatan li al-'alamin* (al-Anbiya': 107), merupakan pernyataan simbolik

dari dimensi globalitas Islam, sementara di ayat lain Al-Qur'an mengakui adanya pluralitas lokalitas kesukuan (etnisitas) maupun kebangsaan (nasionalisme) (al-Hujurat: 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).⁵⁸¹

Dengan perangkat Ilmu Antropologi, kita dapat mengaitkan antara wilayah *great tradition* dan *little tradition*.⁵⁸² Tradisi Penelitian Studi Islam (Tesis dan Disertasi) yang sudah mapan dan berjalan rutin di PTKI selama ini adalah lebih banyak terkonsentrasikan pada apa yang disebut-sebut oleh para ahli antropologi sebagai "Great" atau "High Tradition" (Globalitas).⁵⁸³ Yaitu, formulasi tradisi Islam "literer", "ideal", yang diandaikan bersifat universal.⁵⁸⁴

Hampir seluruh kajian dan penelitian *Islamic Studies* di Timur Tengah masih bersandar kepada "teks-teks" keagamaan yang disusun dan dikarang oleh para Fuqaha, Falasifah, Mutakallimun, Mufasssirun dan para tokoh Sufi pada suatu abad dan kondisi sosia tertentu, namun "formulasi" dan "konsepsi" tersebut diandaikan memiliki sifat yang universal. **Tradisi kajian dan penelitian keagamaan yang semata-mata bersandar kepada teks (*hadarat an-nash*) 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

⁵⁸¹ *Ibid.*, hlm. 22.

⁵⁸² M. Amin Abdullah, "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", *al-Jami'ah*, No. 41, Tahun 2003, hlm. 9.

⁵⁸³ Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (London: The University of Chicago Press, 1973).

⁵⁸⁴ M. Amin Abdullah, "Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan", *al-Jami'ah*, No. 58, Tahun 1995, hlm. 89.

Tradition” tersebut. Pola ”High Tradition” seperti ini pada akhirnya akan mengecilnya peran ”Little” atau ”Low Tradition” (Lokalitas). Kajian Islam jenis ”Low Tradition lebih menekankan aspek ”ortopraksi” dalam kehidupan masyarakat muslim yang **senyatanya**, bukan yang **seharusnya**.⁵⁸⁵

Untuk mempertajam keterpautan antara globalitas dan lokalitas tersebut, dapat juga dipertautkan dengan istilah **General Pattern** dan **Particular Pattern**. Agama selalu mencakup dua entitas yang tidak dapat dipisahkan, tetapi dapat dibedakan, 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 (regim 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 PTKI dan otodidak), pelatihan atau *training* (*halaqah*, 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, peneliti 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, meskipun idealnya memang tak perlu adanya perpecahan karena bersumber dari sumber ajaran normatif yang sama, yaitu teks-teks atau nash-nash Al-Qur’an dan Al-Sunnah. Realitas seperti ini berlaku untuk semua penganut agama-agama besar dunia, baik yang Abrahamik (Yahudi,

⁵⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 90.

Kristen, Islam) maupun agama-agama non Abrahamik (Hindu, Buddha, Konghucu, Sikh, Bahai dan lain-lain), serta tradisi-tradisi atau agama lokal yang lain selain yang disebut di atas.⁵⁸⁶

Penelitian Tesis dan Disertasi dengan pendekatan integrasi-interkoneksi, dapat mengambil manfaat dari cara kerja antropologi agama. Terkait hal ini, setidaknya ada 4 (empat) ciri fundamental cara kerja pendekatan antropologi terhadap agama;

Pertama, bercorak ***descriptive***, bukannya normatif. Pendekatan antropologi bermula dan diawali dari kerja lapangan (*field work*), berhubungan dengan orang, masyarakat, kelompok setempat yang diamati dan diobservasi dalam jangka waktu yang lama dan mendalam. Inilah yang biasa disebut dengan ***thick description*** (pengamatan dan observasi di lapangan yang dilakukan secara serius, terstruktur, mendalam dan berkesinambungan). *Thick description* dilakukan dengan cara antarlain ***Living in***, yaitu hidup bersama masyarakat yang diteliti, mengikuti ritme dan pola hidup sehari-hari mereka dalam waktu yang cukup lama. Bisa berhari-hari, berbulan-bulan, bahkan bisa bertahun-tahun, jika ingin memperoleh hasil yang akurat dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. John R. Bowen, misalnya, melakukan penelitian antropologi masyarakat muslim Gayo, di Sumatera, selama bertahun-tahun.⁵⁸⁷ Begitu juga yang dilakukan oleh para antropolog kenamaan yang lain, seperti Clifford Geertz. ***Field note research*** (penelitian melalui pengumpulan catatan lapangan) dan bukannya studi teks atau pilologi seperti yang biasa dilakukan oleh para orientalis adalah andalan utama antropolog. Talal Asad menggambarkan kerja antropologi sebagai berikut:

⁵⁸⁶ M. Amin Abdullah, "Benarkan Ada Bid'ah Dalam Kebudayaan?: Pertautan *Dirasah Islamiyah* dan Antropologi", *Keynote Speech, Disampaikan dalam Dialog Kebudayaan*, LPM Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 15 Januari 2011, hlm. 2.

⁵⁸⁷ John R. Bowen, *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion* (Boston: Allyn and Bacon, 2002), hlm. 2.

“Anthropologists who seek to describe rather than to moralize will consider each tradition in its own term—even as it has come to be reconstituted by modern forces—in order to compare and contrast it with others. More precisely, they will try to understand ways of reasoning characteristic of given traditions. Such anthropologists will also need to suppress their personal distaste for particular traditions if they are to understand them. Beyond that, they should learn to treat some of their own Enlightenment assumptions as belonging to specific kinds of reasoning—albeit kinds of reasoning that have largely shaped our modern world—and not as the ground from which all understanding of non-Enlightenment traditions must begin”.⁵⁸⁸

Kedua, yang terpokok dilihat oleh pendekatan antropologi adalah *local practices*, yaitu praktik kongkrit dan nyata di lapangan.⁵⁸⁹ Praktik hidup yang dilakukan sehari-hari, agenda mingguan, bulanan dan tahunan, lebih-lebih ketika manusia melewati hari-hari atau peristiwa-peristiwa penting dalam menjalani kehidupan. Ritus-ritus atau amalan-amalan apa saja yang dilakukan untuk melewati peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan tersebut (*rites de passages*)? Peristiwa kelahiran, perkawinan, kematian, penguburan. Apa yang dilakukan oleh manusia ketika menghadapi dan menjalani ritme kehidupan yang sangat penting tersebut?

Ketiga, antropologi selalu mencari keterhubungan dan keterkaitan antar berbagai domain kehidupan secara lebih utuh

⁵⁸⁸ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993), hlm. 200.

⁵⁸⁹ Ketika disebut *local practices* (praktik-praktik keagamaan lokal, sebagai hasil interpretasi para aktor di lapangan ketika berjumpa dengan tradisi dan adat setempat-lokal), maka disinilah masalah terbesar, untuk tidak menyebutnya dengan ketegangan, dalam studi Islam muncul. Dalam studi Islam, khususnya dari literatur hadis dikenal istilah “*bid’ah*”—baik yang *hasanah* maupun *sayyiah*. Dengan sedikit menyederhanakan, praktik lokal dianggap keluar dari ajaran Islam yang otentik, sedangkan menurut antropolog justru praktik lokal inilah yang harus diteliti dan dicermati dengan sungguh-sungguh untuk dapat memahami tindakan dan kosmologi keagamaan manusia secara lebih utuh.

(connections across social domains). Bagaimana hubungan antara wilayah ekonomi, sosial, agama, budaya dan politik. Kehidupan tidak dapat dipisah-pisah. Keutuhan dan kesalingterkaitan antar berbagai domain kehidupan manusia. Hampir-hampir tidak ada satu domain wilayah kehidupan yang dapat berdiri sendiri, terlepas dan tanpa terkait dan terhubung dengan lainnya.

Keempat, **comparative**. Studi dan pendekatan antropologi memerlukan perbandingan dari berbagai tradisi, sosial, budaya dan agama-agama. Talal Asad menegaskan lagi disini bahwa “What is distinctive about modern anthropology is *the comparisons of embedded concepts (representation) between societies differently located in time or space*. The important thing in this comparative analysis is not their origin (Western or non-Western), but *the forms of life* that articulate them, the power they release or disable.”⁵⁹⁰ Setidaknya, Clifford Geertz pernah memberi contoh bagaimana dia membandingkan kehidupan Islam di Indonesia dan Maroko. Bukan sekedar untuk mencari kesamaan dan perbedaan, tetapi yang terpokok adalah untuk memperkaya perspektif dan memperdalam bobot kajian. Dalam dunia global seperti saat sekarang ini, studi komparatif sangat membantu memberi perspektif baru baik dari *kalangan outsider* maupun *outsider*.⁵⁹¹

Meskipun menyebut *local practices* untuk era globalisasi sekarang adalah *debatable*, tetapi ada empat rangkaian tindakan keagamaan yang perlu dicermati oleh penelitian antropologi. Pertama, adalah bagaimana seseorang dan atau

⁵⁹⁰ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 2001), hlm. 17.

⁵⁹¹ 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), hlm. 196. Juga Kim Knott, “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005), hlm. 243-255.

kelompok melakukan praktik-praktik lokal dalam mata rantai tindakan keagamaan yang terkait dengan dimensi sosial, ekonomi, politik dan budaya. Sebagai contoh ada ritus baru yang disebut “*walimah al-safar*”, yang biasa dilakukan orang sebelum berangkat haji. Apa makna praktik dan tindakan lokal ini dalam keterkaitannya dengan agama, sosial, ekonomi, politik dan budaya? *Religious ideas* yang diperoleh dari teks atau ajaran pasti ada di balik tindakan ini. Bagaimana tindakan ini membentuk emosi dan menjalankan fungsi sosial dalam kehidupan yang luas? Bagaimana *walimah safar* yang tidak saja dilakukan di rumah tetapi juga di laksanakan di pendopo kabupaten? Oleh karenanya, keterkaitan dan keterhubungan antara *local practices, religious ideas*, emosi individu dan kelompok maupun kepentingan sosial-politik tidak dapat dihindari. Semuanya membentuk satu tindakan yang utuh.

Dengan demikian, pendekatan antropologi dalam dalam studi Islam sangatlah diperlukan. Islam dimaksud disini adalah Islam yang telah dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, Islam yang telah melembaga dalam kehidupan suku, etnis, kelompok atau bangsa tertentu, Islam yang telah terinstitusionalisasi dalam kehidupan organisasi sosial, budaya, politik dan agama. Islam yang terlembaga dalam kehidupan masyarakat yang menganut madzhab-madzhab, pengikut berbagai sekte, partai-partai atau kelompok-kelompok kepentingan tertentu. Hasil kajian antropologi terhadap realitas kehidupan kongkrit di lapangan akan dapat membantu tumbuhnya saling pemahaman antar berbagai paham dan penghayatan keberagaman yang sangat bermacam-macam dalam kehidupan riil masyarakat Islam baik pada tingkat lokal, regional, nasional maupun internasional.

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).⁵⁹² Keenam dimensi keberagamaan tersebut jika dikontekskan dengan agama Islam, maka kurang lebih akan menjadi sebagai berikut: 1) Ibadah/Fikih, 2) Aqidah, 3) Nabi atau Rasul, 4) Al-Qur’an dan Al-Hadis 5) Al-Tarikh atau al-Sirah dan 6) al-Akhlak. Keenam dimensi tersebut—kluster ketiga dalam *spider web*—lalu dikaitkan dengan Allah (yang bersifat *non-falsifiable alternate reality*) juga.

Sebutlah keenam dimensi tersebut—peneliti Tesis dan Disertasi serta 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***.⁵⁹³ Wilayah ***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

⁵⁹² 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.

⁵⁹³ Diolah kembali dari tulisan Richard C. Martin, “Islam and Religious Studies: An Introductory Essay”, dalam Richard C. Martin (ed.), *Ibid.*, hlm. 7-8.

kemanusiaan (*human dignity*), maka para tokoh agama-agama tersebut juga menggarisbawahi pentingnya *General Pattern* (atau, dalam bahasa Islam: *Kalimatun Sawa*)⁵⁹⁴ 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, objektivikasi, 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 antara institusi lembaga pendidikan yang bersangkutan, *civil society* dapat diganti dengan *academic society*, dan pasar diganti dengan globalisasi (internasionalisasi pendidikan).

Global Citizenship	State (Negara) GOVERNMENT	Civil Society (Masyarakat Sipil) ACADEMIC	Market (Pasar) BUSINESS
Local Citizenship	Institusi Pendidikan	Academic Society	Internasionalisasi Pendidikan
Etos	Pro-diskursif	Pro-aktif	Pro-(f)etik
	<ol style="list-style-type: none"> 1. Integratif-Interkonektif 2. Dedikatif-Inovatif 3. Inklusif 4. Continuous Improvement 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Integrasi 2. Humanisasi 3. Objektivikasi 4. Globalisasi 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Iman 2. Value 4. Method 5. Rationality

⁵⁹⁴ Upaya baru yang digalakkan oleh para ulama dan *muslim scholars* di seluruh dunia untuk menggarisbawahi kembali *General Pattern Kalimatun Sawa'* (*Common Word*) tersebut. Lebih lanjut Waleed El-Ansary and David K. Linnan (ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

Peneliti adalah bagian dari warga dunia atau *world citizenship*. Paul Kurtz menyebutnya dengan istilah *world community*.⁵⁹⁵ Umat Islam, begitu juga umat-umat yang lain di dunia, tidak punya pilihan lain. Mereka tidak dapat menyendiri, keluar dari pergaulan dunia kontemporer. Tidak dapat loncat keluar dari pergulatan 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 membayang-bayangi kehidupan mereka. *Ghetto minded*, tindakan menutup diri, tidak bisa atau tidak bersedia atau sulit berkomunikasi dengan orang dan golongan lain (*the other*) adalah merupakan cikal bakal tindakan penuh emosi, kemarahan, kebencian dan berujung kepada kekerasan.⁵⁹⁶

Peran PTKI dalam mengantarkan warga kampusnya, khususnya para peneliti dan hasil penelitiannya sebagai warga dunia (*world citizenship*) adalah sangat besar. Sedari dini, generasi muda dan mahasiswa serta para peneliti di program pascasarjana PTKI perlu dilatih berpikir dan berkomunikasi dengan menggunakan dua bahasa (*bi-lingual communication*) sekaligus, yaitu bahasa yang dipahami oleh kalangan dalam

⁵⁹⁵ 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 mengidentifikasi 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 Spiritual", dalam *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 198.

⁵⁹⁶ 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.

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 para peneliti yang sadar bahwa dia adalah anggota dan warga dunia adalah pekerjaan pendidikan Dasar, Menengah, Atas dan khususnya Perguruan Tinggi. Pengenalan *worldview* keislaman yang bercorak klasik, modern dan postmodern adalah merupakan *prerequisite* atau keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar bagi seorang peneliti. Sikap dan mentalitas keberagamaan yang ada sekarang juga harus berani diubah dan digeser. Dari pola keberagamaan yang bercorak *taqlidi* ke arah corak keberagamaan yang *ijtihadi*. Dan puncaknya adalah keberagamaan yang bercorak *naqdi* (kritis-transformatif), yaitu sikap dan mentalitas keberagamaan 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 *recovery* dan ditemukan kembali. **Untuk membangun mentalitas keilmuan para peneliti sebagai bagian dari warga dunia, maka nilai-nilai etika berikut ini dapat diintegrasikan, yaitu: *faith, value, method* dan *rationality*.**

Muslim yang hidup saat sekarang ini dimanapun mereka berada, khususnya para peneliti, adalah warga dunia (*world citizenship*), untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warna lokal (*local citizenship*).⁵⁹⁷ Dengan kata lain, perlunya bagi para peneliti mengoneksikan perjumpaan antara lokal dan *global citizenship* ini (*global civil society*).⁵⁹⁸ Komunitas lokal dan

⁵⁹⁷ 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, hlm. 6.

⁵⁹⁸ M. Amin Abdullah, "The Textual-Theological and Critical-

global harus saling *take and give*. Sudah barang tentu, dalam mengoneksikan perjumpaan antara *local citizenship (part)* dan *global citizenship (whole)* ini⁵⁹⁹, terutama dalam pergumulan epistemologisnya tidaklah mudah.

Berikut ini ada tiga contoh pemikir Muslim Kontemporer, yang oleh peneliti Tesis dan Disertasi dengan pendekatan integrasi-interkoneksi dapat dijadikan **contoh model penelitian yang integratif-interkoneksi itu**. Misalnya seperti Abdullah Saeed,⁶⁰⁰ Jasser Auda⁶⁰¹ dan Khaled Abou Fadl.⁶⁰² Di sisi lain, integrasi-interkoneksi itu meniscayakan model pendekatan yang komparatif (perbandingan). Misalnya, membandingkan antara Ghazali dan Kant;⁶⁰³ antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur;⁶⁰⁴ antara Ibrahim M. Abu Rabi' (w. 2011), Abdul-Karim Soroush, Abdullah Saeed dan Jasser Auda;⁶⁰⁵ dan antara Abdullah

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.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 151.

⁶⁰⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006); dan Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London: Routledge, 2006).

⁶⁰¹ Jasser Auda, *Maqashid asy-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008).

⁶⁰² Khaled Abou Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

⁶⁰³ M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali & Kant* (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992).

⁶⁰⁴ 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).

⁶⁰⁵ M. Amin Abdullah, "Metode Kontemporer Dalam Tafsir al-Qur'an: Kesalingterkaitan *Asbab an-Nuzul al-Qadim* dan *al-Jadid* 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.

Saeed dan Jasser Auda.⁶⁰⁶

Meminjam istilah Abdullah Saeed dalam konteks hukum Islam, peneliti Tesis dan Disertasi itu harus menjadi muslim yang Progressif-Ijtihadis. Karakteristik pemikiran Muslim progressif-ijtihadis, dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* 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 mengombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; 4) mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial harus direfleksikan dalam hukum Islam; 5) mereka tidak mengikutkan dirinya pada dogmatisme atau mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; 6) mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan jender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.

Dengan kata lain, model peneliti Tesis dan Disertasi yang progresif ijtihadis adalah, menggunakan nash al-Qur'an (*hadarat an-nash*) sebagai titik sentral berangkatnya, tetapi metode panafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities* kontemporer (*hadarat al-'ilm*) dan filsafat kritis (*hadarat al-falsafah*).

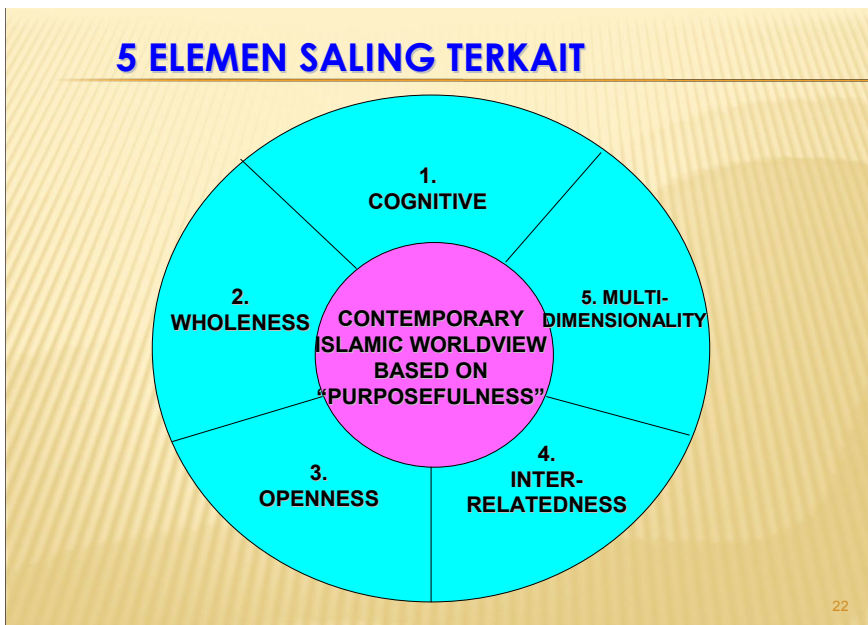
Melalui Jasser Auda, seorang peneliti Tesis dan Disertasi dapat menggunakan Pendekatan Sistem sebagai pilihan pendekatan penelitiannya. Masih melalui inspirasi Auda,

⁶⁰⁶ 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.

MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (Faith, Value, Method, Rationality)

peneliti bidang hukum Islam kontemporer, misalnya, dapat menggunakan dua jenis pendekatan (*approaches*), yaitu:⁶⁰⁷ Pertama, *approaches* yang berhubungan erat dengan dimensi waktu dan kesejarahan (*history: klasik, modern, postmodern*); Kedua, *approaches* yang berhubungan erat dengan konsep dan pemikiran kefilisafatan (*thought: systems philosophy*). Terkait dengan dimensi waktu dan kesejarahan, Auda telah menawarkan analisis integratif-interkonektif antara tiga lapis kunci pintu ijtihad hukum kontemporer, yaitu: teori hukum era tradisonal, era modern dan postmodern. Adapun yang terkait dengan pemikiran kefilisafatan, Auda menawarkan Pendekatan Sistem. Auda menggunakan Pendekatan Sistem untuk merumuskan kembali dan membangun kembali epistemologi hukum Islam di era global yang lebih berbobot pro(f)etik. Pilar-pilar Pendekatan Sistem yang ditawarkan Auda adalah sebagai berikut:



⁶⁰⁷ Abdullah, "Etika Hukum di Era Perubahan Sosial: Paradigma Profetik dalam Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem", hlm 12.

Jasser Auda, pada rekomendasi penelitiannya, kemudian menawarkan pergeseran paradigma teori *Maqashid* klasik menuju kontemporer (interdisipliner), sebagai berikut:⁶⁰⁸

No	Teori <i>Maqashid</i> Klasik Local	Teori <i>Maqashid</i> Kontemporer Global
1	Menjaga Keturunan (<i>Nasl</i>)	Teori yang berorientasi kepada perlindungan Keluarga; Kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga
2	Menjaga Akal (<i>Aql</i>)	Melipatgandakan pola pikir yang <i>research</i> ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan
3	Menjaga kehormatan (<i>Ird</i>)	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia
4	Menjaga agama (<i>Din</i>)	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan
5	Menjaga harta (<i>Mal</i>)	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya

Melalui pendekakan integrasi ilmu (filsafat sistem), Auda berhasil merumuskan paradigma baru, dari teori *Maqashid* yang lama ke teori *Maqashid* yang baru, yang terletak pada titik tekan keduanya. Titik tekan *Maqashid* lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan), sedangkan teori *Maqashid* baru lebih menekankan pada *development*

⁶⁰⁸ Auda, *Maqashid*, hlm. 21.

MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (Faith, Value, Method, Rationality)

(pengembangan) dan *right* (hak-hak). Dalam upaya pengembangan konsep *Maqashid* pada era baru ini, Auda menggunakan “*human development*” sebagai indikator *masalahat*-nya.

Adapun dari Abu Fadl, yang telah menawarkan konsep Hermeneutis Dialogis dan Negosiatif, peneliti Tesis dan Disertasi dapat mengambil prinsip-prinsip dasar mentalitas dan etika sebagai seorang peneliti dengan pendekatan integrasi-interkoneksi sebagai berikut: **1) kemampuan mengendalkan diri (*self restrain*); 2) sungguh-sungguh (*diligent*); 3) menyeluruh (*comprehensiveness*); 4) kemasukakalan (*reasonableness*) dan 5) dan jujur (*honesty*).**⁶⁰⁹

Mentalitas Peneliti Integrasi-Interkoneksi		
<i>Hadarat an-Nash</i>	<i>Hadarat al-Falsafah</i>	<i>Hadarat al-Ilm</i>
Agama	Filsafat	Sains
1) IMAN (FAITH)	2) NILAI (VALUE)	3) METODE (METHOD) DAN 4) RASIONALITAS (RATIONALITY)
	ETICS: HONESTY, DILIGENCE, COMPREHENSIVENES, REASONABLENESS, AND SELF-RESTRAINT	

Logika berpikir diadik bagi peneliti, yaitu antara lokalitas dan gobalitas, perlu disempurnakan dengan logika triadik antara lokalitas, regionalitas dan internasionalitas, atau antara lokal, nasional dan internasional. Hubungan dua arah yang bercorak diadik, yaitu kajian peneliti tentang 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 internasional (*world citizenship*), begitu

⁶⁰⁹ Abdullah, *Etika Hukum*, hlm. 40.

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.⁶¹⁰

Terkait dengan dunia global (*borderless society*), misalnya, *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*)⁶¹¹ menjadi sedemikian penting. Setiap pemimpin baik organisasi kemasyarakatan, tokoh berpengaruh (*influenced leader, youtuber*), **para peneliti**, semuanya harus menyadari dan memahami pengalaman kemanusiaan (*new humanity experience*) yang baru 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*

⁶¹⁰ M. Amin Abdullah, "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"*, Gedung Sucofindo Pasar Minggu, Jakarta, 12 Juli 2012, hlm. 1.

⁶¹¹ 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).

dan seterusnya.⁶¹²

Di era globalisasi, puncak keprihatinan manusia universal (termasuk para peneliti) akhirnya terpusat pada persoalan-persoalan etika.⁶¹³ Gerard Radnitzky 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**”⁶¹⁴ (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 memang sedang dilakukan para pakar. Sebagai struktur bangunan ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu empiris, filsafat maupun teologi mempunyai 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 (*kauniyah*) dan kemanusiaan universal (*nafsiyah*).

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

⁶¹² 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. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards as A Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), hlm. 2.

⁶¹³ 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.

⁶¹⁴ Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (Berlin: Mouton Publisher, 1983), hlm. 2.

dan terkooptasi oleh kekuatan hukum alam dan hukum ekonomi yang mempunyai logika kepentingannya sendiri. Disinilah pentingnya mengaitkan antara dimensi historis-empiris (*hadarat al-'ilm*, objektif) yang dimuati oleh arus yang berkekuatan **transendental-profetik-sufistik (*hadarat al-falsafah*, intersubjektif, hati nurani)**.⁶¹⁵

Ke depannya, peneliti Tesis dan Disertasi dengan pendekatan integrasi-interkoneksi harus berada dalam gugus paradigma keilmuan profetik, yaitu dengan cara menghindari *pitfall* dan jebakan-jebakan keangkuhan disiplin ilmu yang merasa “pasti” dalam wilayah sendiri-sendiri, tanpa mengenal masukan dari disiplin di luar dirinya, lebih-lebih masukan dari disiplin ilmu keagamaan.⁶¹⁶

<i>Hadarat an-Nash</i>	<i>Hadarat al-'Ilm</i>	<i>Hadarat al-Falsafah</i>
Mentalitas Tekstualistik	Mentalitas Sainifik	Mentalitas Etik
IMAN	METHOD & RATIONALITY	VALUES

Paradigma pro(f)etik kembali diminati oleh beberapa kalangan akademisi dan intelegensia serta peneliti untuk membantu masyarakat Muslim kontemporer keluar dari kesulitan-kesulitan yang dihadapinya sekarang ini, baik pada dataran lokal maupun global-internasional. Paradigma **pro(f)etik**—cara penulisan kata **pro(f)etik** dengan huruf (f)-nya dikurung, inspirasinya berasal dari buku penulis tahun 2011 yang berjudul “Sistem Ilmu Integralistik **Pro(f)etik**”⁶¹⁷—

⁶¹⁵ 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.

⁶¹⁶ M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Profetik: 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.

⁶¹⁷ Waryani Fajar Riyanto, *Sistem 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/Dirasat Islamiyyah* 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 dalam penelitian hukum Islam kontemporer, misalnya, tidak dapat melepaskan diri dari pergumulannya dengan sains modern, ilmu-ilmu sosial dan humaniora kontemporer. Misalnya, Pendekatan Sistem akan dapat membantu upaya untuk menyusun kembali paradigma baru hukum Islam yang peka 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 **paradigma pro(f)etik** yang dicita-citakan akan kehilangan signifikansi dan *elan vitalnya*.

Untuk menghilangkan gap keilmuan antara era *classical, medieval* dan *postmodern* tersebut, maka peneliti Tesis dan Disertasi harus memiliki *mentalitas keilmuan modern (modern scientific mentality)* yang kuat dengan aksentuasi pada penguasaan metode keilmuan yang bersifat **multidisiplin atau pluridisiplin atau transdisiplin. Selain penguasaan metode '*Ulumuddin* yang kuat oleh seorang peneliti studi Islam, ia juga harus menguasai bahasa Arab yang *excellence*, metode *social sciences* yang canggih, *critical philosophy* yang serius dan kuat, pemahaman teori yang kuat (seperti teori *double movement*, teori spasial dalam studi agama, hubungan *kainunah-***

Profetisasi Ilmu-ilmu Keagamaan, Ilmu-ilmu Sosial Kemanusiaan dan Ilmu-ilmu Kealaman (Yogyakarta: Mahameru Press, 2011).

sairurah-shairurah dalam filsafat sejarah, *al-hadd al-a'la* dan *al-hadd al-adna*), *approaches* atau pendekatan (seperti pendekatan normatif-historis, pendekatan Sistem) dan pengayaan perspektif (perspektif ideologis, teologis, nash, antropologis).⁶¹⁸

Oleh karena itu, dari sini dirasa perlu bagi peneliti dan sudah saatnya untuk **mementingkan *methodology*, kerangka konseptual, *fundamental theories*, *current living* atau *actual issues* serta *comparative perspective* dalam memilih tema penelitian Tesis dan Disertasi serta dalam rangka menghadapi serta mencari solusi setiap persoalan sosial-keagamaan dalam hidup sehari-hari.** Konsep-konsep keimanan, *credo*, kalam ataupun akidah yang abstrak dan melangit sehingga sulit menyentuh persoalan hidup keseharian manusia yang konkrit sudah saatnya untuk disentuh ke bumi, sehingga akan lebih bermakna secara mendalam bagi kehidupan umat manusia di alam dunia sekarang ini.⁶¹⁹

Dalam hubungan antara *tajdid* dan *tatbiq* (teks keagamaan), tampak bahwa yang menjadi inti persoalannya adalah wilayah “mentalitas” atau “cara berpikir” (seorang peneliti). Yang dimaksud dengan mentalitas atau cara berpikir adalah kadar kemampuan seseorang (*actor/researchers*), kelompok atau masyarakat (*spectator*) untuk menangkap nilai-nilai, *value*, *qimah*, esensi dan substansi keberagamaan Islam, untuk tidak hanya mengenal aspek historisitas-kelembagaannya saja.⁶²⁰

⁶¹⁸ M. Amin Abdullah, “Metode Kontemporer Dalam Tafsir al-Qur’an: Kesalingterkaitan *Asbab an-Nuzul al-Qadim* dan *al-Jadid* 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.

⁶¹⁹ M. Amin Abdullah, “Pengantar”, dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God (Tarian Tuhan)* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm. ix.

⁶²⁰ 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:

Untuk melakukan kerja akademik-ilmiah yang seperti itu (mentalitas keilmuan [peneliti]), Khaled Abou el-Fadl menawarkan seperangkat basis metodologis dengan cara mempertemukan empat basis dalam satu keutuhan entitas berpikir, yaitu: basis **nilai**, basis **metode**, basis **rasio** dan basis **iman**.⁶²¹ Bandingkan empat basis ini dengan konsep “Z-I-K-R: (Z)ero based, (I)mani, (K)onsisten dan (R)esult Oriented”⁶²² dan “PIKIR”: (P)rofetik, (I)nklusif, (K)ompak, (I)novatif dan k(R)eatif”. Seorang peneliti penelitian keagamaan perlu dibekali *knowledge* dan *skill*. Selain berdasarkan iman-agama, seseorang, kelompok dan apalagi peneliti misalnya, sangat perlu ditambah dengan bekal pengetahuan tentang nilai (*value*), metode (*method*), dan rasionalitas (*rationality*). Keempatnya itu dapat disebut sebagai asumsi dasar keilmuan seorang peneliti bidang keagamaan yang harus dibangun di era postmodern.⁶²³ 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 yang objektif** berdasarkan kaidah-kaidah ilmiah. Hubungan keempat asumsi dasar tersebut berbentuk sirkularistik-hermeneutik. Pilar *value* dan *method* menjadi interkon antara iman dan *rationality*.

Berdasarkan penjelasan di atas, disinilah letak paralelitas dan titik temu antara paradigma keilmuan pro(f)etik dan penelitian integrasi-interkoneksi keilmuan di PTKI. Ada empat titik sentral keilmuan profetik, yaitu iman, metode, nilai dan rasio.⁶²⁴ Pertama, paradigma profetik dan integrasi-interkoneksi sama-sama berbasis pada iman. Iman dalam agama-agama

Paramadina, 1995), hlm. 542.

⁶²¹ Fadl, *Speaking*, hlm. 130.

⁶²² Tim Penulis, *Panduan Akademik Fakultas Sains dan Teknologi*, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007, hlm. 3.

⁶²³ Penjelasan kuliah Filsafat Ilmu dengan M. Amin Abdullah di UII pada tanggal 28 April 2012.

⁶²⁴ Abdullah, *Epistemologi Ilmu Profetik*, hlm. 33.

merupakan jangkar kultural, batu pijak kehidupan individu-individu dalam kehidupan sehari-hari, selain sebagai manifestasi dari sisi transendensi dari agama. Keilmuan profetik, apalagi keilmuan integrasi-interkoneksi, 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. Metodologi keilmuan mengandaikan asumsi-asumsi dasar yang dapat diterima dan dikritik secara universal dan terbuka. Terbuka karena dapat dipertanggungjawabkan secara terbuka di hadapan 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.⁶²⁵

Selain itu, keilmuan pro(f)etik juga berdasar pada nilai-nilai. Nilai-nilai lokal dan universal didialogkan secara matang lewat kerangka dialog yang luas. Nilai-nilai yang hidup dalam budaya lokal didialogkan dengan nilai-nilai humanitas dan spiritualitas baru. Dialog yang intens inilah yang menjadikan keilmuan profetik dapat menerima budaya lokal, tanpa mengesampingkan nilai-nilai universal seperti yang termuat dalam deklarasi Perserikatan Bangsa-Bangsa Tentang Hak Asasi Manusia, misalnya. Untuk itu, basis rasionalitas juga menjadi pilar penting keempat dari dasar keilmuan profetik.⁶²⁶

Yang belum dicari rumusannya secara tajam oleh peneliti ilmu-ilmu keagamaan, sederhana dan simpel adalah **pentingnya membangun etos dedikasi dan etos pengabdian (*khidmah; services*) kepada kemanusiaan universal, tanpa dihalang-halangi oleh sekat-sekat ilmu, lapisan, agama, ras, suku dan bangsa.** Sisi ini berkaitan erat dengan sisi tasawuf dan epistemolog *'irfani* atau *hadarat al-falsafah* dalam tradisi Islam klasik dan tradisi kenabian yang otentik. Dari etos pengabdian inilah akan

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ *Ibid.*, hlm. 34.

dapat menumbuhkan jiwa *altruistik* dan *voluntaristik* yang berujung pada pelayanan sosial tanpa pamrih bagi para ilmuwan dan peneliti di dalam pengabdian kepada masyarakat luas sebagai hasil penelitiannya. **Pemahaman Tasawuf atau 'Irfani atau *hadarat al-falsafah* atau keberagamaan intersubjektif atau hati nurani yang diperbarui adalah bahan dasar campuran yang tak terpisahkan dari jiwa profetik yang berasaskan 4 pilar**, yaitu: dapat dipercaya (*siddiq*), tegas dan berprinsip, cerdas (*fatanah*), dalam arti mampu mengintegrasikan dan menginterkoneksi antara fakta dan nilai, antara ilmu-ilmu umum dan agama, tanggungjawab (*amanah*) 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 (*tablig*).⁶²⁷

Misalnya sebuah kuadran (segi empat), pilar iman menempati kuadran subjektif; pilar *value* menempati kuadran intersubjektif; pilar *rationality* menempati kuadran objektif; dan pilar *method* menempati kuadran interobjektif. 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, yaitu: *siddiq* (iman), *amanah* (*value*), *tablig* (*method*), dan *fatanah* (*rationality*). Konsep iman identik dengan sifat *siddiq*, seperti keimanan Abu Bakr as-Siddiq; konsep *value* identik dengan sifat *amanah* menyampaikan nilai-nilai kemanusiaan universal seperti sifat amanahnya 'Usman bin 'Affan; konsep *method* identik dengan sifat *tablig*, seperti metode yang digunakan Umar bin Khattab dalam menyampaikan pesan-pesan dakwahnya; dan konsep *rationality* identik dengan sifat *fatanah* atau kecerdasan rasio Imam 'Ali bin Abi Talib.

⁶²⁷ *Ibid.*

Dengan demikian, keilmuan profetik itu bukan hanya terhenti pada wilayah epistemologis saja, tetapi juga ke relung-relung wilayah etis-volunteristik. Keinginan dan semangat untuk memberi sekecil apapun, mentalitas melimpah keluar (*abundant mentality*) bagi seorang peneliti adalah bagian yang tak terpisahkan dari etika dan keilmuan profetik yang berlandaskan epistemologi yang bercorak integratif-interkonektif seperti disinggung di atas. Penelitian lebih lanjut dan berkesinambungan pasti diperlukan untuk merumuskan secara utuh apa yang dimaksud dengan ilmu profetik itu.

Penulis memilih istilah “etika” profetik, bukan “akhlak” profetik. Ada dua alasan mendasar tentang pemilihan kata “etika” daripada terma “akhlak”. Pertama, bahwasannya mentalitas “akhlak” itu lebih mendahulukan “duty” (kewajiban) dan ketaatan kepada orang tua atau pimpinan masyarakat, tetapi kurang menyentuh aspek “right” (hak-hak), 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”.⁶²⁸

Menurut John Dewey,⁶²⁹ 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

⁶²⁸ Abdullah, Epistemologi Ilmu Profetik, hlm. 27; Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 86-90.

⁶²⁹ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: The Beacon Press, 1980), hlm. 34.

“is” tersebut tidaklah semudah yang dikira orang.⁶³⁰

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, 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.⁶³¹

Dalam studi etika kontemporer,⁶³² 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. Etika jenis ini dapat diklasifikasikan 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

⁶³⁰ M. Amin Abdullah, “Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis Dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan”, dalam *al-Jami’ah*, No. 49, 1992, hlm. 24.

⁶³¹ M. Amin Abdullah, “al-Gazali “Di Muka Cermin” Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama”, *al-Jami’ah*, I, 5, 1994., hlm. 49.

⁶³² 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.

dalam dataran applied ethics.⁶³³

Normative ethics (pedoman penulisan Tesis dan Disertasi), *applied ethics* (hasil penelitian Tesis dan Disertasi tidak bertentangan dengan etika masyarakat dan negara) dan *metaethics* (nilai-nilai agama) harus menjadi pedoman peneliti. Diskusi tentang *ethics* yang selama ini hanya menyentuh wilayah *normative* dan *applied ethics*, agaknya cepat atau lambat harus dikembangkan dan berani memasuki wilayah *metaethics*. Dengan begitu, diskursus tentang *ethics* secara luas akan dapat berfungsi seperti “ventilasi” yang memungkinkan pergantian udara segar terhadap ruangan pandangan hidup keberagamaan tertentu sehingga terasa *fresh* dan tidaka 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* (*hadarat an-nash*) yang terkesan eksklusif dan otoriter akan tergeser oleh budaya kritis-inklusif (*hadarat al-falsafah*) yang merebak belakangan lantaran pengaruh globalisasi budaya dan ilmu lewat jaringan-jaringan informasi yang tersedia (*hadarat al-ilm*). Tanpa kecuali, pemikiran-pemikiran keislaman *in the old fashion* juga akan terkena tiupan angin segar tersebut.⁶³⁴

Dalam menghadapi era *pluralistic metaphysics* tersebut, Al-Qur’an secara arif-inklusif menyebutkan kata *lita’arafu*,⁶³⁵ yakni, untuk saling berkenalan, bertegur sapa dan saling berkomunikasi; bukan saling mengisolasi dan menutup diri, baik secara kelompok maupun secara individu. Integrasi antara agama dan ilmu juga dalam rangka mengaplikasikan ajaran *lita’arafu* tersebut. Kesadaran adanya *another self* adanya

⁶³³ Raziel Abelson dan Kai Nielsen, “History of Ethics”, dalam The Encyclopedia of Philosophy, dalam Paul Co., 1976, hlm. 81.

⁶³⁴ Abdullah, “Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara “Normativitas” dan “Historisitas””, hlm. 247-248.

⁶³⁵ Q.S.(49): 13.

another community dan *another science* sangat digarisbawahi oleh Al-Qur'an. Disiplin *metaethics*, agaknya, memang perlu diperkenalkan dan dibudayakan, sesuai dengan pesan-pesan Al-Qur'an yang otentik. Jadi, yang dimaksud dengan *metaethics* dalam perspektif Kitab Al-Qur'an adalah kata *lita'arafu* di atas, yang bisa berderivasi menjadi kata *'arif* dan *ta'arruf* ('a-r-f). *Metaethics* atau *ta'arruf* tersebut dapat juga dinamakan sebagai "universalisme kemanusiaan" atau "kemanusiaan universal".⁶³⁶

Dalam konteks Jabirian, *metaethics* "ta'arruf" identik dengan prinsip 'irfani. 'Irfani dalam epistemologi Jabiri identik dengan *tasawwuf* (*normative ethics* atau *applied ethics*). Adapun menurut Amin, 'irfani adalah *metaethics*. Prinsip 'irfani atau *hadarat al-falsafah* atau intersubjektif adalah prinsip memahami keberadaan orang, kelompok dan penganut agama lain (*verstehen, understanding others*) dengan cara menumbuhsuburkan sikap empati, simpati, *social skill* serta berpegang teguh pada prinsip-prinsip *universal reciprocity* (bila merasa sakit dicubit, maka janganlah mencubit orang lain). Bandingkan hal ini dengan konsep asas **resiprositas** gagasan Abdullah Ahmad an-Na'im dan **etika global** Hans Kung. Epistemologi 'irfani akan mengantarkan pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference, tolerant* dan *pluralist*.⁶³⁷

Dengan demikian hubungan antar "subjek" (peneliti) dan "objek" (yang diteliti)—dalam tradisi Filsafat Ilmu—bukannya bersifat subjektif (seperti yang biasa terjadi dalam tradisi *bayani*) dan bukan pula bersifat objektif (seperti yang biasa ditanamkan pada tradisi *burhani*), tetapi lebih pada intersubjektif

⁶³⁶ 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.

⁶³⁷ M. Amin Abdullah, "Epistemologi Ilmu Profetik: 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.

(*irfani* [metaethics]).⁶³⁸ Posisi intersubjektif (*'irfani-hadarat al-falsafah*) sendiri sebenarnya adalah model dialogis antar umat beragama, yang sesungguhnya merupakan model pemahaman, penghayatan dan pengamalan keberagamaan yang intersubjektif yang berdiri antara dua kutub pemahaman keagamaan ekstrim, yaitu *fideist subjectivism* (meminjam bahasa G.F. Hourani)⁶³⁹ dan *scientific objectivism*.⁶⁴⁰ Keberagamaan yang bercorak *dialogue-intersubjectivism* pada era *postdogmatic* adalah pola keberagamaan dan keberimanan era *multireligious* dan *multicultural*. 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.⁶⁴¹ Dengan mengintegrasikan epistemologi *bayani-burhani-'irfani*, maka seorang peneliti dituntut untuk **'alim-faqih-'arif**.

Disinilah perlunya rekonstruksi dan pemahaman ulang arti istilah *ittihad, fana'* dan juga *hulul* yang biasa diambil dari khasanah pemikiran tasawuf klasik (*'irfani*). Konsep *wihdah al-wujud* bukannya berarti *manunggaling kawulo gusti*, tetapi lebih berarti *unity in multiplicity* atau *unity in difference (metaethics)*.

⁶³⁸ 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 *'irfani* (satu akar kata dengan *'arif*) yang berbeda dari pola pikir keagamaan *bayani* yang semata-mata bersandar pada argument teks. Dan berbeda pula dari pola pikir keagamaan *burhani* 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.

⁶³⁹ George Fadlou Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: University Press, 1985), hlm. 148.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ *Ibid.*

Dari *wihdah al-wujud* menuju *takamul 'ulum* hingga *wihdah al-'ulum*. Satu prinsip yang relevan untuk era multikulturalisme saat sekarang ini. Baik *wihdah al-wujud*, *hulul* maupun *ittihad*, bukannya hanya menyatunya unsur ketuhanan dan kemanusiaan, tetapi lebih mengandung arti menyatunya agama dan ilmu serta *basic human need*, tanpa terlalu memandang perbedaan ras, kulit, etnis, dan agama. Itulah pemahaman baru tentang apa yang disebut-sebut sebagai *ittihad al-'arif wa al-ma'ruf*.⁶⁴²

Agama-agama dunia yang tidak memiliki pola pikir *'irfani* (dalam arti *metaethics*) atau intersubjektif atau hati nurani atau *hadarat al-falsafah* akan sangat kesulitan menghadapi realitas pluralitas keberagaman umat manusia baik internal maupun eksternal. Perdamaian dunia dan kehidupan bersama yang bersifat non-konflikual sulit dibangun. Hanya dengan pola pikir epistemologi *'irfani* (dalam arti *metaethics*) 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 *'irfani*, istilah *'arif* lebih diutamakan daripada istilah *'alim*, karena *'alim* lebih merujuk pada tradisi *bayani*, sedangkan *'arif* lebih merujuk pada tradisi *'irfani*.⁶⁴³

Peneliti Tesis dan Disertasi harus *'alim, faqih dan juga 'arif.*

Berdasarkan penjelasan di atas, ada beberapa perbedaan konsep etika **profetik (huruf "f" tidak dikurung)** yang pernah digagas oleh Kuntowijoyo (ilmuisasi Islam) dan etika **pro(f) etik (huruf "f dikurung)** yang digagas oleh M. Amin Abdullah (integrasi-interkoneksi ilmu). Ada tujuh perbedaan mendasar antara model "Profetik" gagasan Kuntowijoyo dan "Pro(f)etik"

⁶⁴² *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).

⁶⁴³ Abdullah, *Epistemologi Ilmu Profetik*, hlm. 16.

dari M. Amin Abdullah.⁶⁴⁴

Pertama, cara penulisan. Kunto menulis istilah “profetik” dengan tanpa huruf “f” dikurung. Implikasinya adalah, profetik ini berasal dari kata *prophet* yang artinya “nabi”. Sehingga seakan-akan, “profetik” yang diharapkan Kunto adalah profetik 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 adalah *Insan Kamil*). 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 menggunakan istilah proaktif—. Implikasi dari cara penulisan “pro(f)etik” adalah, bahwa yang ditiru dari Nabi Muhammad SAW tidak keseluruhannya, yang tentunya *impossible*, tetapi yang ditiru hanyalah empat nilai etikanya saja yang menjadi *core values*, yaitu: *siddiq*, *amanah*, *tablig* dan *fatonah*. Sehingga jika profetik bersifat *impossible*, maka pro(f)etik bersifat *new possibilities*, selain juga lebih *modest*.

Kedua, Kunto menggunakan istilah “integralistik”, sedangkan Amin menggunakan istilah “integratif”. Menurut Kunto, ilmu integralistik adalah ilmu yang menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik) tidak akan mengucilkan Tuhan (sekulerisme) atau mengucilkan manusia (*other worldly asceticisme*). Diharapkan bahwa integralisme akan sekaligus menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrem dan agama-agama radikal dalam banyak sektor.⁶⁴⁵ Sedangkan tentang istilah “interkoneksi”, Amin menyatakan bahwa: “Berbeda

⁶⁴⁴ Waryani Fajar Riyanto, “Integrasi-interkoneksi Pro(f)etik: Mempertautkan Pemikiran M. Amin Abdullah dan Kuntowijoyo”, dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (eds.), *Islam, Agama-agama dan Nilai Kemanusiaan* (Yogyakarta: CISForm, 2013), hlm. 69-93.

⁶⁴⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 55.

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 lainnya, baik dengan cara meleburkan sisi normativitas-sakralitas keberagamaan secara menyeluruh masuk ke wilayah “historisitas-profanitas”, atau sebaliknya membenamkan dan meniadakan seluruhnya sisi historisitas keberagamaan Islam ke wilayah normativitas-sakralitas tanpa *reserve*, maka Amin menawarkan paradigma “interkoneksitas” yang lebih *modest* (mampu mengukur kemampuan diri sendiri), *humality* (rendah hati) dan *humanity* (manusiawi).⁶⁴⁶

Ketiga, inspirator filosofis. Menurut Kuntowijoyo⁶⁴⁷ sendiri, asal-usul Ilmu Sosial (Profetik) berasal dari ide tulisan-tulisan Sir Muhammad Iqbal⁶⁴⁸ dan Roger Garaudy.⁶⁴⁹ Dari Iqbal,

⁶⁴⁶ Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. vii-ix.

⁶⁴⁷ M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2005), hlm. 30.

⁶⁴⁸ 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 *Isra' Mi'raj*) 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* (tp.: tnp., 1975).

⁶⁴⁹ 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

Kuntowijoyo mengambil ajaran *etika profetik*, sedangkan dari Garaudy, ia mengambil tentang *filsafat profetik*.⁶⁵⁰ Adapun dua pemikir Muslim yang menjadi inspirator Amin ketika menggagas nilai pro(f)etik adalah Khaled Abou Fadl⁶⁵¹ (*honesty, diligence, comprehensiveness, rasonableness, self-restrain*) dan Jasser Auda (*cognitive, wholeness, openness, interrelatedness, multi-dimensionality*).⁶⁵²

Keempat, jika Kunto menggunakan epistemologi “structure”, maka Amin menggunakan epistemologi “system”. Dengan mengutip Jean Piaget,⁶⁵³ Kunto menyebutkan ciri-ciri dari struktur, yaitu: *wholeness* (keseluruhan); *transformation* (perubahan bentuk) dan *self-regulation* (mengatur diri sendiri).⁶⁵⁴ Tiga ciri lain dari sebuah struktur adalah: *inter-connectedness* (keterkaitan); *innate structuring capacity* (struktur pembentuk) dan *binary opposition*.⁶⁵⁵ Dengan mengutip Jasser Auda, Amin menggunakan enam pilar dalam epistemologi “system”, yaitu: *purposefulness, cognitive, wholeness, openness, interrelatedness, dan multi-dimensionality*.⁶⁵⁶

manusia memakai filsafat kenabian dari Islam. Kunto kemudian menggagas konsep “Teoantroposentrik”. Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1982).

⁶⁵⁰ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. hlm. 97.

⁶⁵¹ Khaled Abou Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2003). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh R. Cecep Lukman Yasin, lihat, Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004).

⁶⁵² Jasser Auda, *Maqashid asy-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1429 AH/2008 CE).

⁶⁵³ Jean Piaget, *Structuralism* (New York: Harper & Row Publisher, 1970), hlm. 2.

⁶⁵⁴ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 29.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 32-34.

⁶⁵⁶ Jasser Auda, *Maqashid asy-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1429 AH/2008 CE).

MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (Faith, Value, Method, Rationality)

No	Kuntowijoyo Integralisasi- Integralistik	M. Amin Abdullah Integrasi-Interkoneksi
	“Structure“-Mekanistik	“System“-Sirkularistik
1	Innate Structuring Capacity	Purposefulness
2	Transformation	Cognitive
3	Wholeness	Wholeness
4	Self-regulation	Openness
5	Inter-Connectedness	Inter-relatedness
6	Binary Opposition	Multidimensionality

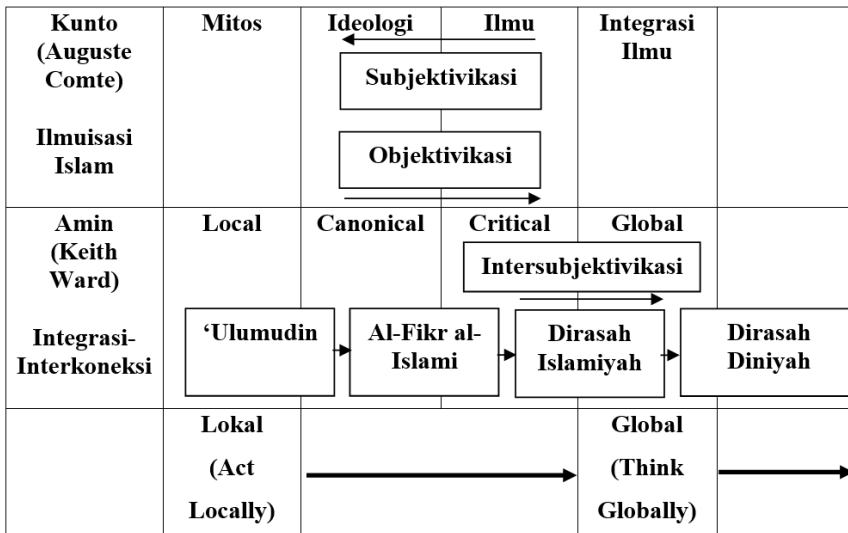
Berdasarkan tabel di atas ada persamaan (*similarities*) dan perbedaan (*differences*) antara epistemologi “structure” dan “system”. Persamaannya adalah, baik struktur maupun sistem sama-sama menggunakan konsep *wholeness* atau keseluruhan, dan *inter-relatedness* atau *inter-connectednes* atau saling keterkaitan. Sedangkan perbedaannya antara lain adalah: struktur menggunakan logika *oposisi biner*, sedangkan *sistem* menggunakan logika *multidimensionalitas*; struktur bersifat tertutup (*self-regulation*), sedangkan sistem bersifat terbuka (*openness*), dan sebagainya.

Kelima dan Keenam adalah Sumber dan Pilar. Kunto menggunakan sumber dasar etika profetiknya dari Surat Ali ‘Imran ayat 110 yang artinya, “*Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik*”. Ada empat hal yang tersirat dalam ayat ini, yaitu:⁶⁵⁷ (1) konsep tentang umat terbaik, (2) aktivisme sejarah, (3) pentingnya kesadaran, dan (4) etika profetik. Terkait dengan etika profetik, dengan teknik objektivikasi, Kunto menterjemahkan kalimat *ta’muruna bi al-ma’ruf* sebagai pilar

⁶⁵⁷ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 93.

humanisasi, *tanhauna 'an al-munkar* sebagai pilar liberasi, dan *tu'minuna billah* sebagai pilar transendensi. Sedangkan Amin mencoba merevitalisasi makna empat sifat Nabi menjadi berikut, yaitu sifat *siddiq* sebagai basis iman, sifat *amanah* sebagai basis *value*, sifat *tablig* sebagai basis *method* dan sifat *fatonah* sebagai basis *rationality*.

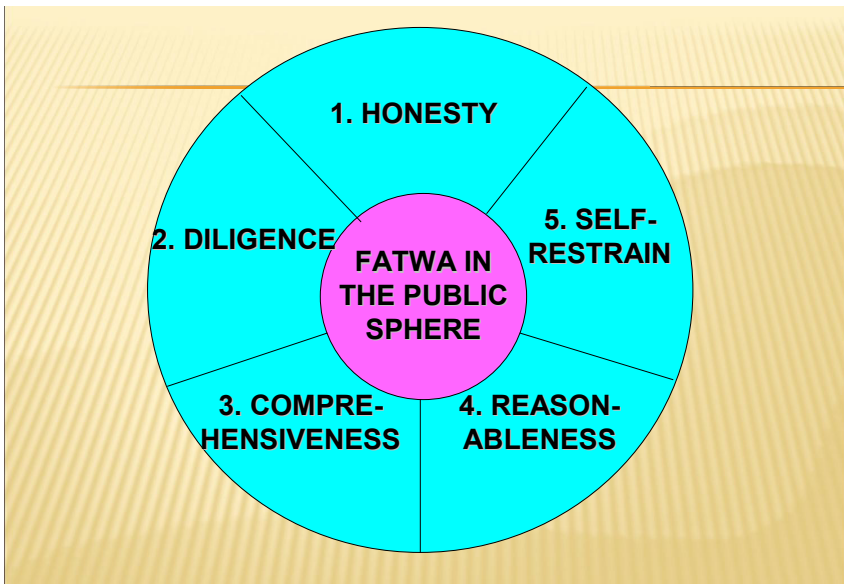
Ketujuh, Implikasi. Konsep Ilmu Sosial Profetik (Transendensi, Humanisasi dan Liberasi) yang digagas Kunto di atas banyak mengilhami lahirnya kajian ilmu-ilmu sosial yang bersifat profetik, seperti Sosiologi Profetik, Pendidikan Profetik, Hukum Profetik dan sebagainya. Sedangkan konsep “Pro(f)etik” yang digagas M. Amin Abdullah adalah sebagai titik sentral yang menyatukan tiga model keilmuan, yaitu: Keilmuan Agama (Kalam, Fikih, Tasawuf, dan sebagainya), Ilmu-ilmu Sosial (Antropologi, Sosiologi, Sejarah dan sebagainya), dan Humanities (Kesetaraan Jender, HAM, Pluralisme Agama, dan sebagainya). Jadi, jangkauan pro(f)etik lebih luas dibandingkan dengan Ilmu Sosial (Profetik). Sebab, etika pro(f)etik sebarannya hingga menggagas sebuah Etika Kemanusiaan Universal dalam era *global citizenship*.



MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (Faith, Value, Method, Rationality)

Untuk mempertahankan dan mendahulukan etika kemanusiaan universal, agama saja—iman—tidak cukup. Oleh karena itu perlunya dipertimbangkan dan dibawasertanya etika (*ethical dimension*) dalam pemikiran dan aktivitas sosial keagamaan, khususnya ketika ajaran agama Islam dibawa keluar ke ruang publik (sosial, ekonomi, politik dan budaya). Abou Fadl mengusulkan adanya lima (5) prasyarat etis dalam beragama (juga bagi peneliti ilmu-ilmu keagamaan), yaitu: kejujuran (*honesty*), sungguh-sungguh dan teliti dalam berpikir dan bertindak (*diligence*), berpikir keagamaan secara utuh (*comprehensiveness*), memenuhi standar rasio (*reasonableness*) dan kemampuan untuk dapat mengendalikan diri (*self-restrain*).⁶⁵⁸



Dalam konteks mempertajam pendekatan *'irfani*, Amin menawarkan sepuluh (10) *check list*, yaitu: (1) perkuat literasi multikultur, (2) kenali *multiple identities* dalam diri sendiri dan orang lain, (3) jauhi sikap *prejudice*, (4) berpikir tingkat tinggi (*Higher Order of Thinking Skill/HOTs*), (5) keseimbangan antara

⁶⁵⁸ Abdullah, *Metode Kontemporer dalam Tafsir al-Qur'an*, hlm. 9.

scientific skill dan *humanistic thought*, (6) dengarkan suara hati nurani dan hindari *moral monism*, (7) jangan terjebak ada adagium “*we have religion, but no spirituality*”; (8) *hubbullah (love god)* dan *hubbul jar (love of neighbour)*, (9) etika di atas teologi dan metafisika, dan (10) perbanyak ruang-ruang perjumpaan.⁶⁵⁹

2. Tujuan

- a. Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara isu-isu humanities di ranah lokal dan global;
- b. Peserta dapat memahami perbedaan yang jelas antara prinsip *faith, value, method* dan *rationality* sebagai basis etika pro(f) etik bagi peneliti;
- c. Peserta dapat mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh kongkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang telah memadukan antara dimensi *local-global, act locally-think globally, individual society-civil society, low tradition-high tradition, practical-theoretical, little tradition-great tradition, particular pattern-general pattern* dan *local citizenship-global citizenship*.

3. Topik

- a. Isu-isu Humanities Lokal dan Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi
- b. Membangun Mentalitas Keilmuan Peneliti
- c. Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (*faith [siddiq]*, *value [amanah]*, *method [tablig]* dan *rationality [fatonah]*)

⁶⁵⁹ M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2021), hlm. 283-310.

MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (Faith, Value, Method, Rationality)

4. Metode

- a. Seminar Kuliah dan Diskusi serta Tanya Jawab
- b. *Concept Map*
- c. Contoh Penelitian
- d. *Medium Group Discussion*
- e. *Large Group Discussion*

5. Waktu (9 Jam: 540 Menit)

- a. **08.00-11.00 (3 Jam):** Pelatihan Isu-isu Humanities Lokal dan Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi; Membangun Mentalitas Keilmuan Peneliti; dan Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (*faith [siddiq]*, *value [amanah]*, *method [tablig]* dan *rationality [fatonah]*)
11.00-13.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- b. **13.00-16.00 (3 Jam):** *Medium Group Discussion*
16.00-19.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- c. **19.00-22.00 (3 Jam):** *Large Group Discussion*
22.00-08.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

6. Peralatan

- a. Modul dan Bahan Pelatihan
- b. Draft Proposal Penelitian
- c. Power Point (PPT)
- d. LCD
- e. Laptop
- f. Survey Indeks Jurnal Scopus
- g. Buku/Hasil Penelitian/Jurnal/Tesis dan Disertasi

7. Langkah-langkah Pembelajaran

- a. **Pukul 08.00-11.00:** Fasilitator memperkenalkan diri dan menjelaskan kepada peserta pelatihan mengenai tujuan pembelajaran **modul enam (hari keenam)**, yaitu memahami perbedaan yang jelas antara isu-isu humanities di ranah lokal dan global; memahami perbedaan yang jelas antara prinsip *faith*, *value*, *method* dan *rationality* sebagai basis etika pro(f)etik bagi peneliti; mengidentifikasi dan memberikan contoh-contoh kongkrit hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) yang telah memadukan antara dimensi *local-global*, *act locally-think globally*, *individual society-civil society*, *low tradition-high tradition*, *practical-theoretical*, *little tradition-great tradition*, *particular pattern-general pattern* dan *local citizenship-global citizenship*. Fasilitator kemudian menyampaikan materi modul enam melalui sistem seminar kelas (ceramah) dan wajib menggunakan PPT serta membuat *concept map*, dilanjutkan dengan diskusi-tanya jawab;
- c. **Pukul 13.00-16.00:** Fasilitator membagi peserta ke dalam tiga *medium group*, satu kelompok “Isu-isu Humanities Lokal dan Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi”, satu kelompok “Membangun Mentalitas Keilmuan Peneliti “ dan satu kelompok “Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (*faith [siddiq]*, *value [amanah]*, *method [tablig]* dan *rationality [fatonah]*)”. Pilar “**iman (*faith*)**” terkait dengan dimensi keyakinan bagi peneliti, yaitu mampu memetakan isu tertentu berdasarkan tiga era (sejarah): ***classical, modern, postmodern***; pilar “**nilai (*value*)**” terkait dengan kemampuan peneliti memahami **isu-isu humanities kontemporer**; pilar “**metode (*method*)**” terkait dengan kemampuan peneliti di bidang **filosofat ilmu dan filosofat ilmu-ilmu keislaman**; dan pilar “**rasionalitas (*rationality*)**” terkait dengan kemampuan peneliti untuk melakukan riset atau penelitian yang objektif

MODUL ENAM

Isu-isu Humanities Lokal-Global dalam Penelitian Integrasi-Interkoneksi dan Membangun Mentalitas Keilmuan serta Etika Pro(f)etik bagi Peneliti (Faith, Value, Method, Rationality)

berdasarkan kaidah-kaidah ilmiah. Hubungan keempat asumsi dasar tersebut berbentuk sirkularistik-hermeneutik. Fasilitator kemudian meminta setiap *medium group* tersebut untuk menelaah modul, buku, hasil penelitian dan jurnal, kemudian membuat peta konsep berdasarkan ketiga tema di atas;

- d. **Pukul 19.00-22.00:** Fasilitator membentuk *large group* dengan mempertemukan ketiga kelompok tadi, untuk kemudian menginventarisir secara bersama-sama terkait perbedaan yang jelas antara isu-isu humanities di ranah lokal dan global kekluster kelima dalam *spider web* (*international law issues, religious pluralism issues, science technology issues, economic issues, human right issues, politics issues, civil society issues, culture issues, gender issues and health issues [covid-19]*) sebagai acuan menentukan tema dan judul penelitian. Model-model keilmuan tersebut kemudian dikaitkan satu dengan yang lain untuk dianalisis bersama. Fasilitator kemudian melakukan *review* dan evaluasi bersama (menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi) terhadap sesi, dan mengarahkan kepada tema dan judul penelitian yang terintegrasi antara isu-isu lokal dan global, serta sekaligus menutup sesi.

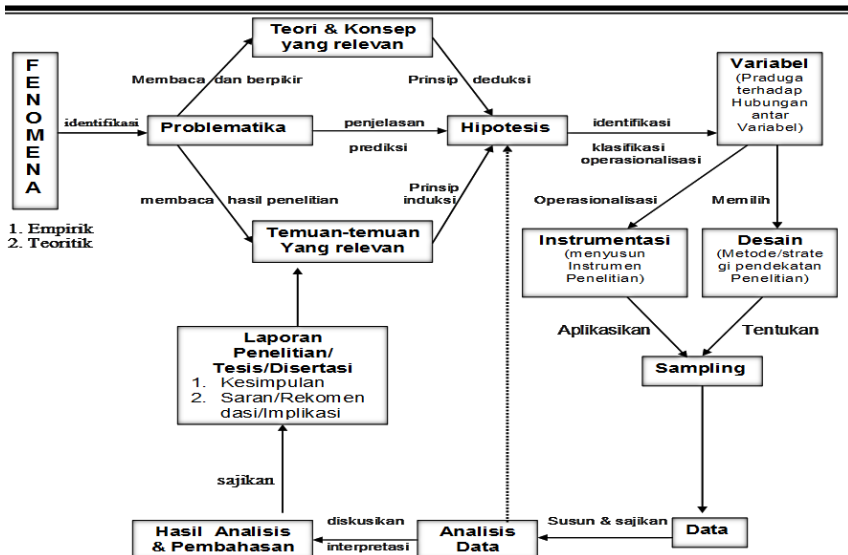
8. Evaluasi

- a.
- b.
- c.

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi Dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

1. Deskripsi



Metode yang dikembangkan dan digunakan di dalam suatu penelitian harus sesuai dengan objek yang diteliti. Namun demikian dalam suatu kajian ilmiah perkembangan ilmu pengetahuan semakin pesat, terutama dalam kaitannya dengan penggunaan metode ilmiah dalam suatu penelitian. Sejak dikembangkannya metode ilmiah dengan melalui suatu prinsip verifikasi yang dikembangkan oleh positivisme logis yang berpusat di Wina Austria, ilmu pengetahuan semakin menemukan bentuknya, terutama dalam kaitannya dengan penelitian ilmiah. Suatu ilmu dengan pengetahuan disebut dengan ilmiah manakala mengembangkan suatu model penelitian dengan menggunakan suatu prinsip verifikasi, dan menyangkut objek yang bersifat empirik dan logis. Oleh karena itu peranan matematika dan logika menjadi semakin vital dalam ilmu pengetahuan. Konsekuensinya dalam suatu penelitian ilmiah suatu metode ilmiah harus terukur secara empiris dan normatif sehingga harus didapatkan. **Sejak itulah maka berkembang metode penelitian yang bersifat kuantitatif.**⁶⁶⁰

Namun demikian dalam perkembangan berikutnya terdapat banyak filsuf ilmu pengetahuan yang tidak sepakat dengan prinsip tersebut. Para filsuf tersebut berpendapat bahwa tidak semua bidang ilmu pengetahuan harus menggunakan metode kuantitatif, sebab setiap ilmu pengetahuan memiliki paradigma masing-masing. **Ilmu yang menyangkut objek benda-benda fisik serta kealaman, kiranya layak menggunakan metode kuantitatif, sebab objek yang ditelitinya bersifat khusus dan spasial.** Berbeda dengan pendekatan kuantitatif, **objek penelitian yang menyangkut manusia dengan segala hasil budayanya, lebih tepat menggunakan metode kualitatif.**⁶⁶¹

⁶⁶⁰ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner: Metode Penelitian Ilmu Agama Interkoneksi-Interdisipliner Dengan Ilmu Lain* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 4.

⁶⁶¹ *Ibid.*

Istilah “penelitian kualitatif” menurut Kirk dan Muller⁶⁶² pada awalnya bersumber pada pengamatan kualitatif. Karakteristik penelitian kualitatif terletak pada objek yang menjadi fokus penelitian. Jika **penelitian kuantitatif mengukur objek dengan suatu perhitungan, dengan angka, prosentase, statistik atau bahkan dewasa ini dengan komputer sehingga penekanannya pada metode kuantitatif.** Akan tetapi, pada **penelitian kualitatif tidak menekankan pada kuantum atau jumlah, jadi lebih menekankan pada segi kualitas secara alamiah karena menyangkut pengertian, konsep, nilai serta ciri-ciri yang melekat pada objek penelitian lainnya.**

Dapat pula dikatakan bahwa penelitian kualitatif dapat diartikan suatu penelitian yang tidak melakukan perhitungan-perhitungan dalam melakukan justifikasi epistemologis. Terdapat beberapa istilah bagi penelitian kualitatif, misalnya menurut *The Chicago School* dalam hubungannya dengan penelitian manusia dan budayanya disebut **penelitian fenomenologis, studi kasus, interpretatif, ekologis dan deskriptif.**⁶⁶³ Oleh karena itu dalam hubungannya dengan penelitian kualitatif digunakan metode kualitatif. Menurut Bogdan dan Taylor,⁶⁶⁴ mengartikan bahwa metode penelitian kualitatif adalah sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata (bisa lisan untuk penelitian agama, sosial, budaya, filsafat), catatan-catatan yang berhubungan dengan makna, nilai serta pengertian. Model metode ini dalam pengamatan terhadap data penelitian tidak dibatasi dan diisolasi dengan variabel, populasi, *sample* serta hipotesis. Demikian pula model metode kualitatif tidak menggunakan model kuantum serta pengukuran

⁶⁶² Jerome Kirk dan Mare L. Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research* (Beverly Hills: Sage Publication, 1986).

⁶⁶³ Bogdan Robert C dan Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (Boston: Allyn and Bacon, 1982).

⁶⁶⁴ Bogdan Robert C and Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods* (New York: John Wiley and Sons, 1975).

secara kuantitatif. Oleh karena itu metode kualitatif senantiasa memiliki sifat holistik, yaitu penafsiran terhadap data dalam hubungannya dengan berbagai aspek yang mungkin ada.

Setiap ilmu pada hakikatnya memiliki paradigma sendiri-sendiri, yaitu suatu perangkat kepercayaan, nilai-nilai, suatu pandangan tentang dunia sekitar yang berkaitan dengan ilmu tersebut. Oleh karena itu maka setiap ilmu pengetahuan memiliki spesifikasi serta ciri-ciri khas sendiri. **Penelitian kualitatif akhir-akhir ini kian menjadi populer dan meluas ke berbagai disiplin ilmu, antara lain ilmu pendidikan, sosiologi, kedokteran, hukum, komunikasi, linguistik, filsafat, agama dan bidang ilmu lainnya terutama bidang humaniora.**

Dalam dunia pendidikan misalnya, dengan metode ini dapat mengetahui bagaimana pandangan murid dan orang tua mengenai berbagai aspek sekolah. Ahli sosiologi dapat meneliti pandangan berbagai suku dan kasus dalam berbagai lapisan masyarakat, seorang dokter dapat mengetahui pandangan pasien tentang penyakitnya, seorang perawat dapat mengenal pandangan orang sakit tentang perawatan, seorang ahli hukum dapat mengetahui pandangan penjahat tentang peraturan hukum dan sebagainya. Dalam bidang filsafat misalnya dapat diteliti nilai-nilai etik yang terkandung dalam lingkungan hidup, dan lain sebagainya, dan **dalam bidang agama dapat diteliti misalnya tentang epistemologi pada Tarekat Naqsyabandiyah**, sistem pendidikan pesantren dan lainnya. Jumlah topik yang diteliti tidak terbatas sehingga sangat menarik dan dapat mengubah serta memperluas pandangan seseorang tentang dunia dan masyarakat. Penelitian sebenarnya merupakan alat pendidikan bagi dirinya sendiri, menghilangkan prasangka dan bahkan menghilangkan kepicikan profesionalisme dalam bidang ilmunya.

Terdapat suatu pandangan yang naif bahwa yang dianggap memenuhi syarat ilmiah adalah **penelitian kuantitatif**. **Dalam masalah ini hendaklah dipahami bahwa semula**

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point:
Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

metode ini dikembangkan oleh para ahli ilmu-ilmu alam, terutama dikembangkan oleh aliran positivisme. Metode ini menggunakan alat-alat atau instrumen untuk mengukur gejala-gejala tertentu dan kuantitatif itu diolah secara statistik. Angka-angka serta perhitungan matematika adalah merupakan ilmu apriori yang memiliki tingkat kebenaran yang “tautologic”, oleh karena itu dalam aplikasinya untuk mengukur, nilai, sikap, perilaku dan sebagainya yang berkaitan dengan manusia, data harus dapat dijamin validitas dan reliabilitasnya. Maka masalah yang sangat mendasar dalam penelitian kuantitatif adalah bagaimana tingkat kebenaran realitas data dapat sesuai dengan tingkat kebenaran matematis.

No	Metode Kuanitatif	Metode Kualitatif
1. A.	Desaian	A. Desain
	a. Spesifik, jelas rinci	a. Umum
	b. Ditentukan secara mantap sejak awal	b. Fleksibel
	c. Menjadi pegangan langkah demi langkah	c. Berkembang dan muncul dalam proses penelitian
2. B.	Tujuan	B. Tujuan
	a. Menunjukkan hubungan antar variabel	a. Menemukan pola hubungan yang bersifat interaktif
	b. Menguji teori	b. Menemukan teori
	c. Mencari generalisasi yang mempunyai nilai produktif	c. Menggambarkan realitas yang kompleks
		d. Memperoleh pemahaman makna
3. C.	Teknik Pengumpulan Data	C. Teknik Pengumpulan Data
	a. Kuesioner	a. Participant obervatioan
	b. Observasi dan wawancara terstruktur	b. In depth interview
		c. Dokumentasi
		d. Tringulasi
4. D.	Instrumen Penelitian	D. Instrumen Penelitian
	a. Test, angket, wawancara terstruktur	a. Peneliti sebagai instrumen
	b. Instrumen yang telah terstandar	b. Buku catatan, tape recorder, camera, handycam dan lain-lain

No	Metode Kuantitatif	Metode Kualitatif
5.	E. Data	E. Data
	a. Kuantitatif	a. Deskriptif kualitatif
	b. Hasil pengukuran variabel yang dioperasionalkan dengan menggunakan instrument	b. Dokumen pribadi, catatan lapangan, ucapan dan tindakan responden, dokumen dan lain-lain
6.	F. Sampel	F. Sampel/sumber data
	a. Besar	a. Kecil
	b. Representatif	b. Tidak representatif
	c. Sedapat mungkin random	c. Purposive, snowball
	d. Ditentukan sejak awal	d. Berkembang selama proses penelitian
7.	G. Analisis	G. Analisis
	a. Setelah selesai pengumpulan data	a. Terus menerus sejak awal sampai akhir penelitian
	b. Deduktif	b. Induktif
	c. Menggunakan statistik untuk menguji hipotesis	c. Mencari pola, model, tema, teori
8.	H. Hubungan dengan Responden	H. Hubungan dengan Responden
	a. Dibuat berjarak bahkan sering tanpa kontak supaya obyektif	a. Empati, akrab supaya memperoleh pemahaman yang mendalam
	b. Kedudukan peneliti lebih tinggi dari responden	b. Kedudukan sama bahkan sebagai guru, konsultan
	c. Jangka pendek sampai hipotesis dapat dibuktikan	c. Jangka lama, sampai datanya jenuh, dapat ditemukan hipotesis atau teori
9.	I. Usulan Desain	I. Usulan Desain
	a. Luas dan rinci	a. Singkat, umum bersifat sementara
	b. Literatur yang berhubungan dengan masalah	b. Literatur yang digunakan bersifat

Telah dijelaskan di muka setiap ilmu pada hakikatnya memiliki paradigmanya masing-masing, bahkan dalam suatu ilmu dapat pula dikembangkan beberapa pendekatan. Selain itu hakikat ilmu sebenarnya bersifat dinamis, yaitu senantiasa berkembang, dan hal ini berkaitan dengan paradigma ilmu itu sendiri. Dalam perkembangan ilmu senantiasa ditemukan teori-

teori baru yang memungkinkan ilmu pengetahuan mengalami perkebangan baru, yaitu dari ilmu biasa, yang kemudian dalam penelitian dan dalam perkembangannya ditemukan kelainan (falsifikasi) maka ilmu dalam keadaan krisis, yang kemudian akan menghasilkan suatu paradigma baru (Khun, 1983). Paradigma pada hakikatnya mengarahkan penelitian. Oleh karena itu timbul paradigma baru tentang dunia dalam suatu ilmu, maka konsekuensinya akan timbulah paradigma yang baru pula dalam penelitian yang berarti akan membawa konsekuensi orientasi baru di bidang metode yang digunakan.

Dalam kaitannya dengan **paradigma penelitian kualitatif**, maka perlu diperhatikan hal-hal sebagai berikut:

- 1) Dunia ini nyata oleh karena itu penelitian berkaitan dengan masalah-masalah dan hukum-hukum yang mungkin terjadi di alam;
- 2) Manusia adalah makhluk yang unik dan bersifat multi-dimensional, oleh karena itu, manusia dengan segala pola budayanya tidaklah mungkin hanya dikenakan pembatasan yang pasti (eksakta);
- 3) Manusia pada hakikatnya lebih banyak berkaitan dengan kualitas oleh karena itu bagaimana ilmu pengetahuan mampu merekamnya secara objektif;

Sebagai objek materi ilmu pengetahuan, maka manusia pada hakikatnya merupakan makhluk yang berbudaya. Kebudayaan diperoleh melalui interaksi simbolis. Dalam setiap manifestasinya dengan benda-benda, manusia lain maupun makhluk lainnya manusia senantiasa membudayakan dirinya. Manusia beraksi terhadap benda-benda, perbuatan, kegiatan dan komunikasi dengan manusia lainnya senantiasa terkandung makna kualitas. Oleh karena itu dalam penelitian, para peneliti tidak hanya mengamati hal-hal yang bersifat lahiriah, namun ia harus memasuki alam pikiran orang yang terus-menerus mengadakan inferensi atau tafsiran tentang apa yang dikatakan

atau yang dilakukan orang. Maka, ciri-ciri penelitian kualitatif antara lain sebagai berikut:

1. Berdasarkan keadaan alamiah

Dalam penelitian kualitatif, peneliti mengumpulkan data berdasarkan pengamatan situasi yang wajar (alamiah), sebagaimana adanya tanpa dipengaruhi atau dimanipulasi. Peneliti yang memulai meneliti atau memasuki lapangan berhubungan langsung dengan situasi dan orang yang diselidikinya.⁶⁶⁵ Menurut Lyncoln dan Guba,⁶⁶⁶ secara ontologis penelitian kualitatif secara alamiah menghendaki adanya kenyataan-kenyataan bahwa manusia dengan segala aspeknya tidak dipahami jika dipisahkan dari konteksnya. Hal itu didasarkan pada suatu asumsi sebagai berikut:

- a. Tindakan pengamatan mempengaruhi apa yang dilihat karena itu hubungan penelitian harus mengambil tempat pada keutuhan-keutuhan dalam konteks untuk keperluan pemahaman;
- b. Konteks sangat menentukan dalam menetapkan apakah suatu penemuan mempunyai arti bagi konteks lainnya, yang berarti bahwa suatu fenomena harus diteliti dalam keseluruhan pengaruh yang ada;
- c. Sebagian kontekstual bersifat determinatif terhadap apa yang akan dinilai.

Hal itu membawa peneliti untuk memasuki dan melibatkan sebagian waktunya misalnya apakah di perpustakaan, sekolah, keluarga, kelompok lainnya untuk meneliti masalah tertentu. Hal itu diperlukan guna menangkap segala konteks yang berkaitan dengan objek penelitian. **Bagi penelitian kepastakaan, peneliti meletakkan objek penelitian dalam kaitannya dengan penulis karya pustaka tersebut**

⁶⁶⁵ Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif* (Bandung: Tarsito, 1992).

⁶⁶⁶ Yvonna Lincoln S dan Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry* (Baverly Hills: Sage Publication, 1985).

serta segala aspek yang mempengaruhinya secara wajar. Misalnya, kepastakaan karya filsuf agama, tidak bisa dilepaskan dengan konteks kehidupan filsuf dan segala pengaruh yang ada pada saat itu secara wajar.

2. Peneliti sebagai instrumen

Dalam penelitian kualitatif, peneliti sendiri adalah merupakan alat utama (*key instrument*) (Nasution, 1992), dalam pengumpulan data. Hal itu dilakukan karena jika memanfaatkan alat yang bukan manusia dan mempersiapkannya terlebih dahulu sebagaimana yang lazim digunakan dalam penelitian klasik, maka sangat sulit untuk mengadakan penyesuaian-penyesuaian terhadap kenyataan-kenyataan yang ada di dalam melakukan penelitian. Selain itu hanya manusialah yang mampu berhubungan dengan objek penelitian, responden (kalau penelitian lapangan), atau objek lainnya, serta hanya manusialah yang mampu memahami kaitan kenyataan-kenyataan di dalam penelitian. Dengan lain perkataan, hanya manusialah yang mampu memahami nilai yang terkandung dalam objek penelitian serta makna interaksi antar manusia, membaca gerak muka, menyelami perasaan dan menilai apa yang terkandung dalam ucapan atau perbuatan responden (kalau penelitian lapangan). Walaupun demikian dalam penelitian lapangan dapat juga digunakan alat-alat yang lainnya misalnya alat perekam, kamera atau alat lainnya yang juga digunakan. Dalam hubungan ini meskipun digunakan alat dalam penelitian namun proses penangkapan makna deskriptif yang terkandung dalam data sepenuhnya adalah pada peneliti bukan pada alat penelitian.

Dalam hubungannya dengan penelitian pustaka keagamaan, data yang terkumpul bersifat verbal merupakan suatu ungkapan yang panjang, sehingga hanya melalui peneliti, makna yang terkandung dalam data dapat ditangkap. Oleh karena itu hal ini tidak dapat diganti dengan suatu alat yang bersifat mekanis.

3. Bersifat deskriptif

Dalam penelitian kualitatif pengumpulan data deskriptif dan bukannya menggunakan angka-angka sebagai alat metode utamanya. Data-data yang dikumpulkan berupa teks, kata-kata, simbol, gambar, walaupun demikian juga dapat dimungkinkan terkumpulnya data-data yang bersifat kuantitatif. Oleh karena itu dalam penelitian menggunakan metode kualitatif. Dengan demikian laporan penelitian akan berisi kutipan-kutipan data untuk memberikan gambaran penyajian laporan tersebut. Data tersebut mungkin berupa naskah (untuk penelitian lapangan) misalnya hasil rekaman wawancara, catatan-catatan lapangan, foto, video, tape, dokumen pribadi, catatan atau memo, dan dokumen resmi lainnya.

Khusus bagi penelitian kepustakaan agama interdisipliner, data yang terkumpul bersifat deskriptif, yaitu data-data verbal yaitu suatu uraian tentang pemikiran dalam hubungannya dengan masalah keagamaan.

4. Metode kualitatif

Sebagai konsekuensi data yang bersifat deskriptif, maka penelitian menggunakan metode kualitatif. Hal ini berdasarkan pada suatu pertimbangan; Pertama, menyesuaikan metode kualitatif lebih mudah apabila berhadapan dengan kenyataan ganda; Kedua, metode ini menyajikan secara langsung hakikat hubungan antara penelitian dengan objek penelitian; Ketiga, metode banyak penajaman pengaruh bersama terhadap pola nilai yang dihadapi.

5. Lebih mementingkan proses dari pada hasil

Penelitian kualitatif lebih banyak mementingkan segi “proses” daripada “hasil”. Hal ini disebabkan oleh hubungan bagian-bagian yang sedang diteliti akan lebih jelas apabila diamati dalam proses. Penelitian mengamati dalam hubungan sehari-hari, kemudian menjelaskan tentang nilai serta sikap

yang diteliti. Dengan lain perkataan peranan proses dalam penelitian kualitatif besar sekali.

6. Mengutamakan data langsung

Dalam penelitian kualitatif, peneliti terjun sendiri ke lapangan untuk mengadakan pengamatan, observasi atau wawancara (untuk penelitian lapangan). Ia tidak mengadakan angket, oleh sebab dengan demikian akan mengambil jarak dengan sumber data (Nasution, 1991). Oleh karena itu dalam penelitian kualitatif, data penelitian bersifat langsung, karena peneliti senantiasa melakukan proses pengamatan terutama dalam menangkap makna yang terkandung dalam data penelitian.

Dalam penelitian kepustakaan agama, data langsung ini penting sekali mengingat dalam penelitian keagamaan tahap proses pengumpulan data juga sekaligus peneliti melakukan analisis, sehingga jikalau data tidak secara langsung akan mengalami kesulitan dalam analisis data.

7. Data yang purposif

Metode penelitian kualitatif atau naturalistik tidak menggunakan *sampling random* atau acak dan tidak menggunakan populasi dan sampel yang banyak. Sampelnya biasanya sedikit dan dipilih menurut tujuan (*purpose*) penelitian. Penelitian kualitatif sering berupa studi tentang makna yang terkandung dalam objek penelitian, dapat pula berupa studi kasus atau multi kasus (dalam penelitian lapangan).

Bagi model penelitian tertentu misalnya kepustakaan penentuan data tidak mengenal populasi, karena hal ini lebih memiliki ciri kuantitatif. Oleh karena itu pengertian sampel bukan dalam arti kuantitatif, melainkan lebih berkaitan dengan data kualitatif, sehingga sangat erat kaitannya dengan pengolahan kebermaknaan data. Harus dipahami bahwa dalam pengambilan data, senantiasa terdapat suatu kecenderungan pada suatu tujuan, misalnya dalam

hubungannya dengan nilai, maka data senantiasa berkaitan dengan tujuan untuk penelitian tentang nilai tersebut, dalam hubungannya dengan etika misalnya maka data senantiasa diambil dalam hubungannya dengan etika.

8. Mengutamakan perspektif emic

Dalam penelitian kualitatif lazimnya mengutamakan objektivitas data atau pandangan responden dalam hubungan dengan penelitian sosial budaya, yaitu bagaimana ia memandang dan menafsirkan dunia dari segi pendiriannya. Peneliti tidak memaksakan pandangannya sendiri. Peneliti mulai melakukan penelitian tanpa generalisasi, seakan-akan tidak mengetahui sedikitpun, sehingga dapat menaruh perhatian penuh kepada konsep-konsep atau nilai-nilai yang terkandung dalam data, Pandangan peneliti disebut perspektif etic. Peneliti tidak boleh menonjolkan eticnya.

Untuk model penelitian kepustakaan, sering peneliti menghadapi suatu pandangan hidup masyarakat yang tidak sesuai dengan filsafat hidupnya sendiri. Dalam hubungan ini peneliti harus tetap meletakkan perspektif emic pada data penelitian, dan peneliti tidak dapat memaksakan pandangan hidupnya atau agamanya sendiri.

9. Menonjolkan rincian kontekstual

Peneliti mengumpulkan dan mencatat data yang sangat terinci mengenai hal-hal yang dianggap bertalian dengan masalah yang diteliti. Misalnya dalam hubungannya dengan penelitian agama pengumpulan data senantiasa dalam konteks hubungan dengan masalah yang diteliti, dalam hubungan dengan penelitian sosial budaya misalnya mengenai keadaan ruangan, suasana, penampilan dan sebagainya. Data tidak dipandang lepas-lepas akan tetapi saling berkaitan dan merupakan suatu keseluruhan struktur.

10. Mengadakan analisis sejak awal penelitian

Dalam penelitian kualitatif termasuk penelitian agama interdisipliner atau penelitian naturalistik lainnya, analisis dilakukan sejak awal penelitian, dan selanjutnya sepanjang mengadakan penelitian itu. Analisis dengan sendirinya timbul bila ia menafsirkan data yang diperolehnya. Sebenarnya semua data, setiap deskripsi mengandung tafsiran. Namun perlu dibedakan antara data deskriptif dan data analisis tafsiran.

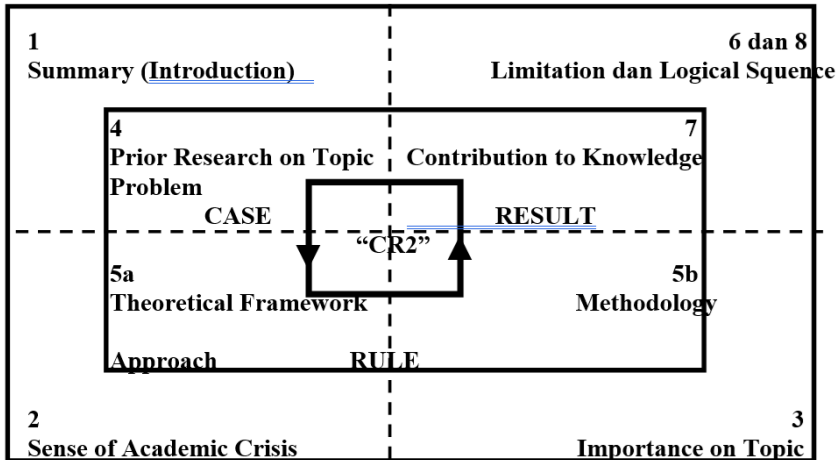
Tujuan penelitian kualitatif bukanlah untuk menguji hipotesis yang didasarkan atas teori tertentu, melainkan untuk menemukan pola-pola yang mungkin dapat dikembangkan menjadi teori. Teori lambat laun mendapat bentuk tertentu berdasarkan analisis data yang kian bertambah sepanjang berlangsungnya penelitian. Sesuatu yang ingin dicapai yaitu suatu pemahaman baru yang objektif dan inovatif dan dalam penelitian sosial budaya adalah teori *grounded*, yakni teori atau suatu pemahaman baru yang didasarkan atas hasil penelitian.

11. Analisis data secara induktif

Penelitian kualitatif menggunakan analisis data secara induktif. Penggunaan metode logika ini berdasarkan pada suatu pertimbangan: Pertama, proses induktif lebih dapat menemukan suatu kenyataan-kenyataan ganda sebagaimana yang terdapat dalam data. Kedua, analisis induktif lebih dapat membuat hubungan peneliti dengan sumber data menjadi eksplisit dan terkendali. Ketiga, analisis induktif lebih dapat menguraikan latar secara penuh dan dapat membuat keputusan-keputusan tentang dapat tidaknya pengalihan terhadap latar yang lainnya. Keempat, analisis induktif lebih dapat menemukan pengaruh bersama yang mempertajam hubungan-hubungan. Kelima, analisis induktif dapat memperhitungkan nilai-nilai secara eksplisit sebagai bagian dari struktur analitik. Keenam, untuk model penelitian

kepastakaan, analisis data secara induktif, akan dapat dirumuskan konstruksi teoretis, suatu sistem keagamaan, budaya atau sistem sosial tertentu yang misalnya di dalamnya terkandung nilai agama yang merupakan objek material penelitian.

EMPAT POIN DALAM DELAPAN KACAMATA POIN



Salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah: **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait (interconnected)**. Untuk pertama kalinya, konsep “Delapan Kacamata Point“ ini diperkenalkan oleh Amin pada acara *Workshop Metodologi Penelitian* bagi Dosen Pengampu Mata Kuliah Metode Penelitian di lingkungan IAIN Sunan Kalijaga, Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, tepatnya pada tanggal 19 Februari 2004. Satu tahun kemudian, yaitu tahun 2005, “Delapan Kacamata Point“ kembali dimuat dalam *Jurnal Religia*.⁶⁶⁷ Satu tahun kemudian, yaitu tahun 2006, makalah tersebut juga dimuat dalam

⁶⁶⁷ 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, hlm. 16-37.

kumpulan tulisan *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*.⁶⁶⁸

Dalam kenyataannya, menyusun proposal penelitian (integrasi-interkoneksi) itu pada umumnya dan proposal penelitian untuk penulisan Tesis dan lebih-lebih Disertasi tidaklah semudah yang diduga oleh mahasiswa, dosen junior maupun senior. Kesulitan tersebut berakar dari tuntutan proposal yang setidaknya memenuhi 8 poin yang harus dijelaskan secara singkat dan padat. Kedelapan poin tersebut merupakan **satu kesatuan sistemik**, sehingga berkaitkelindan (terinterkoneksi) antara *item* yang satu dan lainnya. **Begitu alur, pola, urutan pemikiran dan logika penulisan tersusun dengan baik dalam proposal Tesis dan Disertasi, maka ibaratnya separoh dari kerja penulisan Tesis dan Disertasi telah rampung.**

Proposal penelitian integrasi-interkoneksi (Tesis dan Disertasi) yang baik-serius tidak dapat disusun secara mendadak. **Proposal penelitian merupakan puncak akumulasi permasalahan dan kegelisahan akademik yang ingin dicari pemecahannya oleh si penulis atau pengaju proposal penelitian Tesis dan Disertasi.** Dosen metodologi penelitian yang terlalu terjebak pada teknik penelitian biasanya melupakan unsur pokok ini. Praktik pengajaran metodologi penelitian seperti itu adalah **ibarat badan tanpa ruh**. Selesai kuliah teori di S2 maupun S3 tidak menjamin dengan sendirinya proposal penelitian Tesis dan Disertasi akan mudah tersusun dengan sendirinya. **Tanpa kegelisahan akademik (*sense of academic crises*) yang mendalam, proposal penelitian Tesis dan Disertasi yang baik sulit tersusun, apalagi model proposal penelitian integrasi-interkoneksi.**

Proposal penelitian Tesis dan Disertasi yang baik tersusun secara alamiah lewat ***kesinambungan (continuity) kegelisahan***

⁶⁶⁸ M. Amin Abdullah, "Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam", dalam Dudung Abdurrahman (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lemlit, 2006), hlm. 3-24.

akademik dari pengaju proposal penelitian itu sendiri—bukan dari dosen pengampu matakuliah atau pembimbing akademik—jauh **sebelum, selama dan sesudah** menyelesaikan perkuliahan teori baik pada program strata 2 maupun 3. Oleh karena itu, **penyusunan proposal penelitian lebih sulit daripada praktik penulisan Tesis atau Disertasi, karena kerangka teori atau kerangka konseptual harus dibangun terlebih dahulu dengan baik oleh penulis proposal penelitian Tesis dan Disertasi sebagai alat untuk membedah dan menganalisis problem akademik yang sedang ia hadapi dan ingin ia pecahkan.**

Untuk meraih tujuan “Pengembangan **Studi Islam**”—bedakan dengan “Ilmu-ilmu Keagamaan” dan “Pemikiran Islam”—, model dan struktur logika berpikir yang akan dilalui tidak bisa tidak mirip-mirip penulisan Disertasi, karena dalam penulisan Disertasi—yang membedakannya dari penulisan Tesis—dituntut adanya apa yang disebut **contribution to knowledge** atau **novelty (sumbangan untuk pengembangan keilmuan) yang bersifat fresh knowledge—bandingkan dengan istilah “ijtihadist progressive” dari Abdullah Saeed**, bukan **expired knowledge**. Sedangkan untuk sampai pada target *contribution to knowledge* diperlukan prasarat yang tidak bisa ditawar-tawar, yaitu “studi” atau “kajian” pustaka (*prior research*)—bukan “daftar pustaka”—yang kuat, lewat telaah akademik beberapa buku dan jurnal keilmuan tentang teori keilmuan yang disusun oleh para ilmuan/ulama sebelumnya atau hasil penelitian terdahulu.

Setelah itu, disusun Kerangka Teori (*Theoretical Framework*) yang kuat untuk membedah, mengoreksi, menganalisis, menyempurnakan hasil rumusan keilmuan Islam generasi terdahulu dalam perbandingannya dengan perkembangan beberapa teori keilmuan yang terkait yang muncul belakangan. Bagaimana perkembangan terakhir kajian atau “studi” teks dalam bentuk *Literary Criticism*, bagaimana

rumusan terakhir tentang “studi” tafsir sejak dari *at-tafsir bi ar-ra’yi*, *at-tafsir bi al-ma’tsur*, *at-tafsir al-batini* sampai ke hermeneutika (*at-takwil al-‘ilmi*)⁶⁶⁹ kontemporer. Contoh karya Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women* baik untuk disebut di sini.⁶⁷⁰ Pisau bedah analisis keilmuan lewat penyusunan *theoretical framework* yang kuat dan akurat akan mengantarkan peneliti sampai pada *contribution to knowledge* (sumbangan untuk pengembangan keilmuan) yaitu **Pengembangan Studi Islam**.

Dalam buku pedoman penulisan Tesis dan Disertasi yang biasa dipergunakan di berbagai universitas dapat membantu menyusun urutan logika berpikir yang sekiranya dapat pula mengantarkan pada *contribution to knowledge* atau pengembangan keilmuan Islam. Panjang **proposal penelitian Tesis dan Disertasi diperkirakan antara 10 sampai 30 halaman**. *Kerangka Delapan Poin* tersebut di atas berasal dari Gordon B. Davis dan Clyde A. Parker, lewat bukunya berjudul ***Writing the Doctoral Dissertation: A Systematic Approach***.⁶⁷¹ Urut-urutan dan *item-item* berpikir dalam menyusun proposal penelitian Tesis dan Disertasi dengan pendekatan integrasi-interkoneksi dan cara membaca buku literatur yang baik disarankan menyentuh hal-hal sebagai berikut ini :

⁶⁶⁹ M. Amin Abdullah, “At-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *al-Jami’ah*, Vol. 39, Number 2, July-December 2001, hlm. 359-391.

⁶⁷⁰ Khaled M. Abou El-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publication, 2003). Tulisan Amin tentang Abou Fadl, lihat misalnya artikelnya yang berjudul: “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)*, dalam *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. i-x.

⁶⁷¹ Gordon B. Davis dan Clyde A. Parker, *Writing the Doctoral Dissertation: A Systematic Approach* (New York: Borrows, 1979), hlm. 10.

1	Pendahuluan (<i>Summary</i>)	1-2 halaman
2	Permasalahan, persoalan atau kegelisahan akademik (<i>Hypothesis, Problem, or Question, Sense of Academic Crisis</i>)	1-3 halaman
3	Pentingnya topik penelitian (<i>Importance of Topic</i>)	1-2 halaman
4	Hasil-hasil penelitian terdahulu (<i>Prior Research on Topic</i>)	1-7 halaman
5	Bagaimana penelitian itu yang akan dikerjakan/diselesaikan (<i>Approach and Research Methodology</i>)	2-8 halaman
6	Pembatasan masalah dan penekanan istilah-istilah kunci (<i>Limitation and Key Assumptions</i>)	1-2 halaman
7	Sumbangan dalam pengembangan keilmuan/ilmu-ilmu keislaman (<i>Contribution to Knowledge</i>)	1-3 halaman
8	Penjelasan singkat tentang sistematika penulisan dan rencana bab-bab penulisan (<i>Descriptions of Proposed Chapter in thesis/dissertation</i>)	2-3 halaman

Di bagian awal naskah Tesis dan Disertasi biasanya ada bagian yang disebut *abstract*. Sebelum masuk ke *abstract*, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan menyangkut bagian-bagian pokok sebuah karya ilmiah (Tesis dan Disertasi). Pertama adalah **judul Tesis dan Disertasi yang harus singkat, padat, fokus, dan memberikan gambaran jelas tentang kata-kata kunci yang akan ditulis/diteliti**. Kedua adalah *abstract* dan bukan *abstrak*. Istilah *abstract* dalam bahasa Inggris harus dipertegas sebab jika digunakan dalam bahasa Indonesia artinya menjadi lain. Dalam bahasa Indonesia kata *abstrak* (bukan *abstract*) berarti kabur dan tidak jelas; dan barangkali karena pengertian yang demikian itulah maka tidak jarang dijumpai sebuah abstrak yang kabur dan tidak jelas yang berakibat pada tidak tertariknya seorang pembaca untuk meneruskan bacaannya. ***Abstract* dalam bahasa Inggris paling tidak diharapkan mencakup**

tiga hal secara singkat tapi padat: **latar-belakang dan masalah, metode yang digunakan dan temuan yang dihasilkan.**

Selanjutnya, amat sentral dari sebuah Proposal Tesis dan Disertasi adalah *main body* atau *organization of topic of discussion* (pemetaan pembahasan), yang diharapkan menjelaskan secara memadai hal-hal pokok berdasarkan kata kunci yang terdapat pada judul, berdasarkan janji yang dinyatakan pada *abstract* dan juga *introduction*, dan juga tercerminnya *logical sequence* dari pembahasan-pembahasan yang dilakukan. Pembahasan-pembahasan tersebut harus bisa menjawab secara komprehensif masalah akademik seperti dirumuskan pada bagian pendahuluan (atau proposal).

Dalam praktik di lapangan, penulisan *pendahuluan* (*summary*) dalam Proposal Tesis dan Disertasi hampir selalu dirancukan dan dikaburkan dengan *studi pustaka* atau *survey* literatur. Seringkali terjadi bagian pendahuluan berpanjangan (melelahkan untuk dibaca) dan belum pula sempat menggiring munculnya *kata-kata kunci* bahwa Tesis dan Disertasi dengan judul yang diusulkan itu memang perlu, atau bahkan suatu keharusan untuk dikerjakan. Menurut hemat penulis, bagian pendahuluan (atau mungkin tanpa harus disebut pendahuluan) *proposal* Tesis dan Disertasi itu cukup satu atau dua halaman saja, namun harus memenuhi kriteria penulisan pendahuluan yang singkat dan padat. Tentu yang dimaksud dengan “Pendahuluan” dalam penulisan proposal Tesis dan Disertasi akan merangkum secara singkat garis besar isi Tesis dan Disertasi. Begitu juga dalam penulisan Pendahuluan dalam naskah Tesis dan Disertasi. Bab Pendahuluan dalam Tesis dan Disertasi bukanlah naskah proposal yang telah disetujui pembimbing (promotor) atau forum seminar proposal yang kemudian dipindahkan begitu saja ke naskah Tesis dan Disertasi. **Bab ini harus ditulis di akhir kerja penelitian**, karena ia akan beralih fungsi menjadi semacam *guide* bagi pembaca untuk memahami secara singkat isi pokok keseluruhan isi Tesis dan Disertasi.

Pentingnya topik penelitian (*importance of topic*).

Yang biasa terjadi, pengaju proposal penelitian atau proposal Tesis dan Disertasi kurang bisa meyakinkan pembaca/korektor/pembimbing/promotor proposal atau *peer review* mengenai pentingnya topik yang ia ajukan. Sering terjadi: (a) argumen pentingnya topik penelitian tampak sekali “dipaksakan” atau “ngeyel”; (b) **penjelasan pentingnya penelitian tidak dalam kerangka disiplin ilmu yang sedang dikerjakan, tetapi lebih pada formalitas**. Contoh, “judul ini perlu ditulis untuk menyelesaikan program S2 atau untuk memenuhi syarat menjadi doktor”; ada lagi, “judul seperti yang saya sebut ini belum pernah menjadi judul tulisan orang lain” dan semacamnya; (c) sering juga terjadi bahwa judul Tesis dan Disertasi itu *common sense* (sudah diketahui orang umum—bisa diketahui dengan membaca koran), sudah bisa ditebak sebelumnya hasil atau kesimpulan yang akan diperoleh, bukan sesuatu yang memang menarik atau perlu secara akademik. Seharusnya rumusan masalah itu yang berbentuk **paradogmatik**, bukan hanya aksiomatik.

Menurut hemat penulis, judul atau topik Tesis dan Disertasi yang sama dengan judul Tesis dan Disertasi atau tulisan yang lain *tidak ada masalah* (bisa diterima), asal ada **kejelasan kerangka teorinya (*theoretical framework*)**, **kejelasan letak kajian yang akan dikerjakan dibandingkan dengan tulisan yang sudah ada (*prior research on topic*)**, **sisi-sisi yang belum dikerjakan oleh orang lain (bukan formalitas judulnya)**. **Objek materiilnya bisa saja sama, tetapi objek formilnya harus berbeda**. Bahkan, jika Tesis dan Disertasi disusun dalam rangka *menolak karya tulisan lain*, atau mau *menawarkan reinterpretasi baru* adalah sangat dianjurkan. Lebih-lebih kalau aspek kajiannya berbeda. Yang justru tidak bisa diterima adalah: (a) isinya sama dengan yang sudah ada meskipun judulnya berbeda (pengulangan, jiplakan atau daur ulang penelitian “normal science”), (b) merasa bahwa judul Tesis dan Disertasi itu baru pertama kali ditulis—kecuali kalau memang benar-

benar baru (ini kaitannya dengan *prior research on topic*), dan semacamnya. Pusat-pusat penelitian di lingkungan PTKI seringkali belum begitu mencermati adanya fenomena “**daur ulang penelitian**” (*repetition*), baik yang diambil dari *makalah diskusi kelas* pada program S.2 dan S.3, Tesis-Tesis Magister dan Disertasi Doktor, tanpa perubahan sedikitpun. Tidak menutup kemungkinan juga adanya makalah-makalah diskusi kelas pada program S.2 dan S.3 yang **di daur ulang** (*self plagiarism*) untuk diajukan ke Pusat Penelitian pada masing-masing PTKI seluruh tanah air.

Penelitian terdahulu (*prior research on topic*). Ini yang paling sering menjadi kekurangan dan kelemahan proposal Tesis dan Disertasi, khususnya yang dirancang untuk pengembangan studi Islam, khususnya di PTKI. Yang sering terjadi: (a) ketika menjelaskan studi pustaka, maka penulis menyebutkan judul-judul buku tanpa menjelaskan apa isi dari buku tersebut yang *relevan dan terkait langsung dengan persoalan akademik yang hendak dibahas* oleh Tesis dan Disertasi yang diajukan. Di sini bahayanya menggunakan istilah *survey literatur*, karena dalam istilah ini kalau tidak hati-hati akan dipahami sebagai buku apa saja dapat diakses, dibaca, dimasuk-masukkan atau dipaksa masuk ke proposal.

Sebab, ‘**studi pustaka**’ itu tidak sama dengan ‘**daftar pustaka**’. Padahal, sebenarnya bukanlah demikian. Oleh karena itu, penulis lebih suka menggunakan istilah *Prior Research on Topic*. Istilah ini mengandung makna bahwa tidak semua buku yang dibaca harus masuk ke proposal atau naskah Tesis dan Disertasi tetapi hanya *buku-buku dan hasil penelitian terdahulu yang terkait sajalah yang perlu dipertimbangkan dengan cermat*. (b) sering sekali tidak menyebutkan karya yang sudah dikerjakan orang lain, seolah-olah dirinyalah yang paling pertama mengerjakan materi yang dibahas itu (*pioneer*); (c) kerangka teori tidak mendapat prioritas penjelasan, padahal dalam penulisan Tesis maupun Disertasi kerangka teori ini amat

sangat penting. Padahal, seharusnya, kalau umpama, (a) ternyata sudah ada yang menulis dengan hasil yang sama, maka batallah kajian hipotesa yang sedang dikerjakan itu, meskipun pada hakikatnya tidak menjiplak. Apalagi kalau jelas-jelas menjiplak (plagiat). Demikian pula (b) tidak mengakui karya orang lain yang berarti ketidak jujuran; dan (c) tidak tahu karya orang lain berarti kekosongan teoritis dan kemiskinan pustaka.

Cara kerja Pembimbing Tesis dan Promotor Disertasi yang biasa menanyakan tema, topik atau judul Tesis dan Disertasi ketika menerima konsultasi Tesis dan Disertasi mahasiswa perlu diubah atau disempurnakan, oleh karena kebiasaan tersebut tidak begitu mendidik secara akademis. Pertanyaan dosen kepada mahasiswa mestinya dimulai dari *jurnal apa?, berapa artikel?, berapa buku yang telah ditelaah dalam hubungannya dengan rencana penulisan Tesis dan Disertasi yang akan dikerjakan? Problem apa yang paling menggelisahkan mahasiswa secara akademis, sehingga ia memilih topik penelitian seperti itu? Apa kaitan rencana penulisan yang akan dilakukan dengan hasil penelitian terdahulu? Bukan judulnya yang diajukan, tetapi problemnya.* Jika mahasiswa tidak dapat menjelaskan hal ini, maka secara otomatis dia tidak dapat menjelaskan di mana letak (*state of affairs*) penelitian yang akan dikerjakan di antara sekian banyak hasil penelitian terdahulu dan buku-buku yang telah diterbitkan sebelumnya. Di sini lalu dapat terpantau kadar orisinalitas atau keaslian penulis dan kemungkinan duplikasi atau penjiplakan dengan Tesis dan Disertasi yang ditulis sebelumnya.

Pendekatan dan metode (*approach and research methodology*). Setelah poin 1, 2, dan 3 di atas, ditemukan dan dirumuskan dengan baik, pengaju proposal penelitian lalu berpikir bagaimana pekerjaan keilmuan ini akan diselesaikan? Ibarat orang bepergian ke sebuah kota, banyak jalan (*route*) alternatif yang bisa digunakan. Pengaju proposal penelitian dari awal sudah membayangkan jalan atau *route* mana yang paling

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

tepat dipilih dengan alasan-alasan tertentu dengan berbagai implikasi dan konsekwensinya. Jangan semua rute dilalui. Jangan pula dipilih *route* yang tidak cocok dengan kebutuhan. Singkatnya, metodologi adalah ***the way to obtain data***, yakni cara seseorang untuk memperoleh data yang akurat.

Selain *research methodology*, pendekatan (*approach*) tak kalah arti pentingnya. Bobot dan kualitas *approach* sangat menentukan hasil yang akan diperoleh, khususnya dalam proses interpretasi dan pemaknaan data-data yang telah terkumpul. Kerangka konseptual atau kerangka pikir penelitian akan memandu ke mana arah penelitian berakhir dan lebih pokok lagi akan menentukan unit-unit analisis akademis serta menentukan hubungan antar kategori-kategori yang ditemukan dalam penelitian. Interpretasi dan “pemaknaan” hasil penelitian sangat ditentukan oleh berbobot tidaknya kerangka konseptual, kerangka pikir atau kerangka teori yang digunakan oleh penulis/peneliti. Kerangka konseptual atau kerangka teori inilah yang dimaksud dengan *approach* dalam tulisan ini. Singkatnya, ***jika methodology adalah process and procedur untuk memperoleh data, maka approach adalah logika atau cara berpikir peneliti tersebut (the way to think) dalam mendekati persoalan akademis yang hendak diteliti atau dipahami.*** Dengan begitu, metodologi (*process & procedure*) penelitian akan mengikuti dan menyesuaikan dengan Pendekatan (*Approach*) yang dipilih dan akan digunakan oleh peneliti atau penulis dalam memahami dan menjelaskan problem akademis yang sedang dihadapi.

Pada prinsipnya, *methodology* dan *approaches* adalah bersifat subjektif. Dalam arti, bahwa masing-masing peneliti mempunyai taktik dan strategi penelitian yang harus berbeda dari yang satu dan lainnya. *Methodology* apalagi *approaches* yang pernah digunakan oleh peneliti lain belum tentu dan tidak akan cocok untuk diterapkan begitu saja dalam wilayah penelitian yang hendak kita rencanakan. Jika kedua hal ini

diperhatikan dengan baik oleh para peneliti maka duplikasi atau daur ulang penelitian tidak perlu terjadi. Untuk itu, bagi para pengajar metodologi penelitian lebih penting menjelaskan sejelas-jelasnya bagaimana cara bekerja, langkah-langkah yang akan ditempuh atau *process* dan *procedure* penelitian yang akan dilalui oleh para calon peneliti dari pada hanya sekedar mengulang-ulang arti atau definisi metodologi tertentu. Sebagai contoh bagaimana metode *historis* (atau fenomenologis, hermeneutik, antropologis, psikologis, linguistik, sosiologis, dan begitu seterusnya) diterapkan sebaik-baiknya *dalam proses kerja penelitian yang akan dilakukan oleh penulis* dari pada hanya sekedar memindahkan definisi atau arti metode historis (atau yang lain) yang dikutip begitu saja dari berbagai sumber buku penelitian. Kutipan definisi seperti itu tidak diperlukan, namun sayangnya itulah yang umum terjadi di perguruan tinggi di tanah air.

Yang lebih dipentingkan dalam pengajaran dan kuliah metodologi penelitian dan lebih-lebih dalam praktik penulisan usulan penelitian adalah bagaimana metode penelitian tertentu tersebut diterapkan dalam rancangan penelitian serta kerangka-*teoritik* yang digunakan oleh pengaju proposal dalam menganalisis dan *memaknai data-data* yang diperoleh lewat penelitian yang dilakukan. Langkah-langkahnya, tahapan-tahapan yang akan dilalui, prosedur yang akan diikuti, strategi yang diambil untuk melakukan *interview* dan begitu seterusnya. Sudah barang tentu semuanya ini dilakukan dengan contoh-contoh kongkrit model penelitian yang telah dilakukan orang atau peneliti atau penulis artikel dan buku sebelumnya. Dengan begitu, pembaca proposal dan *peer review* akan mudah memahami bahwa rencana penelitian tersebut memang dapat dikerjakan (*workable*) dengan cara dan strategi tertentu dan dengan mudah akan dapat menilai apakah cara dan metode yang dipilih layak atau tidak untuk kajian seperti yang diinginkan penulis atau pengaju proposal. Jika tidak layak akan diajukan

oleh pembaca proposal (pembimbing atau promotor) atau *peer review* alternasi lain yang lebih cocok.

Pembatasan masalah (*limitation and key assumptions*). Sering dijumpai bahwa penulis Tesis dan Disertasi mau menulis dan memuat segala macam pengetahuan. Seolah-olah ilmu si penulis mau ditumpahkan seluruhnya dalam Tesis dan Disertasi itu. Seperti dosen yang baru diangkat dan baru mulai mengajar. Ia ingin menumpahkan seluruh ilmunya di kelas supaya diketahui kemahirannya oleh mahasiswa. Ini tidak benar. Oleh karena itu harus ada batasan-batasan. Batasan ini, akan menolong untuk memberi *fokus* pada bahasan yang akan dikerjakan. Bisa saja dengan mengatakan bahwa: “*research* ini tidak akan mencakup ...” Yang dimaksud dengan “batasan judul” atau “batasan permasalahan”, menurut hemat penulis, *bukanlah definisi kata-perkata yang diambil dari Kamus Umum*, tetapi lebih pada pembatasan aspek, wilayah, atau hal apa saja yang akan dan yang tidak akan menjadi sasaran penelitian ini.

Sumbangan bagi pengembangan ilmu (*contribution to knowledge*). Poin ini pada umumnya kurang begitu dipentingkan oleh para Tesis dan Disertasi, khususnya yang ada di PTKI. Sebab, yang diajarkan oleh nalar agama adalah *follower (context of justification)*, sedangkan nalar sains adalah *discover (context of discovery)*. Padahal, *contribution to knowledge* itu menghendaki munculnya nalar *discover*. Yang jelas pengembangan ilmu bukanlah saran atau rekomendasi. Menurut pengamatan sepintas penulis, hal demikian disebabkan oleh karena hegemoni atau dominasi corak epistemologi *bayani* (meminjam istilah Muhammad Abid al-Jabiri) dalam pemikiran keislaman. Jenis epistemologi *bayani* ini hanya sekedar bertumpu pada kemampuan melukiskan atau memotret (*to describe*) ulang khazanah keilmuan Islam yang sudah ada (seperti halnya “berdakwah” di berbagai forum majlis taklim), sekedar mengulang-ulang (*repetitive*) tetapi tidak ada keinginan dan tidak ada usaha untuk “menjelaskan” (*to explain*) mengapa begini dan mengapa begitu, belum lagi sampai ke upaya

“membangun sebuah teori yang baru” untuk tidak menyebut sampai mempertanyakan atau mengkritik keabsahan teori-teori yang dicetuskan oleh para ilmuwan dalam ilmu-ilmu keislaman terdahulu. Apalagi sampai ke wilayah *prediction*.

Padahal, ketika penulis proposal Tesis dan Disertasi menulis “Kegunaan Penelitian”, maka isinya adalah: (1) dapat memberi masukan yang bernilai ilmiah ...; (2) dapat memberi informasi yang bermanfaat; (3) memperkaya khazanah kepustakaan Ini penting sekali bagi proposal Tesis dan Disertasi—dan sedikit banyak telah mulai diperkenalkan pada level S2 dan S3—tetapi begitu sampai pada praktik pengajaran Metode Penelitian dan Metode Penulisan, poin-poin tersebut tidak tampak sama sekali dan menghilang dari keseluruhan penulisan. Tanpa menyentuh delapan poin tersebut upaya pengembangan studi Islam tidak/ dapat mencapai sasaran. Oleh karena itu, kegunaan penelitian harus mengacu pada *contribution to knowledge* (sumbangan terhadap pengembangan ilmu). Sebagai syarat mutlak yang tidak bisa ditawar-tawar adalah bahwasannya peneliti atau penulis proposal Tesis dan Disertasi harus tahu persis bagaimana dan sampai di mana *Prior Research on Topic* atau bagaimana teori terdahulu telah dirumuskan atau dikerjakan oleh para peneliti atau penulis buku terdahulu, sehingga ia bisa meletakkan secara tepat dimana sumbangan atau kegunaan hasil penelitian yang ia lakukan untuk pengembangan ilmu-ilmu keislaman.

Kemudian dilanjutkan dengan *conclusion* yang mengungkapkan temuan-temuan yang dihasilkan. Dari temuan-temuan itulah kemudian digambarkan sumbangan akademik (*contribution to knowledge*) sekaligus implikasinya terhadap teori-teori atau pemikiran dan juga praktik yang telah ada dan berkembang sesuai dengan bidang yang diteliti. *Selected bibliography* harus mendapat perhatian sungguh-sungguh, terutama terdapatnya karya-karya primer sesuai dengan topik yang dibahas. Mengandalkan karya-karya sekunder dan juga karya-karya terjemahan akan mengurangi nilai dari sebuah tulisan.

Sistematika penulisan (*description of proposed chapter in Thesis or Dissertation*). Perlu ditegaskan di sini bahwa sistematika penulisan bukanlah sekedar memindah rencana daftar isi ke dalam proposal. Yang terpokok dalam Sistematika Penulisan adalah *Logical Sequence* (urut-urutan logik) dari penulisan. Bentuk urutan-urutan logik bisa bermacam-macam. Umumnya, tanpa menutup kemungkinan yang lain, untuk sebuah karya tulis adalah segitiga piramida (*triangle*), yang terdiri dari 3 bagian pokok: Bagian *akar* pohon atau fondasi, yang melandasi bangunan secara keseluruhan, kemudian bagian *batang* pohon (isi pokok penelitian) dan disusul di puncak piramida adalah *buah* dari hasil penelitian.

Dalam struktur pola pikir bentuk piramida seperti itu, penulis atau pengaju proposal menyusun rencana daftar isi Tesis dan Disertasi. Bagian mana saja yang dapat dikelompokkan pada *akar*, bagian mana yang *batang*, dan bagian mana yang *buah*. Jangan sampai terbalik-balik. Kalau terlalu melenceng dari acuan dasar ini, pembaca proposal atau naskah Tesis dan Disertasi akan mengatakan sebagai *out of focus* dan sudah barang tentu hal ini mengganggu kelancaran alur pikir penulisan secara utuh. Keteraturan pola pikir penyusunan sistematika akan berpengaruh pada lancar tidaknya atau mengalir tidaknya tata pikir penulisan dan tumpang tindihnya penulisan bab dan sub-sub bab, serta hubungan antar ketiganya. Jangan sampai muncul bab atau sub bab yang keluar dari jalur utama bangunan logika penulisan.

Hal lain yang juga perlu diperhatikan adalah menyangkut: penulisan catatan kaki, penulisan daftar pustaka, penulisan kata-kata dan istilah asing, transliterasi, penyusunan kalimat dan alinea, cara-cara pengutipan, dan juga *glossary*. Dalam hal ini, penulis seringkali menyarankan kepada para penulis untuk menggunakan pedoman yang ditulis oleh Kate L. Turabian,⁶⁷²

⁶⁷² Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Term Papers, Theses and Dissertation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

dengan alasan sederhana bahwa pedoman tersebut telah digunakan secara internasional seperti tercermin pada *Library of Congress*. Kita juga seringkali mendapatkan Pedoman Penulisan Tesis dan Disertasi yang dikeluarkan oleh Program Pascasarjana, dan tentu saja Pedoman tersebut hendaknya disusun oleh mereka yang betul-betul mempunyai pemahaman dan pengalaman tulisan-menulis yang memadai.

Masih dalam konteks penulisan 8 poin yang diperlukan untuk penyusunan proposal penelitian Tesis dan Disertasi, bagaimana sebenarnya hubungan antar poin 1, 2, 6, 8, dan seterusnya?⁶⁷³ Ada 3 model hubungan antar item 1 sampai dengan 8 tersebut.⁶⁷⁴ Pola *pertama* disebut dengan *Model Atomistik-Linier*. Model ini sangat kaku dan hanya cocok untuk para pemula yang sedang mempelajari satu persatu item, tetapi tidak atau belum mengetahui hubungan antara yang satu dan lainnya. Jika penulis proposal model atomistik-linier ini diminta mengkaitkan poin ke 3 dengan poin ke 6, ia belum tentu bisa menjawab. Dengan begitu, tidak jelas hubungan antara yang satu dengan lainnya.

Pola *kedua* adalah *Model Atomistik-Menyebar*. Model ini lebih baik, dan urutan logiknya tidak harus urut. Model ini lebih lincah, tidak kaku. Namun seperti pada model *pertama*, pengaju proposal belum tentu bisa menjelaskan apa hubungan antara yang satu dan lainnya. Dengan begitu, pola pikirnya tidak sistematis. Pola *ketiga*, adalah *Model Sistematis-Interconnected*. Model ketiga lebih baik daripada yang pertama dan kedua, karena penulis proposal menyadari betul adanya hubungan yang erat antara satu item dengan item lainnya. Dengan pola keterkaitan antar item yang satu dan lainnya, tidak satu item pun yang tidak terkait dengan lainnya, meskipun keterkaitan itu lewat item yang lain.

⁶⁷³ Abdullah, "Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Pandang", hlm. 36.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

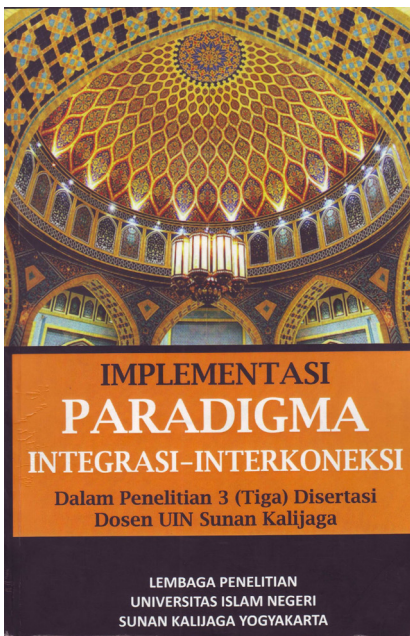
Ada hal lain yang juga sangat penting⁶⁷⁵ dan mendesak untuk dilakukan sekarang ini oleh PTKI seluruh Indonesia yaitu melakukan kerjasama dengan Kementerian Agama Pusat, yaitu katalogisasi Tesis dan Disertasi serta *Abstract* Tesis dan Disertasi PTKI seluruh Indonesia, (syukur kalau juga mencakup Tesis dan Disertasi dari Universitas lain seperti beberapa Tesis dan Disertasi pada fakultas Filsafat, Hukum, Sosiologi di UI, UGM, dan Perguruan Tinggi lainnya yang sesekali juga meneliti tentang studi Keislaman) dan kemudian dibukukan. Katalogisasi ini sangat dibutuhkan dan ditunggu-tunggu oleh banyak mahasiswa dan dosen. Terlebih-lebih dengan banyaknya Tesis dan Disertasi serta calon penulis Tesis dan Disertasi dari PTKI dari tahun ketahun. Kegiatan penulisan ini perlu diusulkan ke Kementerian Agama Pusat untuk dapat segera direncanakan dan ditindaklanjuti realisasinya. Dengan terbitnya buku Katalog Tesis dan Disertasi serta *Abstract Tesis dan Disertasi* ini, setiap calon master dan doktor serta para peneliti studi keislaman pada umumnya harus membacanya dan membaca Tesis dan Disertasi yang ada kaitannya dengan topik yang akan dibahas. Dengan begitu, “daur ulang penelitian”—untuk tidak mengatakan plagiasi—diharapkan tidak perlu terjadi, atau setidaknya, dapat dikurangi. Kalaupun *toh* terjadi, dapat terdeteksi dan terantisipasi sedini mungkin.

Dari delapan (8) poin di atas, ada empat (4) poin penting yang “harus” digunakan dalam penulisan proposal penelitian Tesis dan Disertasi, yaitu: *prior research on topic / problem* (4); *method, theoretical frame work / approach* (5a dan 5b), dan *contribution to knowledge* (7). Menurut penulis, apabila diringkaskan, keempat poin tersebut identik dengan tiga poin trialektis antara *case* (*prior research on topic/problem*), *rule* (*method and theoretical frame work/approach*) dan *result* (*contribution to knowledge*). Ketiga pilar ini penulis sebut dengan istilah “**CR2**”: **Case**, **Rule**, dan **Result**.

⁶⁷⁵ *Ibid.*

Berdasarkan skema di atas, nomor **1, 2, 3, 6, dan 8** dapat penulis sebut sebagai “sunnah“-nya tulisan penelitian, sedangkan nomor **4, 5a, 5b, dan 7** dapat penulis sebut sebagai “fardu“-nya tulisan penelitian. Semuanya di bawah payung “tiga rukun penelitian: CR2“. Barangkali, salah satu buku—untuk tidak menyebutnya satu-satunya—yang telah menerapkan metode 8 kacamata poin, walaupun sebenarnya hanya menerapkan 4 (empat) poin saja adalah karya Aksin Wijaya berjudul *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Gazali, Ibn Rusyd, Thaha Husein, dan Muhammad Abid al-Jabiri*. Seperti yang dinyatakan sendiri oleh penulisnya bahwa: “Dengan meminjam empat (*sense of academic crises, problem, theoretical frame work, dan contribution to knowledge*)

langkah metodologis yang ditawarkan oleh M. Amin Abdullah, metodologi ini dirancang selain untuk membantu para peneliti merumuskan proposal dan metodologi penelitian, juga untuk membaca sebuah karya dalam bentuk satu buku”.⁶⁷⁶ Untuk mengetahui secara lebih detail bagaimana 8 kacamata poin tersebut digunakan untuk membaca (*reading*) dan menulis (*writing*), silahkan baca buku ***Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga (2012)***.



Tahap terakhir dalam menulis adalah tahap penyelesaian tulisan. Ini adalah fase finalisasi dan *review* kembali tulisan

⁶⁷⁶ Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: Al-Gazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abed al-Jabiri* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012), hlm. 10-12.

yang sudah kita buat. Dalam fase ini perlu diperhatikan hal-hal berikut ini:⁶⁷⁷ pastikan bahwa isi dari pengantar atau pendahuluan sesuai dengan keseluruhan tulisan. Pengantar atau pendahuluan harus mampu menjadi *guide* bagi pembaca. Oleh karena itu kita harus memastikan bahwa isi dari pengantar atau pendahuluan tidak bertentangan dengan bagian akhir tulisan, yaitu kesimpulan. **Praktiknya, pendahuluan itu seharusnya ditulis setelah kesimpulan.** Namun harus segera dibedakan di sini, bahwa “kesimpulan” itu tidak sama dengan “rangkuman”, apalagi “temuan”. Selain itu, pastikan bahwa keseluruhan tulisan konsisten dengan melihat hal-hal berikut ini: konsistensi alur pemikiran, melihat kembali teknis penulisan, dan yang pasti meminta beberapa orang untuk *me-review* tulisan kita, sebelum ditampilkan atau diterbitkan.

2. Tujuan

- a. Peserta dapat membaca hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) dengan 8 Kacamata Point;
- b. Peserta dapat mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi Dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif;
- c. Peserta dapat mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi Dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kuantitatif;

3. Topik

- a. Delapan (8) Kacamata Point
- b. Desain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Kualitatif
- c. Desain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Kuantitatif

⁶⁷⁷ Faiz, *Thinking Skill*, hlm. 133.

4. Metode

- a. Seminar Kuliah dan Diskusi serta Tanya Jawab
- b. *Concept Map*
- c. Contoh Penelitian
- d. *Medium Group Discussion*
- e. *Large Group Discussion*

5. Waktu (9 Jam: 540 Menit)

- a. **08.00-11.00 (3 Jam):** Pelatihan Delapan (8) Kacamata Point; Desain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Kualitatif; dan Desain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi: Kuantitatif
11.00-13.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- b. **13.00-16.00 (3 Jam):** *Medium Group Discussion*
16.00-19.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi
- c. **19.00-22.00 (3 Jam):** *Large Group Discussion*
22.00-08.00: Ishoma, menulis dan menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi

6. Peralatan

- a. Modul dan Bahan Pelatihan
- b. Draft Proposal Penelitian
- c. Power Point (PPT)
- d. LCD
- e. Laptop
- f. Survey Indeks Jurnal Scopus
- g. Buku/Hasil Penelitian/Jurnal/Tesis dan Disertasi

7. Langkah-langkah Pembelajaran

- a. **Pukul 08.00-11.00:** Fasilitator memperkenalkan diri dan menjelaskan kepada peserta pelatihan mengenai tujuan pembelajaran **modul tujuh (hari ketujuh)**, yaitu: dapat membaca hasil riset nasional dan internasional (Tesis, Disertasi, Jurnal dan Penelitian) dengan 8 Kacamata Point; dapat mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi Dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif; dan dapat mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi Dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kuantitatif. Fasilitator kemudian menyampaikan materi modul tujuh melalui sistem seminar kelas (ceramah) dan wajib menggunakan PPT serta membuat *concept map*, dilanjutkan dengan diskusi-tanya jawab;
- c. **Pukul 13.00-16.00:** Fasilitator membagi peserta ke dalam dua *medium group*, satu kelompok “Penelitian Integrasi-Interkoneksi Dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif” dan satu kelompok “Penelitian Integrasi-Interkoneksi Dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kuantitatif”. Fasilitator kemudian meminta setiap *medium group* tersebut untuk masing-masing peserta mempresentasikan proposalnya kepada peserta yang lain untuk kemudian diberi masukan dan perbaikan;
- d. **Pukul 19.00-22.00:** Fasilitator membentuk *large group* dengan mempertemukan kedua kelompok tadi, untuk kemudian seluruh peserta menyerahkan proposal Tesis dan atau Disertasinya kepada fasilitator, kemudian mempresentasikan proposal Tesis dan Disertasinya tersebut secara singkat dan padat (menggunakan tabel dan tabulasi berdasarkan 8 kacamata point). Fasilitator kemudian melakukan *review* dan evaluasi bersama (menyempurnakan draft proposal penelitian integrasi-interkoneksi) terhadap sesi serta sekaligus menutup sesi.

8. Evaluasi

- a.
- b.
- c.

Contoh 1⁶⁷⁸

1. Summary

Dengan menggunakan latar belakang zaman modern yang telah berubah pesat, dibandingkan dengan era, di mana ayat-ayat al-Qur'an diturunkan pada abad ke-7, Abdullah Saeed telah mencoba menawarkan sebuah perspektif baru dalam menafsirkan al-Qur'an, secara lebih kontekstual. Perubahan zaman modern sekarang ini, telah ditandai dengan adanya penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan misalnya. Kedua prinsip nilai tersebut tentu saja harus menjadi acuan dalam melakukan re-interpretasi terhadap al-Qur'an, terutama terkait dengan masalah-masalah yang berhubungan dengan legalistik-formalistik (hukum Islam), yaitu hukum pidana Islam (*hudud*; potong tangan misalnya) dan hukum perkawinan Islam (poligami misalnya), yang tentu saja *istinbad*-nya diambilkan dari al-Qur'an. Dalam konteks inilah, Saeed kemudian mencoba mengkoneksikan antara *tafsir* dan *fiqih* (hlm: 2.).

Selain hanya menekankan pada sisi legalistik-linguistik, para penafsir klasik dahulu, ketika menafsirkan ayat-ayat tersebut di atas misalnya, lebih cenderung bersifat tekstualis, tanpa memperhatikan nilai, norma, dan pemahaman masyarakat modern yang sudah mulai berubah, terutama kondisi sosio-historis, bagaimana ayat tersebut di atas diturunkan, dan kondisi sosio-historis, bagaimana masyarakat modern saat ini. Oleh karena itu, penafsiran al-Qur'an di era modern ini, harus memberikan jalan kepada suatu bentuk penafsiran yang lebih bersifat sosiologis, aksiologis, dan antropologis, untuk menjawab kebutuhan-kebutuhan kekinian.

Secara umum, ada tiga pola pendekatan interpretasi terhadap al-Qur'an, yaitu; *tekstualis*, *semi tekstualis*, dan

⁶⁷⁸ Praktik membaca buku karya Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006) dengan 8 Kacamata Point dalam penelitian integrasi-interkoneksi.

kontekstualis. Kategorisasi ini didasarkan pada dua (2) hal, yaitu tentang sejauh mana pendekatan linguistik terhadap al-Qur'an diterapkan, dan sejauh mana pendekatan dengan memperhatikan konteks sosio-historis (*asbab an-nuzul*, *nasakh mansukh*, dan *sab'ah al-ahruf*) terhadap al-Qur'an dipertimbangkan. Pengikut pendekatan *tekstualis* atau *literalistik* misalnya berpendapat, bahwa; "al-Qur'an yang harus menuntun kaum muslim, bukan sebaliknya". Mereka berpendapat, bahwa arti al-Qur'an sudah tepat, dan penerapannya bisa diuniversalisasikan (*kuliyyah*) untuk semua konteks. Misalnya pada kasus poligami (kawin lebih dari satu istri), maka aturan ini harus diterapkan selamanya, tanpa harus mempertimbangkan adanya perbedaan konteks sosio-historis, di mana teks tersebut dinyatakan. Bagi mereka, pertanyaan tentang mengapa al-Qur'an memperbolehkan poligami di abad pertama (ke-7 H)?, tidaklah penting. Saeed telah memberikan dua contoh kelompok *tekstualis* atau *literalis* ini, yaitu *kaum tradisional* dan *kaum salafis*.

Sedangkan kelompok kedua, *semi-tekstualis*, adalah sebagaimana kelompok *tekstualis*, yang menekankan sisi linguistik, dengan mengabaikan konteks sosio-historis, namun mereka sudah menggunakan idiom atau istilah-istilah modern. Saeed telah memberikan contoh-contoh gerakan ini, di antaranya adalah kaum neo-revivalis modern, seperti Ikhwan al-Muslimian, yang berasal dari Mesir, dan gerakan Jama'ah Islamiyyah, dari India (hlm: 3.).

Di antara tiga kelompok tersebut di atas, Saeed kemudian menempatkan dirinya sebagai kelompok ketiga, yaitu kaum *kontekstualis*, yang menekankan pada pendekatan sosio-historis terhadap al-Qur'an. Kelompok ini berpendapat bahwa untuk memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat legalistik-etik, harus memperhatikan konteks politik, sosial, kultur, historis, dan ekonomi, di mana ayat tersebut diterapkan. Jadi, kelompok ini berpendapat, bahwa para ilmuan modern diberi kebebasan untuk menilai sesuatu yang dapat berubah

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

atau tidak dapat berubah. Saeed kemudian memberikan contoh seorang kontekstualis-yang kemudian sangat mempengaruhi model pendekatan tafsir kontekstualnya-, atau juga yang disebut dengan kaum neo-modernis, atau ijthadis, atau kelompok progressif, atau yang lebih dikenal dengan pemikir muslim liberal, yaitu Fazlur Rahman. Sehingga inovasi metodologi baru yang ditawarkan oleh Saeed, terkait dengan pendekatan kontekstualis terhadap al-Qur'an, sebenarnya berasal dari pengembangan metode interpretasi (teks-konteks), yang pernah digagas oleh Rahman tersebut (hlm: 4.).

Rahman misalnya, menurut Saeed, telah melakukan sebuah inovasi metodologi terhadap penafsiran al-Qur'an. Sebagai perintis tafsir kontekstual, Rahman telah menawarkan pemahaman konteks sosio-historis terhadap al-Qur'an, pada level makro, untuk kemudian menghubungkannya dengan suatu kebutuhan tertentu pada periode modern ini. Rahman telah mengembangkan sebuah ide yang disebut dengan *spirit kenabian (prophetic spirit)*. Yaitu berimajinasi, bagaimana seandainya Nabi hidup di zaman sekarang ini. Teori Rahman tersebut di kemudian hari dikenal dengan istilah *Teori Double Movement* (Teori Gerak Ganda) (hlm: 128.). Sejalan dengan ide yang dikemukakan Rahman tersebut, sebagai kelompok kontekstualis, Saeed kemudian mencoba untuk menguatkan dan mengembangkan pendekatan interpretasi kontekstualis (sosio-historis) terhadap al-Qur'an, dengan menekankan pada aspek sosio-historis, seperti pendekatan sosiologi, antropologi, psikologi, dan sebagainya. Karena Saeed tidak mengabaikan *turas* atau tradisi penafsiran klasik, terhadap upayanya dalam pencarian metode penafsiran modern yang lebih kontekstual, maka Saeed dapat digolongkan sebagai kelompok reformalistik, bukan revolusioneristik.

Penafsiran tidak seperti pewahyuan, tetapi ia adalah sebuah usaha manusia yang berlangsung terus menerus dan berkelanjutan. Sehingga tidak ada yang suci atau sakral dalam

penafsiran-yang sakral hanyalah pewahyuan-, termasuk yang dilakukan oleh para sahabat Nabi, atau penggantinya terdahulu. Pendapat mereka benar, menurut konteks zamannya, sehingga penafsiran sangat dipengaruhi oleh konteks budaya. Sehingga di akhir pendahuluannya Saeed berpendapat, bahwa kaum muslim saat ini perlu mengeksplorasi tradisi atau *turas*, untuk kemudian mengambil sebuah prinsip modern darinya, untuk bisa diterapkan di era sekarang. Mereka harus menggunakan metode rasionalis-historis, terutama dalam penafsiran al-Qur'an (hlm: 4.).

2. Sense of Academic Crisis

Kegelisahan akademik Saeed bermula ketika ia hanya melihat kecenderungan penafsiran terhadap al-Qur'an selama ini, yang hanya bersifat tekstualis-literalis, tidak kontekstualis-historis. Oleh karenanya, Saeed ingin menawarkan langkah lebih maju dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama di era modern ini, tidak lagi bersifat legalistik-literalistik, tetapi lebih bersifat sosio-historis. Yaitu sebuah interpretasi yang tidak hanya mengandalkan prinsip-prinsip linguistik saja, tetapi juga harus memperhatikan kondisi sosial, ekonomi, politik, dan lain sebagainya, di mana ayat tersebut mulai diturunkan, dan di era modern, di mana ayat tersebut akan diaplikasikan. Hasil pendekatan legalistik-literalistik terhadap al-Qur'an, pada akhirnya hanya akan menghasilkan produk fiqh yang kaku, tidak dinamis.

Kegelisahan akademik Saeed yang lain adalah, bahwa ada suatu kebutuhan yang sangat dirasakan di antara kaum muslim, untuk membuat pengajaran-pengajaran al-Qur'an yang legalistik-etik tersebut, tidak lagi bersifat literalistik. Sebab, pendekatan literalistik sudah usang dan kuno, sehingga tidak lagi relevan dengan urusan-urusan kekinian. Menghadirkan suatu kerangka metodologi yang tepat, oleh karenanya sangat diperlukan, untuk menterjemahkan kandungan ayat legalistik-

etik tersebut, dengan suatu cara atau pendekatan yang berbeda, seperti pendekatan kontekstual.

Kegelisahan akademik berikutnya adalah, bagaimana menemukan sebuah cara atau metode yang tepat, untuk mengkontekstualisasikan kembali teks-teks ayat al-Qur'an di masa wahyu di abad pertama (abad ke-7), dengan konteks sekarang. Keterkaitannya adalah, bagaimana sebuah makna dari sebuah ayat al-Qur'an, dapat dihubungkan dengan kehidupan umat Islam, dalam pengertian aplikasinya, di tempat yang berbeda, khususnya yang terkait dengan kebutuhan-kebutuhan modernitas. Sebab, bagaimanapun juga, era sekarang tidak seperti 150 tahun yang lalu misalnya, di mana perubahan-perubahan besar telah terjadi, seperti globalisasi, migrasi, revolusi ilmu pengetahuan dan teknologi, eksplorasi luar angkasa, penemuan arkeologi, evolusi dan genetik. Di samping itu, pemahaman terhadap martabat individu telah berubah (HAM), terjadi interaksi antar agama, kesetaraan jender, dan sebagainya. Hal-hal tersebut di atas meniscayakan adanya re-interpretasi terhadap kandungan prinsip nilai-nilai yang terdapat di dalam ayat-ayat al-Qur'an.

Interpretasi terhadap al-Qur'an, semata hanya dengan pendekatan legalistik-formalistik (hukum Islam) "fiqh oriented", terbukti banyak menuai masalah, terlebih ketika diperhadapkan dengan prinsip-prinsip hukum modern, misalnya terkait dengan sistem pengadilan. Pada masalah hukum jinayah *hudud* (potong tangan) misalnya, atau hukum perkawinan (poligami) misalnya, banyak mendapat kecaman dari kelompok-kelompok modernis, yang menamakan dirinya sebagai pejuang HAM dan kesetaraan jender. Ini semua meniscayakan adanya pendekatan baru terhadap interpretasi al-Qur'an, tidak lagi bersifat tekstualis, tetapi harus lebih kontekstualis, dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip atau nilai-nilai modernitas, seperti persamaan, keadilan, kesetaraan, dan sebagainya.

3. Importance of Topic

Buku Saeed ini penting untuk memberikan sebuah pengembangan penawaran baru terhadap metode pendekatan terhadap penafsiran al-Qur'an, dengan menggunakan analisis yang lebih kontekstualis, tidak lagi literalis-tekstualis. Nilai penting lainnya adalah memberikan penjelasan mengenai prinsip-prinsip hirarki nilai-nilai al-Qur'an (*hierarchy of values in the Qur'an*) (hlm: 126.), urgensinya sebagai pondasi dasar untuk menafsirkan al-Qur'an (semacam konsep *maqasid* dalam ilmu usul fiqh). Nilai penting terakhir adalah, bahwa Saeed telah mencoba membuat sebuah kategorisasi berbagai pendekatan-pendekatan yang umumnya bisa diidentifikasi terhadap upaya interpretasi terhadap al-Qur'an, yaitu pendekatan *linguistik-literalis-tekstualis*, *semi tekstualis*, dan *pendekatan kontekstualis*.

4. Prior Research on Topic

Beberapa pemikir Islam (mufassir modern) tentang al-Qur'an, telah mencoba menawarkan beberapa pendekatan terhadap al-Qur'an, terkait dengan upaya untuk mengkontekstualisasikan ayat-ayat yang bersifat normatif (ethico-legal). Para pemikir modern tersebut percaya, bahwa diperlukan penawaran terhadap berbagai pendekatan, sehingga tafsir al-Qur'an tidak lagi bersifat literalistik-legalistik. Saeed sendiri telah menelaah karya-karya peneliti modern sebelumnya, terkait dengan interpretasi kontekstualis terhadap al-Qur'an, di antaranya adalah sebagai berikut; Dalam *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Ghulam Ahmad Parvez, seorang mufassir rasionalis modern misalnya, menawarkan *back to the principles approach*. Menafsiran al-Qur'an dengan memperhatikan prinsip-prinsip dasar kebutuhan manusia, yang terkenal dengan prinsip-prinsip *maqasid asy-syari'ah* (*hifd ad-din, hifd nafs, hifd 'aql, hifd nasl, dan hifd mal*). Fazlur Rahman menawarkan *spirit of the al-Qur'an*, sebagai basis dasar pendekatannya, dalam bukunya yang

berjudul, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Beberapa ide dasar tentang pendekatan al-Qur'an, juga telah dikembangkan oleh Muhammad Arkoen dalam *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Farid Essack, dalam bukunya, *Qur'an, Liberation and Pluralism*. Khalid Abou el-Fadl, dalam bukunya, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman*. Nasr Hami Abu Zayd, dalam bukunya, *an-Nass wa as-Sultah wa al-Haqiqah*, dan sebagainya. Semua karya-karya di atas, adalah bagian dari suatu trend yang menyajikan model pendekatan penafsiran al-Qur'an alternatif (kontekstual). Di mana kesemuanya dapat dikategorisasikan sebagai kaum kontekstualis. Meskipun mereka tidak menggunakan nama "kontekstualis", namun pemikirannya telah menggambarkan tentang hal itu (hlm: 5-6.).

5. Theoretical Frame Work

Saeed adalah seorang pemikir yang ahli di bidang tafsir dan sekaligus ahli di bidang hukum Islam (fiqih), seorang *mufassir* dan *fuqaha'* sekaligus, oleh karenanya ia menawarkan sebuah metodologi baru dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu dengan cara mengawinkan, mengintegrasikan, atau menghubungkan (mengoneksikan) antara ilmu *tafsir* dan ilmu *fiqih*. Tepatnya, menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan prinsip-prinsip *fiqih*, terutama yang terdapat dalam ilmu *usul fiqih*, khususnya terkait dengan prinsip-prinsip nilai yang terdapat dalam konsep *maqasid asy-syari'ah*.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa Saeed sangat dipengaruhi oleh pemikiran Fazlur Rahman, terkait dengan pendekatan kontekstualnya (sosio-historis) dalam menafsirkan al-Qur'an. Menurut Saeed sendiri, walaupun Rahman telah menawarkan sebuah metodologi alternatif, dan menyampaikan prinsip *prophetic spirit*, namun ia tidak menyebutkan secara implisit, nilai-nilai apa yang seharusnya dijadikan pondasi dasar untuk menafsirkan al-Qur'an. Rahman hanya menyebutnya

dengan istilah, *general principles*, salah satunya adalah nilai keadilan (hlm: 128.). Pendekatan dengan menggunakan basis dasar nilai-nilai yang paling prinsip dalam al-Qur'an, yang pernah dicetuskan oleh Rahman itulah, yang kemudian dikembangkan oleh Saeed, menjadi hirarki nilai-nilai (*a hierarchy of values*), yang dimungkinkan sebagai petunjuk (*guide*) dalam upayanya untuk menginterpretasikan teks al-Qur'an dengan pendekatan kontekstual.

Selain mendasarkan pada pendapat Fazlur Rahman di atas, Saeed juga membangun metodologi barunya ini, atas dua kenyataan historis, dalam sejarah perkembangan hukum Islam. Yang *pertama* adalah kasus interpretasi (ijtihad 'aqli) sahabat 'Umar bin Khattab terhadap al-Qur'an (proto-kontekstualis), yang berbeda dengan mainstream, terutama mengenai masalah zakat, dan *kedua* adalah aspek-aspek yang terkait dengan konsep *maqasid asy-syari'ah*. Dari ketiga prinsip di atas, Saeed kemudian membangun sebuah metode interpretasi, yang didasarkan pada nilai-nilai fundamental, yang seharusnya diterapkan dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu yang disebutnya sebagai *obligatory values, fundamental values, protectional values, implementational values, dan instructional values*. Untuk membangun *hirarki nilai-nilai Qur'ani (a hierarchy of values in the Qur'an)* tersebut, Saeed juga mendasarkan pada prinsip-prinsip; *tawhid, rukun iman, rukun Islam*, prinsip-prinsip *halal* dan *haram* dalam al-Qur'an, dan sebagainya (hlm: 130-144.).

Obligatory values;

Adalah nilai-nilai wajib yang harus diperhatikan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan kata lain, sebelum menafsirkan sebuah ayat dalam al-Qur'an misalnya, kita harus mengetahui terlebih dahulu, kualitas nilai apa yang termuat dalam ayat tersebut, apakah ayat yang mengandung nilai kepercayaan atau keimanan, ataukah ayat-ayat yang mengandung nilai ibadah misalnya. Ada tiga kategori nilai dalam *obligatory values* ini: *Pertama*, nilai-nilai yang berhubungan dengan

sistem kepercayaan, yaitu prinsip-prinsip dalam rukun iman. *Kedua*, nilai-nilai yang berhubungan dengan ibadah praktis, seperti yang terdapat dalam rukun Islam. *Ketiga*, nilai-nilai yang berhubungan dengan *halal* dan *haram*, misalnya tentang wanita-wanita yang telah haram dikawini. Menurut Saeed, *halal* dan *haram*, rukun iman dan rukun Islam, adalah nilai-nilai prinsip yang tidak bisa di rubah (*immutable*s). Sementara selain yang disebutkan di atas, bisa berubah (*mutable*s). Dengan kata lain, ijtihad interpretasi terhadap ayat al-Qur'an, harus memperhatikan tiga prinsip nilai di atas, dan interpretasi hanya bisa dilakukan, jika berada di luar tiga sistem prinsip nilai-nilai di atas, yaitu yang tidak mengandung prinsip keimanan, ibadah, *halal* dan *haram*. Dengan kata lain, ayat-ayat yang mengandung kategorisasi mu'ammalah-lah, yang membuka seluas-luasnya, terhadap interpretasi kontekstual.

Fundamental values;

Saeed berpendapat, bahwa basis dasar nilai-nilai yang diajarkan oleh al-Qur'an adalah *human values*, atau nilai-nilai kemanusiaan, bukan *theos values*. Dengan demikian, maka al-Qur'an diturunkan adalah untuk manusia, bukan untuk Tuhan. Konsekuensi dari pendapat seperti ini adalah, bahwa prinsip interpretasi terhadap al-Qur'an, harus lebih mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan, seperti keadilan, kesetaraan, dan sebagainya. Dalam konteks ini, ulama' *usulfiqih* telah membangun sebuah konsep dasar yang disebutnya dengan istilah *kuliyah* dan *juz'iyah*. *Kuliyah* adalah nilai-nilai yang bersifat *universal*, sedangkan *juz'iyah* adalah nilai-nilai yang bersifat *partikular*. Karena untuk membangun pendekatan kontekstual terhadap al-Qur'an, diperlukan adanya prinsip-prinsip universalitas, maka Saeed menganggap, bahwa nilai-nilai universalitas tersebut telah terformulasikan dalam konsep *masalahah*, yang penjabarannya terdapat dalam konsep *maqasid asy-syari'ah* [*hifd ad-din* (*menjaga agama*), *hifd an-nafs* (*menjaga jiwa*), *hifd al-'aql* (*menjaga akal*), *hifd an-nasl* (*menjaga keturunan*), *hifd*

al-mal (menjaga harta)]. Salah satu nilai universalitas tersebut adalah nilai persamaan hak [HAM-*hifd an-nafs (menjaga jiwa)*] antara Muslim dan non Muslim.

Protectional values;

Nilai-nilai proteksi yang dimaksud di atas adalah, misalnya mengenai masalah riba, bahwa tujuan dilarangnya riba adalah untuk memproteksi orang-orang miskin. Dengan demikian, maka penafsiran kontekstual harus berpihak pada adanya proteksi atau perlindungan terhadap kaum tertindas. Hal ini selaras dengan bunyi sebuah qa'idah usul fiqih misalnya, yang berbunyi, "*Bahwa mencegah lebih baik daripada mengambil manfaat (ad-da'fu aqwa min jalb al-masalih)*".

Implementational values;

Nilai-nilai implementasi ini sangat terkait erat dengan nilai-nilai proteksi di atas. Misalnya sebuah ayat yang menjelaskan tentang tidak boleh mendekati zina (*wala taqrabu az-zina innahu kana fakhisyah wa sa'a sabila*), maka jika *jangan mendekati zina* di atas adalah nilai protektif, maka *fakhisyah* adalah nilai implementatif, atau akibat yang dimunculkan oleh nilai protektif. Dengan demikian, tidak hanya *zina* saja yang harus dihindari, tetapi juga semua perbuatan yang dikategorisasikan sebagai *fakhisyah*, juga harus dihindari. Inilah yang dimaksud dengan nilai implementatif.

Instruksional values;

Nilai instruksional dalam al-Qur'an, secara umum dibagi menjadi dua, yaitu nilai perintah dan nilai larangan. Metode-metode tersebut di atas kemudian dikembangkan oleh Saeed menjadi sebuah model baru interpretasi-kontekstualis terhadap al-Qur'an. Saeed telah menawarkan beberapa langkah metode atau beberapa tahapan, dalam menafsirkan al-Qur'an, dengan pendekatan kontekstual (hlm: 150-152.):

Tahap Pertama:

Suatu pembiasaan umum antara teks dengan dunianya.

Tahap Kedua:

Pada tahap ini, kita tertarik tentang apa yang dikatakan teks tentangnya, tanpa menghubungkannya, baik kepada masyarakat penerima pertama, ataupun kepada masyarakat sekarang, melalui penjelajahan terhadap aspek-aspek dari teks, yang berupa aspek-aspek:

1. Linguistik: Ini berhubungan dengan bahasa dari teks, dari kata, dari sebuah frase, sintaksis ayat atau ayat-ayat, dan dalam isu-isu umum seluruh linguistik dan gramatikal yang dihubungkan dengan teks itu. Mencakup juga *qira'at* (cara yang berbeda, yang di dalamnya kata-kata atau frasa-frasa tertentu dapat dibaca).
2. Konteks literatur: Bagaimana teks itu dalam pertanyaan (ayat-ayat) berperan dalam suatu surat tertentu, atau lebih luasnya al-Qur'an. Misalnya, apa yang hadir sebelum dan apa yang hadir setelah ayat atau ayat-ayat, komposisi, dan struktur teks itu sebagus gaya retorikanya.
3. Bentuk literatur: Mengidentifikasi apakah teks itu suatu bentuk doa, peribahasa, perumpamaan, atau hukum yang historikal. Bentuk literatur dari tulisan, dan artinya terhubung.
4. Teks yang paralel: Menjelajah apakah ada teks-teks lain yang sama dengan teks tertentu, untuk mengetahui tingkatan meraka, sama atau berbeda.
5. Teladan-teladan: Identifikasi teks-teks yang sama dalam isi atau kepentingan, dan apakah teks-teks ini dinyatakan sebelum, atau setelah teks yang dipertimbangkan.

Tahap Ketiga:

Menghubungkan teks dengan para penerima pertama al-Qur'an;

1. Analisis kontekstual: Informasi historis dan sosiologis yang akan memberi penerangan pada teks dalam pertanyaan, analisis pandangan dunia, budaya, adat, kepercayaan, norma, nilai, dan institusi dari penerima pertama al-Qur'an dan Hijaz. Ini akan melibatkan pencarian untuk memahami orang tertentu yang dimaksud oleh teksnya, di mana mereka berlokasi, dan waktu atau keadaan di mana isu kasus tersebut terjadi (politik, hukum, kultur, ekonomi, misalnya) berkembang.
2. Menentukan keaslian pesan teks, yang mencakup, *legal*, *theological* atau *ethical*.
3. Mengeksplorasi pesan penting dan pesan khusus yang muncul menjadi fokus dari teks, dan menginvestigasi apakah pesan itu tampaknya menjadi yang *universal* (tidak spesifik kepada suatu situasi, orang atau konteks) atau suatu pesan *tertentu* yang relevan untuk konteks masyarakat penerima pertama, dan di mana dalam hirarki nilai-nilai atau pesan itu diletakkan.
4. Mempertimbangkan bagaimana pesan yang digariskan tersebut, dihubungkan dengan tujuan dan perhatian yang lebih luas dari al-Qur'an.
5. Mengevaluasi bagaimana teks itu diterima oleh masyarakat yang pertama, dan bagaimana mereka menginterpretasikan, memahami, dan menerapkannya.

Tahap Keempat:

Menghubungkan teks dengan konteks sekarang;

1. Menentukan keprihatinan, masalah, kebutuhan sekarang yang muncul menjadi sesuai dengan pesan teks yang dipertimbangkan.

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

2. Menjelajahi konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya sekarang, yang sesuai dengan teks itu.
3. Menjelajah nilai-nilai, norma-norma, dan situasi khusus yang memiliki hubungan dengan teks itu.
4. Membandingkan konteks sekarang dengan konteks sosial-historis teks itu, di bawah pertimbangan untuk memahami persamaan dan perbedaan antara keduanya.
5. Menghubungkan bagaimana arti teks itu seperti yang dipahami, diinterpretasikan dan diterapkan oleh para penerima pertama al-Qur'an, kepada konteks sekarang, yang dipertimbangkan dengan adanya persamaan dan perbedaan antara kedua konteks itu.
6. Mengevaluasi keumuman (universal) dan kekhususan (partikular) pesan yang dikandung teks itu dan tingkatannya, yang dihubungkan atau tidak dihubungkan kepada tujuan dan pemikiran yang lebih luas dari al-Qur'an.

Metode-metode dalam model interpretasi-kontekstual terhadap al-Qur'an tersebut di atas, dapat digambarkan sebagai berikut:

Model of Interpretation

Text

Stage I

Encounter with the world of the text

Stage II

Critical analysis

Linguistic

Literary context

Literary form

Parallel texts

Precedents

Stage III

Meaning for the first recipients

Socio-historical context

Worldview

Nature of the message: legal, theological, ethical

Message: contextual versus universal

Relationship of the message to the overall message of the
Qur'an

Stage IV

Meaning for the present

Analysis of present context

Present context versus socio-historical context

Meaning from first recipients to the present

Message: contextual versus universal

Application today

6. Limitation and Key Assumptions

Batasan, kata-kata kunci, dan ruang lingkup kajian Saeed dalam buku tersebut adalah tentang interpretasi teks al-Qur'an, yang dikenal dalam kajian 'Ulum al-Qur'an misalnya, dengan istilah *tafsir* atau *exigeses*. Saeed berusaha mengembangkan ide-ide para penafsir kontekstual, terutama Fazlur Rahman, dengan

prophetic spirit-nya, sedangkan Saeed mengembangkannya dengan istilah baru, yaitu *a hierarchy of values in the Qur'an (obligatory values, fundamental values, protectional values, implementational values, dan instructional values)*. Selain itu, Saeed juga menggunakan istilah-istilah kunci secara dualistik, seperti *tekstual-kontekstual, legalistik-literalistik, ethico-legal, exegesis-law, particular-universal, social-historical, sacred-change, mutable (changeable)-immutable (unchangeable), tradisionalist-modernist, interpreted-applied, dan classical-contemporary*.

7. Contribution to Knowledge

Buku Saeed tersebut di atas memberikan beberapa kontribusi terhadap pengembangan pengetahuan, antara lain adalah: *Pertama*, menghadirkan pondasi argumentasi yang valid, terhadap pendekatan al-Qur'an yang digunakan oleh kaum kontekstualis (*contextualist approach*), serta menjabarkan dasar-dasar metodologi yang digunakannya. *Kedua*, menstimulasi sebuah diskusi ilmiah secara terus menerus, tentang pendekatan kontekstual terhadap al-Qur'an. Sebab kaum muslim sendiri mempunyai hak prerogatif, untuk mengeksplorasi, menerima, memodifikasi, atau bahkan menolak ide-ide baru yang berkaitan dengan pendekatan dalam penafsiran al-Quran. *Ketiga*, Saeed berhasil menawarkan sebuah metode *hierarchy of values in the Qur'an* (semacam *maqasid at-tafsir*), dalam upayanya untuk mengkontekstualisasikan teks-teks al-Qur'an, dengan mempertimbangkan aspek-aspek sosio-historis.

8. Logical Sequence

Buku tersebut di atas terdiri dari 12 Bab. Bagian pertama adalah pendahuluan. Bab kedua mengeksplorasi isi tentang pemikiran ulang penafsiran al-Qur'an, khususnya yang terkait dengan *ethico legal* (normatif). Telaah pada bab ini menampilkan perkembangan tafsir al-Qur'an dari era klasik hingga masa modern. Bab ketiga menyelidiki tentang pemahaman tradisional

terhadap wahyu. Bab keempat berisi tentang kajian tafsir al-Qur'an dari masa Nabi, sahabat, dan para penggantinya. Bagian ini juga menjelaskan tentang model penafsiran kaum *tekstualis*, yang menggunakan pendekatan *literalistik-legalistik*. Bab kelima berisi tentang argumentasi kaum *kontekstualis*. Bab keenam berisi tentang fleksibilitas dalam pembacaan al-Qur'an. Bab ketujuh berisi tentang kajian konsep *naskh mansukh*, sebagai alternatif pendekatan dalam kajian al-Qur'an. Bab kedelapan berisi tentang tipe-tipe teks al-Qur'an. Bab kesembilan berisi tentang obyektivitas dalam penafsiran al-Qur'an. Bab kesepuluh berisi tentang penawaran terhadap pendekatan sosio-historis terhadap al-Qur'an. Bab kesebelas berisi tentang tawaran metode dengan prinsip levelitas nilai-nilai dalam al-Qur'an, yaitu *obligatori, fundamental, proteksional, implementasi, dan instruksional*. Dan bab keduabelas berisi tentang aspek-aspek kunci penafsiran. Sehingga secara umum, logika yang digunakan oleh Saeed dalam menulis buku tersebut, adalah sebagai berikut; pertamanya ia menjelaskan tentang tradisi interpretasi yang bersifat *literalistik-tekstualis*. Kemudian dilanjutkan dengan interpretasi modern yang bersifat *sosio-historis*. Untuk menjelaskan proses keberanjakan dari model interpretasi tradisional-tekstualis, ke model interpretasi modern-kontekstualis, Saeed menghubungkannya dengan kajian interpretasi yang didasarkan pada rasionalitas penafsiran (*ta'wil*). Pada bab sebelas dan duabelas, ia kemudian menawarkan sebuah konsep atau metode baru, yang disebutnya dengan *hierarchy of values in the Qur'an*, dan diakhiri dengan contoh *model interpretasi* terbarunya.

Contoh 2⁶⁷⁹

Abstract:

This article tries to study the annual pilgrimage in Islam, that is hajj to Mecca. The Author attempts to highlight the pilgrimage through Van Gennep's theory of liminality, and thereby he brings greater insight into applicability of Turner's thesis and its limits concerning the activities and symbolic meanings at Mecca and its environment.

1. Summary

Islam memiliki berbagai macam ritual tahunan, di antaranya adalah ritual haji.⁶⁸⁰ Ritual ini telah dijalankan secara turun-temurun dari zaman Nabi (10 H) sampai sekarang. Sebagaimana ibadah-ibadah yang lain, semisal puasa, shalat dan lain-lain, ibadah ini mempunyai beberapa kekhususan atau ciri khas yang tidak di miliki oleh ritual-ritual yang lain.⁶⁸¹ Di antara ciri khasnya adalah, pelaksanaan ibadah haji melibatkan perjalanan teritorial dan simbolik,⁶⁸² testamental (ujian)⁶⁸³ dan munculnya sebuah kesatuan mistik dan sosial yang bersifat komunal.⁶⁸⁴ Berkaitan dengan teritorial, ibadah haji mempunyai batasan-batasan tempat, seperti dalam ketentuan tempat-tempat

⁶⁷⁹ Praktik membaca buku karya William R. Roff berjudul *"Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj"*, in Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press, 1985) dengan 8 Kacamata Point dalam penelitian integrasi-interkoneksi.

⁶⁸⁰ Dasar dari pelaksanaan kewajiban ibadah ini adalah firman Allah dalam surat Ali-Imran: 97, "Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu bagi orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah."

⁶⁸¹ Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: Arizona University Press, 1985), hlm. 80.

⁶⁸² *Ibid.*

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ *Ibid.*

miqat.⁶⁸⁵ Sementara dalam makna simbolik, haji mempunyai berbagai ritual simbolik seperti adanya *selamatan* sebelum berangkat, berpakaian *ihram*, mengelilingi ka'bah (*tawaf*), lari-lari kecil (*sa'i*), lempar *jumrah* dan simbol-simbol yang lain.

Menarik untuk dicermati adalah, bahwa ritual haji menimbulkan berbagai implikasi, dari mulai yang bersifat empirik sampai pada dataran transenden atau yang bersifat mistik. Yang lebih mengherankan, bahwa haji mempunyai makna *ambigu*, yaitu perasaan senang dan bahagia yang sangat (calon haji) dan perasaan sedih (bagi keluarga yang ditinggalkan), termasuk makna *ambiguitas*, muncul pada perjalanan haji, di mana perjalanan ini, dari satu sisi, tambah lama tambah disakralkan, namun pada posisi lain dia menjadi sekuler. Sehingga menarik sekali apabila fenomena ini dikaji, tidak hanya pada dataran teologis normatif saja, namun juga lebih pada dataran empiris atas sebuah fenomena sosiologis keagamaan dengan pendekatan fenomenologi.

Tulisan William R. Roff ini merupakan sebuah penelitian terhadap fenomena keagamaan (terutama perilaku keagamaan), yaitu, ritus haji. Berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya, Roff nampaknya berusaha menyoroji haji melalui teori Van Gennep tentang *Liminalitas*, dan dengannya pula ia membawa kita pada *aplikabilitas* tesis Turner, tentang batasan, aktivitas dan simbolik haji. Teori *Liminalitas* terbagi dalam tiga tahap,⁶⁸⁶ yaitu *pre-liminal* (separation), *liminal* (transition) dan *post-liminal* (aggregation), sehingga ritus haji di samping mempunyai makna transenden atau makna religius khusus, juga bermakna sosial atas simbol-simbol yang khusus pula.

⁶⁸⁵ *Miqat* ada dua, yaitu *miqat makan*, semisal untuk jama'ah haji dari Madinah, *ihramnya* dimulai dari Zulhulaifah, dan *miqat zaman*, semisal pendapat Imam Syafi'i bahwa, pelaksanaan haji adalah bulan Syawal, Dzulqa'idah dan sembilan hari bulan Zulhijjah.

⁶⁸⁶ Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: Arizona University Press, 1985), hlm. 80.

2. Sense of Academic Crisis

Penelitian agama selama ini telah berkembang, mencakup penelitian terhadap seluruh fenomena keagamaan yang ada. Namun sering terjadi kesenjangan antara hasil analisis suatu penelitian terhadap fenomena keagamaan yang dikehendaki antara peneliti dengan pemeluknya. Karena interpretasi terhadap suatu fenomena keagamaan, terkadang tidak dapat diterima atau bahkan dianggap salah oleh pemeluknya.

Ada tiga kegelisahan yang menjadi persoalan dalam menjelaskan fenomena keagamaan (baca: haji) tersebut. *Pertama*, Dewasa ini hanya ada sedikit usaha di kalangan ilmuan untuk membuat kategori-kategori analitis (sosiologis, psikologis, materialitis dll) yang bermanfaat untuk menjelaskan suatu fenomena keagamaan. *Kedua*, fenomena-fenomena keagamaan yang besar (seperti haji), yang terkait dengan aspek-aspek perilaku sosial, tampaknya membutuhkan alat-alat analisis baru, dalam rangka menangkap apa yang ada di balik (simbol) sesuatu yang terdapat dalam sistem-sistem keagamaan itu sendiri. Oleh karena itu perlu ditemukan beberapa cara untuk menggambarkan dari praktek-praktek yang diteliti dan gagasan-gagasan para pemeluk agama yang dieksposisikan. *Ketiga*, dalam memahami ritual keagamaan, dibutuhkan epistemologi baru, seiring dengan berkembangnya pengaruh ilmu sosial, yaitu berlatar belakang pada sebuah kenyataan, bahwa di samping makna relegius, tentunya gagasan dan praktek-praktek keagamaan mempunyai peran dan fungsi sosial- budaya dan politik.⁶⁸⁷

3. Importance of Topic

Ada dua asumsi mendasar yang dapat disampaikan, kenapa topik penelitian tentang ritus keagamaan, terutama dalam ritus haji ini dianggap penting. *Pertama*, walaupun berjuta-juta kaum muslimin berkunjung ke Mekah setiap tahunnya, yaitu

⁶⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 79.

sejak abad ke-I H, di mana mereka telah memberikan peran yang sangat signifikan atas nilai religius ibadah haji, namun belum ada *metodologi adekuat* yang memadai yang telah dirumuskan untuk menganalisis urgensi dan maknanya bagi sejarah Islam. *Kedua*, adanya kenyataan, bahwa populasi umat Islam kian pesat dan mereka bertempat tinggal jauh dari kawasan Arabia, sehingga kesulitan dan hambatan akibat jarak yang sangat jauh semakin tinggi, namun dalam pelaksanaan ibadah haji, mereka tetap menggunakan *model lama* sebagaimana yang oleh Nabi ajarkan, seperti *sa'i* yang harus dengan lari-lari kecil, tidak dengan kendaraan atau *jumrah* harus dengan dilempar, tidak ditembakkan. Dengan demikian, topik ini sangat penting untuk dianalisa.

4. Limitation and Key Assumptions

Dari segi obyeknya, penelitian yang dilakukan oleh Roff ini mengkhususkan pembahasan pada jenis ritual keagamaan haji. Secara spesifik, ritual haji ini dianggap sebagai sebuah fenomena keagamaan yang besar yang terkait dengan aspek-aspek perilaku sosial. Sehingga, melihat praktek haji tidak hanya cukup dari sudut pandang religius semata, namun juga dari aspek-aspek manivestasi ritual haji dalam memberikan dampak atas pengaruhnya dalam membentuk fungsi sosial baru atau kesatuan mistikal yang penuh akan berbagai simbol-simbol, perlu ditekankan. Haji dipahami tidak hanya sebagai sebuah perjalanan spiritual yang penuh dengan nilai-nilai magis, tetapi juga, haji dipahami sebagai langkah yang efektif dalam upaya merubah seorang individu dari keterpisahan dengan struktur sosial sampai pada puncaknya, yaitu *anti struktur sosial*, yang dalam kajiannya, berkuat dan berdasar dalam dua masalah pokok, yaitu, bahwa pelaksanaan haji melibatkan perjalanan *teritorial* dan perjalanan *simbolik*.

Berangkat dari ruang lingkup di atas, beberapa istilah kunci yang dapat dipaparkan yang terkait satu sama lain adalah

sebagai berikut. Liminalitas, simbolik, fenomena keagamaan yang besar, perilaku sosial, teritorial, separation, transisi, keber-samaan, testamental, mistikal, keterpisahan, sakral, ambiguitas, anti-struktur, *tawaf*, *sa'i*, *wuquf*, *jumrah*, komunitas, model, ritual dll.

5. Prior Research on Topic

Secara historis, kajian mengenai haji telah banyak dilakukan, yang juga telah mengupas fenomena-fenomena tersebut dari makna religiusnya yang hakiki.

Islamolog yang paling punya pretensi politis dan profilik mengenai haji, C. Snouck Horgronje, misalnya, telah meng-gambarkan haji sebagai *epifenomena disseminasi ideologis* (yang memang dimungkinkan) dan peningkatan status. Dalam hal ini ia menyorot haji hanya pada dataran mistis, yaitu proses kulminasi keimanan, yang pada akhirnya akan membawa pada pencapai status, baik status sosial terlebih spiritual.

A. J. Wensinck, dalam artikel panjangnya yang berjudul *Haji* pada edisi kedua *The Encyclopedia of Islam*, memfokuskan diri pada masalah "*pengaruh spiritiul haji*" sambil secara gampang ia menyimpulkan bahwa tentang hal ini (haji) *hanya urusan Tuhan*. Hal ini berarti ia hanya memaknai haji dari segi transendensi antara hubungan makhluk dengan Allah, sementara banyak sekali, kita saksikan bahwa ritual haji tidak hanya berkuat kepada dua hubungan tersebut, tetapi juga terciptanya suatu interaksi simbolik antara manusia dalam sebuah komunal mistik.

Bernard Luwis menambahkan, bahwa dalam konteks yang sama, bahwa haji merupakan "*agen perantara paling penting bagi mobilitas vertikal*". Ia sebenarnya sedang menyatakan sesuatu yang sungguh-sungguh benar, namun dalam bahasannya, ia kurang menyentuh makna relegius haji secara spesifik. Ia memahami haji hanya sebagai perjalanan ritual murni terbaik, dalam rangka pencapaian puncak keimanan atau kesalehan

Victor Turner, juga telah membahas tentang haji dalam *Pilgrimage as Social Process* yang telah mampu mengungkap lebih dalam tentang makna haji dalam tema-tema religius, namun perhatiannya banyak tertuju pada tahap pelaksanaan dalam proses ibadah haji, tidak secara tuntas dibahas pada tahap pelaksanaan dan pasca pelaksanaan haji.

6. Theoretical Frame Work

Dengan menyitir catatan Jacques Waardenburg di atas, tentang munculnya epistemologi baru dalam kajian keislaman, yaitu dengan menjelaskan secara detail beberapa pernyataan keagamaan Islam dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial, Roff juga menggunakan metode tersebut dalam melaksanakan kajian tentang haji. Walaupun secara eksplisit tidak disebutkannya tentang pendekatan fenomenologi yang digunakannya, namun penulis dapat meyakinkannya bahwa kajian ini merupakan *sample penerapan* pendekatan fenomenologi agama dengan menggunakan metode Verstehen, yaitu pemahaman tentang gagasan dan perasaan orang atau masyarakat melalui manifestasi-manifestasi empirik kebudayaan. Dalam meneliti ritus haji tersebut, Roff mencoba menelusuri dan memahami secara mendalam, makna-makna dibalik simbol-simbol perbuatan yang diekspresikan dalam ritus.

Dalam melakukan analisis pada fenomena ritus haji, Roff menggunakan framework (kerangka) teorinya Arnold Van Gennep, yang meneliti rangkaian ritus haji, yang disebutnya sebagai *Rites de Passage*. Dalam *rites de passage* tersebut, ia membagi secara reduktif kepada tiga tahapan, yaitu pre-liminal (pra-pelaksanaan), liminal (pelaksanaan) dan post-liminal (pasca pelaksanaan) atau tahap pemisahan (*separation*), transisi (*trancition*) dan penyatuan (*aggregation*).

Berdasarkan kerangka teori yang dijelaskan di atas, maka ibadah haji dapat dipandang menjadi tiga fase / tahapan, yaitu:

1. Tahapan Pre-Liminal (Pra-pelaksanaan)⁶⁸⁸

Haji harus dilaksanakan di kawasan yang sakral yang di tengah-tengahnya terdapat rumah Allah (*ka'bah*). Ibadah haji hanya dapat dilakukan pada saat-saat tertentu pada bulan Dzulhijjah. Maka, haji dilaksanakan pada saat yang suci dan tempat yang suci pula. Bagi kaum muslimin, yang datang dari jarak tertentu yang jauh, dengan beban keuangan yang cukup berat, dua bulan sebelum Dzulhijjah yaitu bulan Ramadhan dan seterusnya, merupakan masa-masa persiapan yang disebut musim haji. Dalam masa-masa ini persiapan termasuk perbekalan harus disiapkan, termasuk perbekalan bagi orang yang ditinggalkan, serta persiapan-persiapan teknis dalam perjalanan menuju tanah suci. Ongkos yang digunakan untuk ibadah haji haruslah berasal dari ongkos atau uang yang diperoleh dengan cara yang halal. Bekal haji dari uang pinjaman, tidak dibenarkan, sebab pelunasan hutang termasuk syarat dalam menunaikan haji.

Pelepasan calon haji cenderung mempunyai watak yang testamental dan mengingatkan kepada kematian. Seorang calon haji harus melepaskan diri dari urusan hidupnya. Ia harus menyesali dan mengakui segala dosa yang pernah diperbuatnya. Ia harus minta maaf kepada seluruh teman dan keluarga dekatnya, yang secara umum mengorientasikan hidupnya untuk beribadah.

Hari keberangkatannya diiringi perasaan *ambigu* antara senang (calon haji) dan susah (yang ditinggalkan).⁶⁸⁹ Terutama tradisi di Indonesia dan Malaysia, dalam penentuan waktu keberangkatan diwarnai dengan acara ramalan guna menentukan waktu paling baik untuk keberangkatan disertai

⁶⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 81.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 81.

acara makan-makan (*selamatan*) yang dihadiri oleh sanak famili, tetangga dan kawan-kawanya. Ini menimbulkan *kesatuan mistikal dan sosial* mereka.⁶⁹⁰ Serangkain do'a dipanjatkan dalam pertemuan mulia tersebut dan hadirin juga memohon kepada calon haji untuk dido'akan ditanah suci nanti.

Setelah memantapkan keyakinan dan meninggalkan sanak saudara, para jama'ah haji mulai meninggalkan dunia ini, (*comme s'il ce monde*).⁶⁹¹ Sesaat sebelum melakukan perjalanan, mereka shalat dua rakaat dan diikuti dengan membaca al-qur'an dan do'a bepergian.

Dalam perjalanan yang sangat melelahkan, namun mereka telah memilih untuk melaksanakan perjalanan suci tersebut, seakan-akan untuk menebus dosa atau untuk memperbesar kebajikan. Perjalanan mereka menuju mekkah telah menjadi gambaran utama pelaksanaan haji itu sendiri. Dan dari sebagian mereka perjalanan itu merupakan *keterpisahan mereka secara sesungguhnya dari struktur dan peran-peran sosial* yang mereka jalani setiap harinya. Maka, pada tahap ini juga disebut juga tahap pemisahan (*separation*) dalam teori *Rites de Passage*.

Menurut Victor, usaha calon haji untuk keluar dari lingkungan strukturalnya di rumah menunjukkan *penegasian terhadap seluruh struktur sosial* yang mereka alami sebelumnya, dan merupakan suatu afirmasi terhadap suatu tatanan lain dari suatu hubungan-hubungan yang baru.

Identitas-identitas, batasan-batasan dan norma-norma sosio struktural mulai dihilangkan dan digantikan dengan pelayaran atau perjalanan bersama-sama dengan menekankan persaudaraan, berbagi pengalaman bersama dan mempererat dan memperluas jaringan hubungan-hubungan. Dalam proses ini ditemukan tingkat simboliknya paling tinggi sebagaimana dicapai di Mekkah.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 82.

⁶⁹¹ *Ibid.*, hlm. 82.

2. Liminal (Pelaksanaan)

Para jema'ah haji harus melewati pintu masuk dalam ruang yang sakral yang mengelilingi mekkah (*miqat*) sebagai suatu bagian dari ibadah penyucian diri yang menandai tahap akhir usaha meninggalkan kebiasaan lama yang profan, dan pelepasan diri secara total dari kaitan-kaitan dan status-status duniawi, dari masa lampau sebagai seorang yang masuk ke dalam masa suci haji. Sambil menanggalkan seluruh pakaiannya yang dikenakan sehari-hari, mencukur rambut dan jenggot, memotong kuku, melakukan mandi besar dan setelah mengucapkan niat yang tulus untuk melaksanakan ibadah haji, mereka mengenakan baju *ihram*, yaitu dua potong kain berwarna putih yang harus digunakan ketika melaksanakan ibadah haji. Dalam masalah ini tidak dipermasalahkan status-status bawaan, derajat dan jenis kelamin, selain bahwa mereka sama-sama muslim. Mereka melaksanakan ihram dan dilarang melakukan hubungan seksual, melakukan kekerasan, pembunuhan bahkan mencabut pepohonan. Mereka berusaha meninggalkan kepentingan duniawi dan terjadi pemisahan secara total dan terindividualkan, lepas dari atribut-atribut struktural, sehingga mereka bebas bergerak menuju tanah suci dengan mengumandangkan talbiyah.⁶⁹²

Pemisahan yang total dari ikatan-ikatan sosial dan temporal ini kemudian dilihat sebagai tahap liminal atau transisi dalam ibadah haji. Dimana mereka telah sampai dengan wujud yang berubah, seakan-akan sebagai bayi yang baru lahir dari rahim ibunya. Maka tahap ini juga dinamakan tahap transisi.

3. Post-Liminal (Pasca Pelaksanaan)

Puncak ibadah haji ditandai dengan serangkaian peribadatan yang sentral, esensial dan dilakukan secara bersama-sama, yang sering dipaparkan yaitu, *tawaf* (mengelilingi ka'bah), *sa'i* (lari-lari kecil dari bukit Safa ke-Marwa), *wukuf* di

⁶⁹² *Ibid.*, hlm. 83.

arafah, berkorban di Mina melempar jumrah dan sebagainya. Keseluruhan periode inilah yang yang dicirikan liminalitas.⁶⁹³ Dilihat dari struktur sosial yang biasa, yang kemudian disebut oleh Turner sebagai *anti struktur sosial*, atau dalam dimensi komunitas atau komunal dijelaskan, bahwa suatu keterikatan baru, akan muncul secara spontan bila dibangun secara normatif di antara makhluk-makhluk manusia yang sejajar dan seimbang, bersifat total, secara individual terlepas dari atribut-atribut sosial. Maka tahap ini disebut juga dengan tahap penyatuan.

Dalam pelaksanaan ibadah haji tersebut, para jama'ah secara jelas memperlihatkan kekuatan emosional dan tenggelam dalam suatu kesatuan antara seluruh kaum dari seluruh dunia. Dalam tindakan ritus haji, yang penuh dengan simbol-simbol dengan segala maknanya, para jama'ah haji berusaha untuk menemukan dalam transendensi keduniaan dan temporal beberapa perubahan dalam dirinya, dari dosa dan rahmat, suatu suasana yang pada satnya akan membawa perubahan dalam dirinya.

Setelah kepulangannya, para jama'ah haji banyak yang mengalami perubahan-perubahan baik dalam penampilan lahirnya (dengan menggunakan pakaian Arab misalnya) maupun dalam cara pandanginya dan pola pikirnya. Dan setelah kembali dari tanah suci ketika menginjak tanah asalnya, terkadang mereka mengganti namanya, seakan akan mengalami kelahiran baru. Mereka mendapatkan status baru dengan di panggil "*haji*".

Dari seluruh tindakan dan tahapan haji, setidaknya haji *mabrur*-tersebut akan mengandung suatu perubahan, yaitu dalam *Rites de Passage* merupakan perubahan yang efektif seorang individu dari *posisi tertentu* sebelumnya *ke posisi* yang lainnya, seperti dalam kelahiran, pubertas sosial, perkawinan, perpindahan dari kelas rendah ke kelas yang lebih tinggi dan kematian.

⁶⁹³ *Ibid.*, hlm. 84.

7. Contribution to Knowledge

Pengkajian ilmu-ilmu keagamaan, dengan pendekatan sosiologi (suatu ilmu tentang interrelasi dari agama dan masyarakat serta bentuk-bentuk interaksi yang terjadi di antara mereka) adalah suatu keniscayaan. Tetapi bukan berarti bahwa agama harus menghilangkan identitasnya sebagai sebuah praktek ritus yang bermakna religius, bukan pula harus membuat temuan-temuan analitis yang sekuler. Agama sebagai sebuah fenomena, tentunya merupakan bagian dari dunia yang dihayati sebagai keseluruhan (*lived world*), tanpa dijadikan obyek ilmiah yang terbatas. Berkaitan dengan pendekatan fenomena agama, terutama Islam, Roff telah melakukan suatu bentuk pendekatan dialektik, antara teori Van Gennep tentang Liminalitas, model perjalanan ritual (*rites de passage*) dan teori Turner tentang batas, aktivitas dan simbolik haji.

Dalam teori ini disampaikan, bahwa setiap fenomena agama, terutama yang berkaitan dengan aspek-aspek perilaku sosial, seperti haji, shalat, puasa, zakat dan lain-lain selalu mengikuti tiga pola ini, yaitu, pra liminal (*separation*), liminal (*transition*) dan pasca-liminal (*aggregation*). Pada realisasi konkretnya, meliputi tahap keterpisahan dengan struktur sosial, penyederhanaan struktur sosial secara radikal dan anti struktur sosial. Ibadah shalat misalnya, dengan menggunakan teori ini, tentu akan menghasilkan sebuah kajian yang berbeda bila perbuatan tersebut (shalat) ditelaah dengan pendekatan teologis. Perbuatan shalat diawali dengan proses pensucian diri, bisa dengan *wudhu* atau mandi, kemudian dilanjutkan dengan menggunakan pakaian dan tempat yang suci. Ketika hari juma't, misalnya ketika *azan* telah berkumandang, maka, setiap orang yang berkewajiban jum'atan haruslah meninggalkan dunianya, berupa barang dagangan atau yang sejenisnya, sehingga ia haruslah meninggalkan komunal atau struktur sosialnya, menuju komunal mistis barunya, untuk pencapaian kualitas keimanan yang lebih tinggi. Pada tahap Liminal atau transisi, ia lebih baik

berjalan ketika pergi ke Masjid, terlebih ketika pada shalat jum'at, sebab pahalanya akan lebih banyak dibanding dengan yang naik kendaraan, atau yang jauh dari masjid, pahalanya lebih banyak daripada yang dekat dengan masjid. Sesampainya di masjid, banyak sekali ritual simbolik yang ia lakukan, seperti perbuatan shalat dengan ruku', sujud, i'tidal dan lain-lain, belum lagi berbaris haruslah rapat. Pada tahap pasca liminal, ia haruslah mempunyai keadaan yang lebih baik daripada sebelum shalat, sebab, apabila perbuatannya tidak ada perubahan sebelum dan setelah shalat maka sebenarnya, ia belum dapat dikatakan berhasil dalam pencapaian hakekat ritus ini.

8. Logical Sequence

William Roff dalam tulisannya, sebagaimana penulis, mengawali penulisan dengan mengelaborasi tentang fenomena yang berkembang dalam kepercayaan umat Islam, di mana mereka berkuat pada masalah boleh dan tidak boleh atau halal dan haram. Sementara itu di lain pihak, ilmu-ilmu sosial dan komunitas sosial telah pesat berkembang, sehingga memungkinkan sekali apabila agama sebagai sebuah fenomena dikaji dengan pendekatan non-teologis. Bab penulisan selanjutnya, dimulai dari sebuah kegelisahan akan sebuah fenomena keagamaan yang besar, yang terkait dengan aspek perilaku sosial, namun tidak secara maksimal dikaji dengan ilmu-ilmu sosial, terlebih ketika praktek-prektek keagamaan tersebut menyimpan sebuah makna akan peran dan fungsi sosial. Pendek kata, dalam sejarah umat Islam, belum ada sebuah metodologi yang adekuat dalam menganalisa makna praktek keagamaan tersebut. Bab selanjutnya adalah bab telaah pustaka, di mana dalam telaah pustaka yang dipaparkan, ternyata belum ada sebuah penelitian, terutama tentang haji, yang secara maksimal dan komprehensif membahasnya. Banyak kepustakaan yang menyajikan ritus haji dalam kacamata normatif dan teologis. Pada bab selanjutnya disampaikan tentang cara kerja kerangka teori *Rites den Passage*, bertitik tolak dari yang profan dan empirik

masuk pada dataran mistik. Sehingga Van Gennep melihat, bahwa model perjalanan ritus ini sebagai suatu perubahan yang efektif seorang individu dari posisi tertentu ke posisi lain, atau dari keadaan satu ke keadaan lainnya. Sehingga model penelitian ini lebih banyak mempunyai makna tinimbang mengelaborasi haji secara normatif, sebagai sebuah pencapaian status (melihat rumah Tuhan, melihat rumah Tuhan dan pemiliknya dan melihat Tuhan)

Epilog

Menyitir sebuah hadis nabi, bahwa sebaik-baiknya manusia, adalah mereka yang memberi manfaat sebesar-besarnya bagi manusia lain. Senada dengan hal ini, apa yang oleh ahli tasawwuf diintegrasikan, bahwa semakin tinggi kualitas keimanan-kesalehan seseorang, maka seharusnya ia harus mempunyai nilai lebih dalam konteks sosial. Dimensi ritual dalam Islam, sebagian (dengan maksud tidak mengatakan secara keseluruhan), tidak hanya pada dataran transenden, tetapi lebih dari itu, yaitu ada makna yang tersimpan di dalamnya berupa makna sosial. Sebagai makhluk sosial, tentunya manusia harus berinteraksi dengan sesamanya, dalam rangka sama-sama melaksanakan tujuan yang satu. Haji sebagai sebuah ritual keislaman, tidak hanya terbatas dan cenderung pada dataran ritus mistik transenden, dalam upayanya meningkatkan status saja, namun lebih dari itu, banyak sekali dimensi-dimensi sosial yang dapat dipelajari dari ritual haji, semisal, munculnya komunal selamatan, simbol-simbol ritual dan berakhir pada munculnya sebuah komunitas baru (di Mekkah). Keterikatan ini muncul secara spontan, dibangun oleh makhluk sosial yang sejajar dan seimbang, bersifat total dan terindividualkan, lepas dari atribut-atribut struktural. *Sa'i*, misalkan, tidak hanya sebuah ritus "lari-lari kecil", namun lebih dari itu, yaitu sebuah makna simbolik akan upaya seorang ibu (Siti Hajar) yang mencari sebuah

sumber air, semata-mata untuk memenuhi kebutuhan sang bayi. Hal ini menampakkan bahwa praktek-praktek keislaman tidak hanya berkuat pada makna religis saja, tetapi lebih dari itu, mempunyai peran yang sangat signifikan dalam kontek dan fungsi sosial (tanpa harus mengatakan bahwa setiap ibadah dapat di *ta'aqquli*, namun dalam dimensi-dimensi tertentu, ia tetap bersifat *ta'abbudi*).

Contoh 3

Tahun 2012, Waryani Fajar Riyanto menulis penelitian berjudul *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*.⁶⁹⁴ Ada 5 “kacamata baca” (*check list*) integrasi-**interkoneksi** yang digunakan dalam penelitian tersebut sebagai “alat” untuk membaca 3 Disertasi, yaitu: “**kacamata**” **trilogi hadarat, spider web (networking keilmuan), spheres and models, 8 kacamata point** ditambah dengan **analisa**. Tiga disertasi tersebut masing-masing berjudul *Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta* (2007) tulisan Koeswinarno (**Disertasi 1 [model induktivitatif]**); *Inkulturası al-Qur’an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Pelaksanaan Qishash-Diyat* (2008) tulisan Ali Sodiqin (**Disertasi 2 [model konfirmatif]**); dan disertasi *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an: Perspektif Antropolinguistik* (2011) tulisan Waryani Fajar Riyanto (**Disertasi 3 [model similaratif]**).

Tiga disertasi tersebut adalah sebagian contoh yang dapat mewakili model-model penelitian yang menggunakan pendekatan integrasi-**interkoneksi**, tanpa harus menyebutkannya secara eksplisit. Tiga disertasi itu sama-sama mendialogkan antara pilar *religion* dan *science*. Pilar *religion*-nya diwakili oleh Kitab Al-Qur’an (*hadarat an-nash*), sedangkan pilar (*social*) *science*-nya diwakili oleh antropologi (*hadarat al-’ilm*). Bedanya, disertasi pertama menggunakan pendekatan **antropologi agama** dengan metode gerak filosofis trialektis dari Berger yaitu antara eksternalisasi, objektivasi dan internasionalisasi (*hadarat al-falsafah*). Disertasi kedua menggunakan pendekatan **antropologi sejarah** dengan metode gerak dialektis filosofis dari Clifford Geertz antara *models of reality* dan *models for reality* (*hadarat al-falsafah*). Adapun disertasi ketiga

⁶⁹⁴ Waryani Fajar Riyanto, *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2012).

menggunakan pendekatan **antropologi bahasa (antropo-linguistik)** dengan metode trialektis filosofis genealogis dari Lévi Strauss antara gerak hubungan perkawinan, hubungan keturunan dan hubungan darah (*hadarat al-falsafah*). Ketiga disertasi tersebut sama-sama menawarkan interpretasi baru terhadap pemaknaan “agama”, yang disebut oleh Koeswinarno sebagai “pembacaan dekonstruktif” (trialektika antara “jenis kelamin pertama [laki-laki], kedua [perempuan] dan ketiga” [waria]); Ali Sodiqin menyebutnya dengan istilah “pembacaan inkulturatif” (trialektika antara Al-Qur’an yang *qadim, huduts* dan *qadim-huduts*); Waryani Fajar Riyanto menyebutnya sebagai “pembacaan integratif” (trialektika antara kekerabatan biologis, sosiologis dan spiritualis). Untuk selanjutnya akan dijelaskan satu persatu.

Disertasi *Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta* (2007)

1. Kacamata “Trilogi Hadarat”

Disertasi *Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta* menggunakan dasar Al-Qur’an dan Al-Hadis tentang posisi waria atau *khuntsa* (*hadarat an-nash*).⁶⁹⁵ Bahwa Al-Qur’an tidak pernah menyebut jenis kelamin lain, kecuali laki-laki dan perempuan. Akan tetapi, muncul interpretasi lain melalui Q.S. (42) ayat 49-50 terkait dengan posisi waria tersebut. Pada terjemahan ayat yang berbunyi “*menganugerahkan kedua jenis laki-laki dan perempuan*” tersebut, kata *sebagian* diterjemahkan sebagai “menggabungkan karakteristik laki-laki dan perempuan”. Dengan sendirinya secara analitis, menurut Koeswinarno, ayat tersebut sangat problematik, sehingga memungkinkan **adanya pengakuan terhadap jenis kelamin di luar laki-laki dan perempuan (etik-emansipatoris)**. Dengan cara yang sama, ayat tersebut bagi sebagian orang dimaknai dengan “dimungkinkan

⁶⁹⁵ Koeswinarno, “*Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta*”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UGM, 2007), hlm. 84-85.

adanya jenis kelamin di luar laki-laki dan perempuan”.⁶⁹⁶

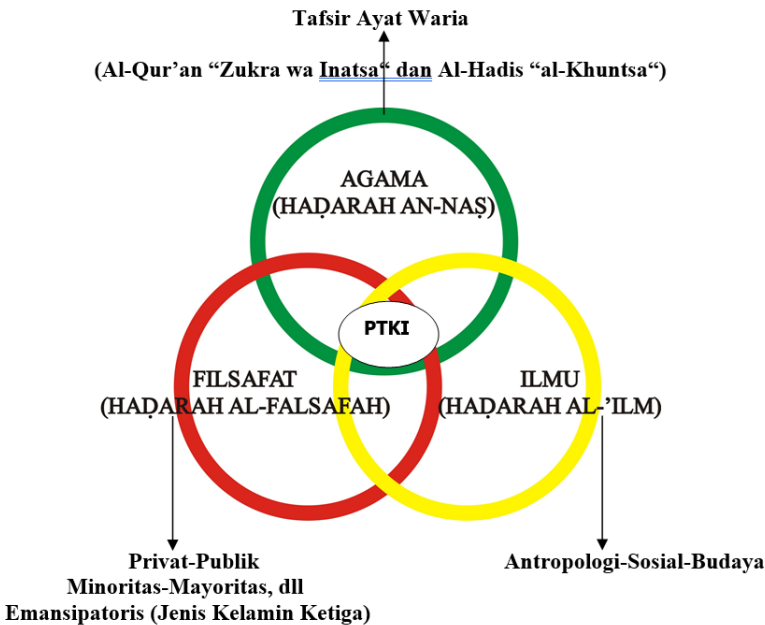
Adapun pilar *hadarat al-falsafah* dalam disertasi tersebut, nampak jelas ketika Koeswinarno menjelaskan tentang proses hubungan dialektis (bukan trialektis) antara masyarakat dan waria, hubungan dialektis antara wilayah *privat-publik* dan *minoritas-mayoritas*. Bersamaan dengan itu, masyarakat (ruang publik) yang tidak dapat menerima “kaum dunia ketiga” kemudian mengecilkan mereka, sehingga akibat keterasingan tersebut ruang (publik) sosial waria menjadi semakin sempit. Tidak ada jalan lain kecuali hidup dalam ruang (privat) yang “dianggap” menyimpang dari struktur, sebagai salah satu upaya mempertahankan eksistensi. Terkait dengan dimensi etik-emansipatoris, Koeswinarno ingin menjelaskan tentang eksistensi waria, yaitu dengan munculnya kesadaran hidup beragama di kalangan mereka, dan pengakuan adanya emansipasi etik-religius bagi “jenis kelamin ketiga” (“jenis kelamin pertama” [laki-laki], “jenis kelamin kedua” [perempuan] dan “jenis kelamin ketiga” [waria]).⁶⁹⁷ Secara psikologis, munculnya dorongan yang kuat untuk menjalani **ajaran agama** di kalangan kaum terpinggirkan seperti waria ini, karena melalui agamalah, mereka dapat beremansipasi tanpa mengenal kelas. (Teks) agama sendiri menghargai kesetaraan emansipasi bagi setiap pemeluknya, apapun jenis kelaminnya. Interpretasi terhadap agamalah (keberagamaan) yang membuat kaum waria sebagai “kelamin ketiga” menjadi terpinggirkan.

Aspek *science (social sciences)*-nya atau *hadarat al-‘ilm*, Koeswinarno menggunakan pendekatan **antropologi-sosial-budaya** dengan tiga varian kerangka teorinya, yaitu: konstruksi sosial (bahwa masyarakat merupakan produk manusia dan manusia sebagai produk masyarakat), marjinalisasi (marjinalisasi dibangun secara bersama-sama oleh negara, kapital, masyarakat, dan agama) dan multikulturalisme (minoritas dan mayoritas),

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 5.

dan keberagaman dan pemaknaan agama (pemaknaan agama memiliki dua sisi otoritas, yakni kolektif dan individu; dunia waria tidak hanya dibaca pada tataran kolektivitas semata, tetapi secara individu juga harus diperhatikan, karena “being waria” merupakan pengalaman-pengalaman individu yang berbeda antara waria satu dengan lainnya; Islam memang memarjinalkan, tetapi Islam memberi “ruang” untuk sebuah kehidupan “dunia kaum ketiga”; di sinilah nilai agama menjadi bagian dalam memberi hidup dan kehidupan manusia, seburuk apapun, termasuk waria). Berdasarkan kacamata “Trilogi Hadarat” ini, Disertasi Koeswinarno dapat diposisikan sebagai berikut:



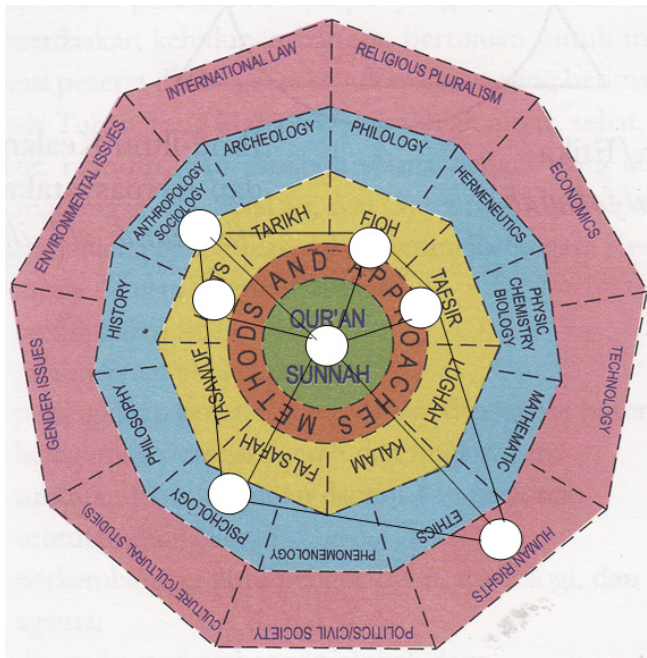
2. Kacamata “Spider Web”

Apabila dibaca dengan kacamata “spider web”, Disertasi Koeswinarno dengan judul *Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta*, telah mengoneksikan antara aspek “religion” (Al-Qur’an dan Al-Hadis)”. Di sini Koeswinarno menyebutnya

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point:
Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

dengan istilah “teks-teks Islam tentang waria”⁶⁹⁸, yang diwakili oleh penjelasan Al-Qur’an dan al-Hadis (kluster pertama) tentang “waria”, yang berangkat dari kajian **antropologi** (kluster keempat). Selain menggunakan pendekatan antropologi (budaya), dimana Koeswinarno menyebutnya dengan istilah “waria pada berbagai kebudayaan”⁶⁹⁹, ia juga menggunakan pendekatan **HAM** dan **psikologi** “waria”, yang ia sebut dengan istilah “telaah psikologis dan medis tentang waria”.⁷⁰⁰ Adapun kluster ketiganya, Koeswinarno menggunakan pendekatan waria dalam perspektif hukum Islam (**fikih**) dan **tafsir**.⁷⁰¹



3. Kacamata “Spheres and Models”

Pertama, ranah filosofis. Aspek filosofi “biner” dalam Disertasi Koeswinarno sangat nampak saat ia mengkaji waria

⁶⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 74-97.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 60-74.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 52-60.

⁷⁰¹ *Ibid.*, hlm. 97-105.

sebagai “jenis kelamin ketiga” dengan mengkaitkan antara **dimensi normatif** (dimensi *religious knowledge*—kluster pertama dan ketiga “spider web”: Al-Qur’an, Al-Hadis, Tafsir dan Fikih) dan **dimensi historis** (dimensi *social sciences*—kluster keempat “spider web”: Antropologi, Sosiologi dan Psikologi); antara dimensi individu dan dimensi kolektif; antara dimensi fisik dan dimensi psikis; dan antara dimensi struktur dan dimensi non struktur. Dimensi-dimensi tersebut tidak bisa berdiri sendiri secara atomistik dan “single entity”. Misalnya, dalam aspek hubungan diadik antara individu dan kolektif, keimanan dan interaksi di kalangan waria bukanlah hasil dari konstruksi individu, melainkan terbentuk dari hasil kesadaran kolektif yang cukup kuat. Kesadaran kolektif tersebut dihasilkan dari fenomena sosial dan gejala yang sifatnya berulang-ulang.⁷⁰²

Kedua, ranah materi. Walaupun disusun secara fragmen-tatif, secara materi, Disertasi Koeswinarno telah menyajikan model interkoneksi antara **studi waria dalam aspek sosiologis (antropologi dan psikologi) dan studi waria dalam aspek teologis (tafsir, fikih dan hadis)**. Materi dalam disertasi tersebut menjelaskan pembacaan baru tentang bagaimana waria dalam memperlakukan agama, serta pemaknaan agama sebagai bagian dari masyarakat muslim. Materi dalam disertasi tersebut dapat digunakan sebagai bahan diskusi untuk menentukan penerimaan sosial terhadap keberadaan waria dan Islam menjelaskan keadaan kewariaan.

Ketiga, ranah metodologi. Dalam aspek ranah metodologi penelitian integrasi-interkoneksi, Disertasi Koeswinarno juga menawarkan model metodologi integratif antara **dimensi normatif** dan **dimensi empiris**. Dengan mengutip Minhaji, Koeswinarno menyatakan bahwa ada dua kutub penelitian (hukum “waria”), yaitu model **teologis-normatif-deduktif** dan model **antropologis-historis-induktif**.⁷⁰³ Dua kutub

⁷⁰² *Ibid.*, hlm. 362.

⁷⁰³ *Ibid.*, hlm. 77.

ini biasanya saling bertentangan ketika melihat dunia waria. Menurut Koeswinarno,⁷⁰⁴ “Persoalan dikotomis semacam itu (normatif-historis) juga terus berlangsung dalam menjelaskan dunia waria”. Ia sendiri kemudian menawarkan model “pembacaan dekonstruktif”.

Keempat, ranah strategi. Strategi penyajian dalam Disertasi Koeswinarno tersebut menggunakan pola dialektis—yang kemudian mengarah pada pola trialektis—antara masyarakat-keberagamaan (kehidupan beragama)—baca: bukan agama—. Dalam perspektif dialektika masyarakat-agama, waria sama-sama dimarginalisasikan. *Stereotipe-stereotipe* waria—akibat pola pikir dialektika biner—menciptakan marginalitas secara sosial, baik oleh keluarga maupun lingkungan. Kondisi ini yang kemudian membuat mereka termarginal. Sedangkan dalam perspektif agama, termasuk Islam, Koeswinarno juga memberikan “ruang”—untuk tidak mengatakan menolak kehadiran kaum waria—yang terbatas kepada kaum waria.

Dalam perspektif penelitian, Disertasi Koeswinarno menggunakan strategi penyampaian masalah waria secara **empirik (induktif)** dan **normatif (deduktif)** sekaligus. Setelah merekonstruksi materi waria dalam perspektif dialektis antara dimensi normatif dan dimensi empiriknya, Koeswinarno kemudian menawarkan model “pembacaan dekonstruktif” (untuk mengurai berbagai benang ruwet dan menguak berbagai lapisan makna yang terdapat di dalam teks dan struktur pemaknaan masyarakat yang selama ini telah menjadi realitas dan tetap bagi kaum waria). Dengan kata lain, penelitian Koeswinarno ini menggunakan strategi **deduktif** dan **induktif**.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 78.

“Spheres”		
1	Filosofis (suatu kesadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain)	Filsafat “Integrasi” Biner
2	Materi (suatu proses bagaimana mengintegrasikan nilai-nilai kebenaran universal ke dalam pengajaran matakuliah umum seperti antropologi, sosiologi, dan sebagainya, dan sebaliknya, memahami nilai-nilai partikular ke dalam matakuliah keagamaan)	Teologis dan Sosiologis
3	Metodologi dan Pendekatan (metodologi yang digunakan dalam pengembangan antar disiplin ilmu yang bersangkutan)	Normatif dan Empiris
4	Strategi (ranah pelaksanaan atau praksis dari proses penelitian integratif-interkoneksi)	Deduktif-Induktif

Pertama, model informatif. Informatif dalam perspektif integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: **suatu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki oleh disiplin ilmu lain sehingga wawasan civitas akademika semakin luas, seperti ilmu agama yang bersifat normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis, dan sebaliknya.** Terkait dengan penjelasan ini, Disertasi Koeswinarno juga menjelaskan tentang studi waria

yang bersifat **normatif-biologis** dalam perspektif agama, yang diperkayanya dengan teori tentang studi waria dalam aspek budaya yang bersifat **empiris-psikis**.

Kedua, model konfirmatif. Konfirmatif dalam perspektif integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: **bahwa suatu disiplin ilmu tertentu untuk dapat membangun teori yang kokoh perlu memperoleh penegasan dari disiplin ilmu lain, misalnya tentang teori *binary opposition* dalam antropologi akan semakin jelas jika mendapat konfirmasi atau klarifikasi dari ilmu agama tentang kaya-miskin, laki-laki-perempuan, dan sebagainya.** Terkait dengan hal ini, Disertasi Koeswinarno mencoba memadukan antara teori tentang *model for reality* dan *model of reality* dalam antropologi, diklarifikasikannya dengan model dari ilmu agama (fiqih) tentang *fiqih mayoritas* dan *fiqih minoritas*. Menurut Koeswinarno, dalam konteks kefiqihan keberagaman waria, *model for* dapat disebut sebagai mewakili fiqih-fiqih mayoritas atau fiqih-fiqih yang tertuang dalam teks-teks Al-Qur'an dan Al-Hadis; sedangkan *model of* merupakan fiqih minoritas yang sudah mengalami penafsiran oleh waria sebagai umat yang meyakini Islam sebagai agama.⁷⁰⁵ Dialektika secara terus-menerus—tidak ada finalitas— antara *model of* dan *model for* atau antara *fiqih mayoritas* dan *fiqih minoritas* tersebut, yang dapat memberikan “ruang” kepada waria sebagai makhluk ciptaan-Nya. Inilah yang disebut oleh Koeswinarno dengan istilah “tafsir” dekonstruktif.

Ketiga, model komparatif. Komparasi dalam integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: **membandingkan konsep-konsep atau teori-teori sains dengan konsep atau wawasan agama mengenai gejala-gejala yang sama, misalnya teori motivasi dalam psikologi dibandingkan dengan konsep motivasi dalam agama atau ayat-ayat al-Qur'an.** Berdasarkan kategorisasi ini, penulis dapat menyebut bahwa Disertasi Koeswinarno telah menerapkan model **komparasi**, sebab ia

⁷⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 332-333.

tidak hanya mengkomparasi teori tentang waria dalam perspektif psikologis dan medis saja, tetapi juga dalam perspektif budaya dan agama. Ini bisa dijelaskan ketika Koeswinarno menulis salah satu Bab dalam disertasinya yang bertajuk: “Konsep dan Telaah Islam tentang Waria”,⁷⁰⁶ yang meliputi bahasan tentang waria dalam pandangan psikologis, medis, budaya dan agama.

Keempat, model induktivikasi. Induktivikasi dalam integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: **asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmiah yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan pemikirannya secara teoritis abstrak ke arah pemikiran metafisik, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip agama dan Al-Qur’an mengenai hal tersebut.** Menurut penulis, Disertasi Koeswinarno dapat dikategorisasikan telah menerapkan model Induktivikasi (plus Deduktivikasi). Misalnya, sebagaimana yang ia tulis sendiri—dengan mengutip Abdullah Saeed—: “Islam perlu menjelaskan kondisi kewariaan melalui model yang lebih **empiris-induktif** dalam penentuan hukumnya. Melalui pendekatan ini selain lebih kontekstual, juga akan lebih memperhatikan aspek moral dibanding aspek **legal-formal** yang cenderung kaku”.⁷⁰⁷ Setelah menjelaskan tentang teori-teori ilmiah tentang waria (dalam berbagai perspektif), yang didukung oleh temuan-temuan empirik, khususnya dengan studi lapangan yang ia lakukan di daerah Yogyakarta, Koeswinarno kemudian menghubungkan pemikiran teoritisnya tersebut ke ranah abstraktif-metafisik, bahwa perlu dibangun sebuah konsep “jenis kelamin ketiga”. Koeswinarno kemudian menghubungkannya dengan prinsip-prinsip agama, khususnya hukum Islam atau fikih (*khuntsa*) dan Al-Qur’an (*zakar wa untsa*) mengenai hal tersebut.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 52-105.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 105.

MODUL TUJUH
Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point:
Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

Models			
Models 1			
1	Informatif	Normatif-Biologis dan Empiris-Psikis	
2	Konfirmatif	<i>Model for Reality</i> (Fikih Mayoritas) dan <i>Model of Reality</i> (Fiqih Minoritas)	
3	Korektif	Waria dalam Perspektif Psikologis, Medis, Budaya dan Agama	
Models 2			
No	<i>Religion and Social Sciences</i>	<i>Religion and Natural Sciences</i>	<i>Result</i>
1	Similarisasi		Mengidentikkan antara terma “waria” dengan istilah “khuntsa” dan “zakar wa untsa”
2		Paralelisasi	
3	Komparasi		Mengkomparasikan berbagai istilah “waria” dalam berbagai budaya
4		Komplementasi	
5	Induktivikasi		Induktif (dan Deduktif)
6		Verifikasi	

4. Kacamata Delapan Point

Salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah: **cara kerja dalam praktik meneliti (tesis dan disertasi), harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait.** Terkait dengan hal ini, jika Disertasi Koeswinarno dibaca dengan kacamata delapan point, maka dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, *Summary*:

Koeswinarno mengawali disertasinya dengan menjelaskan tentang adanya sebuah citra yang dikonstruksikan oleh masyarakat sosial, media, agama, dan negara, yang menjadi pemicu penting dalam melihat proses dialektis antara masyarakat (publik) dan waria (privat).⁷⁰⁸ Melalui citra (yang dianggap negatif) yang ditampilkan oleh waria, masyarakat kemudian merespon perilaku, nilai, serta persoalan-persoalan hidup waria tersebut. Sebagai kelompok minoritas (*aqalliyah*), baik dipandang dari sisi agama dan negara, mereka senantiasa dipandang sebagai kelompok yang keluar dari tatanan sosial dan agama. Melalui citra yang dibangun secara dialektis tersebut (bukan secara trialektis), kemudian terbentuklah doktrin sosial yang dikuatkan oleh doktrin agama. Doktrin ini kemudian dijadikan alat untuk menolak kehadiran waria bagi sebagian masyarakat, dan menerimanya bagi masyarakat yang lain.

Mereka, kaum waria, yang terpinggirkan tersebut, lanjut Koeswinarno, kemudian menciptakan kelompok eksklusif yang pada gilirannya menghasilkan nilai dan tata cara hidup berbeda dengan masyarakat mayoritas.⁷⁰⁹ Bersamaan dengan itu masyarakat (yang hanya mengenal dua jenis kelamin) yang tidak dapat menerima kehadiran “kaum dunia ketiga” atau “jenis kelamin ketiga” kemudian mengecilkan mereka, sehingga akibat keterasingan tersebut ruang sosial waria—termasuk ruang agama—menjadi semakin sempit. Tidak ada jalan lain kecuali hidup dalam ruang yang “dianggap” menyimpang dari struktur (oposisi biner), sebagai salah satu upaya mempertahankan eksistensi. Salah satu cara—untuk tidak menyebutnya sebagai satu-satunya cara—yang dilakukan oleh kelompok waria dalam mencari “tempat berlindung” untuk meraih emansipasi adalah mencari “nafas baru” dalam kesadaran hidup beragama (jadi, etika-emansipatoris kaum waria ada di dunia “agama”).

⁷⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 3.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 5.

Pemahaman dan pemaknaan agama di kalangan waria muslim menjadi penting untuk dijelaskan, karena kekuatan agama sudah banyak membuktikan mampu melakukan perubahan-perubahan sosial dalam masyarakat.⁷¹⁰ Sebagai basis keyakinan dalam masyarakat, agama mampu mendorong pemeluknya untuk memandang realitas dunia sebagai objek yang senantiasa dihargai dan dihormati. Namun dari dalam praktiknya, perubahan yang didorong oleh semangat agama terkadang tidak sejalan dengan nilai kesucian agama itu sendiri.

Kedua, *Sense of Academic Crisis*:

Persoalan paling mendasar dalam melihat dunia waria, dalam disertasi Koeswinarno di atas, adalah mengapa mereka tidak dapat diterima dalam tatanan masyarakat?, sementara kehadirannya selalu ada dalam setiap relung kebudayaan.⁷¹¹ Di samping itu, hampir semua “agama dunia”—demikian Weber menyebut, seperti yang dikutip oleh Koeswinarno—menolak kehadiran kaum waria, termasuk Islam, yang tampak dalam teks-teks sunnah, yang tercermin dalam beberapa riwayat hadis. Akibatnya, kaum waria termarginalisasikan secara sosial dan agama. Kondisi ini yang kemudian membuat mereka termarginal.

Padaahal, Islam yang ideal harus mampu menjadi pelindung kelompok-kelompok marjinal, termasuk waria, dengan sub-kultur yang berbeda-beda, tetapi yang terjadi justru sebaliknya.⁷¹² Waria lebih banyak dilihat pada tataran seksualitas yang menyimpang. Keputusan MUI yang “mengharamkan” waria, misalnya, semakin mempertegas dua wilayah penting, yakni agama dan negara sama sekali tidak memberikan ruang kepada “jenis kelamin ketiga” ini. Agama hanya melihat produk akhir, sehingga ia tidak sensitif kepada proses “being waria”. Benar apa yang dikatakan oleh Fromm, sebagaimana dikutip

⁷¹⁰ *Ibid.*, hlm. 6.

⁷¹¹ *Ibid.*, hlm. 8.

⁷¹² *Ibid.*, hlm. 11.

oleh Koeswinarno,⁷¹³ bahwa di dalam melihat gejala ini, agama cenderung membenci dan menghindari.

Di sinilah persoalan waria hampir tidak tersentuh secara proporsional dalam wilayah agama. Kaum waria tidak memiliki daya dorong kepada wilayah agama karena indikasi-indikasi negatif dan marjinalitasnya, baik secara sosial ataupun teks keagamaan itu sendiri. Realitas semacam ini yang memungkinkan waria selalu menarik untuk dikaji, dalam konteks **relasi antara teks (agama) dan konteks (sosiologis-antropologis)**, tetapi belum menghadirkan penerimaan dalam wilayah keagamaan.

Ketiga, *Importance of Topic:*

Menurut Koeswinarno, penelitian tentang munculnya kesadaran hidup beragama di kalangan waria ini menjadi penting karena disebabkan oleh beberapa hal, yaitu:⁷¹⁴ *Pertama*, secara psikologis muncul dorongan yang kuat untuk menjalani ajaran agama di kalangan kaum terpinggirkan seperti waria. Ini karena melalui agama kaum minoritas akan merasakan kedamaian, kehidupan damai diperoleh karena agama tidak mengenal kelas. *Kedua*, di Indonesia agama merupakan **keharusan kultural**, sebagaimana undang-undang negara yang mewajibkan warna negaranya memeluk agama. *Ketiga*, karena kewajiban agama itulah kemudian muncul beragam tatacara beragama.⁷¹⁵

Koeswinarno kemudian memfokuskan kajiannya tentang waria dalam konteks keberagamaannya sebagai seorang muslim. Fokus kajian tentang waria dalam konteks agama (Islam) ini menjadi sangat menarik dilakukan, karena beberapa hal:⁷¹⁶ *Pertama*, studi komprehensif yang menyangkut respons masyarakat, khususnya masyarakat muslim terhadap dunia ini sangat terbatas. *Kedua*, kebijakan-kebijakan sosial dan politik waria hampir tidak ada, sehingga menunjukkan betapa

⁷¹³ *Ibid.*, hlm. 11.

⁷¹⁴ *Ibid.*, hlm. 5.

⁷¹⁵ *Ibid.*, hlm. 6.

⁷¹⁶ *Ibid.*, hlm. 7.

rendahnya komitmen pemerintah pada kelompok marjinal dan minoritas ini. *Ketiga*, secara kultural cukup menarik untuk melihat bagaimana waria memahami dan memaknai agama. Di sini, Koswinarno sengaja menjadikan Islam (baca: fiqih dan hukum Islam) sebagai fokus analisis, di samping karena sebagian besar masyarakat Indonesia beragama Islam, juga disebabkan diskusi-diskusi tentang waria dalam Islam merupakan bagian yang relatif jarang disentuh. Yang lebih menarik lagi, kata Koeswinarno,⁷¹⁷ Komisi Fatwa MUI pernah mengharamkan waria melalui sebuah sidang pada tanggal 11 Oktober 1997.

Keempat, *Prior Research on Topic:*

Koeswinarno mengelompokkan “studi-studi” tentang waria, secara umum menjadi tiga bagian.⁷¹⁸ *Pertama*, penelitian yang mendasari analisis dan faktor-faktor **biologis** kaum waria, yang umumnya dilakukan oleh kelompok medis. Studi ini lebih banyak berpihak pada persoalan genetika, yang berkaitan dengan susunan kromosom dan persoalan hormonal. *Kedua*, studi tentang waria yang berkaitan dengan penyebab-penyebab **psikologis** dari hadirnya kepribadian waria.⁷¹⁹ *Ketiga*, yaitu studi tentang waria yang mencoba mengkaitkan antara persoalan-persoalan psikologis, dengan masalah-masalah sosial (**sosiologis**), serta dampaknya atas perilaku yang dianggap menyimpang.

Berdasarkan tiga jenis “studi” tentang waria di atas, selama ini ada tiga bentuk studi, yaitu studi waria dalam aspek medis, psikologis, dan sosiologis. Sedangkan posisi disertasi Koeswinarno ini sepertinya ingin men-studi tentang waria (dalam perspektif medis, psikologis, dan sosiologis) yang dikaitkan dengan Islam. Dalam perspektif Islam (baca: al-Qur’an dan al-Hadis), tidak ada satu pun hadis yang secara jelas menolak kehadiran waria. Artinya, Islam mengakui kehadiran waria

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ *Ibid.*, hlm. 13-17.

⁷¹⁹ *Ibid.*, hlm. 14.

dalam dimensi-dimensi tertentu, seperti pembagian waris, dan sebagainya. Keterkaitan antara aspek **sosiologis-antropologis** dan **religius** dalam masalah waria inilah yang diteliti oleh Koeswinarno.

Kelima, *Approach and Research Methodology*:

Disertasi Koeswinarno ini menggunakan tiga kerangka teori, yaitu teori tentang konstruksi sosial, marjinalisasi dan multikulturalisme, dan keberagaman dan pemaknaan agama. Terkait dengan teori konstruksi sosial, misalnya, Koeswinarno menggunakan kerangka teori konstruksi sosialnya Berger, yang menjelaskan bahwa masyarakat merupakan produk manusia dan produk manusia sebagai produk masyarakat. Dengan demikian ada dialektika antara diri (*the self*) dengan dunia sosial-kultural (*the social*).⁷²⁰ Dialektika tersebut terjadi dalam tiga momen simultan, yakni: eksternalisasi (penyesuaian diri dengan dunia sosial-kultural sebagai produk manusia), objektivasi (interaksi sosial dalam dunia **intersubjektif** yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi), dan internalisasi (individu mengidentifikasi dirinya dengan lembaga-lembaga sosial di mana mereka menjadi anggotanya). Dengan mengikuti pikiran Berger ini, maka sesungguhnya dunia waria merupakan dunia yang secara bersama-sama tercipta antara diri seorang waria dengan lingkungan sosio-kulturalnya. Mereka ada bukan karena di antara waria membentuk komunitas. Komunitas waria muncul karena masyarakat mengisolasi, sehingga disinilah terjadi internalisasi.

Koeswinarno juga menggunakan kerangka teorinya Cavallaro ketika menjelaskan identitas jender seseorang, yang dihasilkan melalui penampilan (*performance*) dan permainan peran (*role-playing*). Dalam konstruksi sosial seperti ini, kesucian agama lantas digunakan orang untuk memusnahkan hal-hal, perilaku-perilaku, atau benda-benda yang dianggap kotor di

⁷²⁰ *Ibid.*, hlm. 21.

dunia. Disinilah sesungguhnya agama telah gagal melakukan respons terhadap dunia kewariaan. Sebuah dunia yang dianggap marjinal dan di luar struktur, tidak berada dalam dunia laki-laki dan tidak pula berada dalam dunia perempuan.⁷²¹

Terkait dengan kerangka teori tentang marjinalisasi dan multikulturalisme, Koeswinarno, salah satunya, menggunakan lima (5) karakteristik marjinalisasi yang pernah dikemukakan oleh Seeman, misalnya, yaitu:⁷²² *powerlessness* (tidak berdaya); *normlessness* (tidak bernorma); *meaninglessness* (tidak bermakna); *isolation* (isolasi); dan *loss of the self* (kehilangan jati diri). Sedangkan dalam pandangan teologi melihat bahwa marjinalisasi merupakan proses terpisahnya entitas manusia dengan Tuhannya. Menurut Foucault, sebagaimana yang dikutip juga oleh Koeswinarno, marjinalisasi dibangun secara bersama-sama oleh **negara, kapital, masyarakat, dan agama**.

Dalam perspektif Islam (baca: al-Qur'an), misalnya, Islam sendiri secara idealis menjunjung tinggi multikultural secara sosial mengakui keberadaan waria, walaupun dalam taraf yang terbatas. Sebagaimana di jaman Rasul, di mana beliau melarang membunuh *mukhanna's*, namun hanya diasingkan di sebuah tempat. Islam ternyata masih menyisakan "ruang" di mana kaum waria harus tetap dihargai sebagai penghargaan terhadap manusia (al-Hujurat: 13).

Sedangkan dalam perspektif kerangka teori keberagamaan dan pemaknaan agama, Koeswinarno menggunakan kerangka pikir Clifford Geertz. Menurut Geertz, sebagaimana yang dikutip oleh Koeswinarno, setidaknya sikap dan keberagamaan dapat dilihat melalui 5 dimensi, yaitu: keyakinan, praktik, pengalaman, pengetahuan, dan konsekuensi. Pemaknaan agama dengan demikian memiliki dua sisi otoritas, yakni kolektif dan individu.⁷²³ Dasar pemikiran seperti itu yang pada gilirannya juga

⁷²¹ *Ibid.*, hlm. 23.

⁷²² *Ibid.*, hlm. 26.

⁷²³ *Ibid.*, hlm. 38.

merupakan prasyarat untuk melihat dunia waria tidak hanya pada tataran kolektivitas semata, tetapi secara individu juga diperhatikan, karena “being waria” merupakan pengalaman-pengalaman individu yang berbeda antara waria satu dengan lainnya. Disisi lain, Islam memang memarjinalkan waria, tetapi Islam memberi “ruang” untuk sebuah kehidupan “dunia kaum ketiga”. Di sinilah nilai agama menjadi bagian dalam memberi hidup dan kehidupan manusia, seburuk apapun, termasuk waria.⁷²⁴

Metode pengumpulan data dalam disertasi ini menggunakan empat jenis metode empirik, yaitu: metode observasi partisipasi (*complete participant*), metode wawancara, metode *life history*, metode *focus group discussion* (FGD).⁷²⁵ Berdasarkan empat metode ini, nampaknya Koeswinarno, selain menggunakan metode **deduktif** (data-data ayat al-Qur’an yang terkait dengan waria), juga menggunakan metode **induktif**. Dengan kata lain, seharusnya model metode **penelitian Integrasi-Interkoneksi harus menggabungkan antara metode deduktif (normatif) dan metode induktif (empirik)**. Gabungan antara dua metode ini disebut dengan istilah **abduktif**.

Keenam, *Limitation and Key Assumptions*:

Waria yang dimaksud dalam disertasi ini adalah waria dalam konstruk (antropologi) budaya dan agama (hukum Islam), bukan waria dalam konstruk berpikir psikologis dan medis (biologis). Dunia waria bukanlah sebuah keadaan yang muncul tanpa sejarah kebudayaan. Di Indonesia, misalnya, banyak ditemukan sejarah kebudayaan waria. Misalnya, di Ponorogo, dikenal istilah “gemblak”. “Gemblak” adalah seorang laki-laki feminin yang berfungsi sebagai penyalur hasrat seksual warok.⁷²⁶ Suku Dayak Ngaju di Kalimantan Barat, mengenal individu yang disebut dengan “bassir”, yakni seorang laki-laki

⁷²⁴ *Ibid.*, hlm. 40.

⁷²⁵ *Ibid.*, hlm. 40-51.

⁷²⁶ *Ibid.*, hlm. 60.

dengan pakaian perempuan. “Bassir” ini dalam tradisi *shaman* merupakan pendeta perantara. Dalam pewayangan, Arjuna beberapa kali menyamar sebagai perempuan. Kemudian dalam patung Jawa Kuno terdapat nama Ardhanari, dewa raja yang bagian kanan tubuhnya bersifat laki-laki, dan bagian kirinya bersifat perempuan. Di istana-istana Sulawesi Selatan terdapat “bissu”, yang berbusana setengah perempuan bertugas menjaga barang-barang keramat serta mengatur upacara sakral. Dalam lektur lama, “bissu” dianggap sebagai manusia suci, keturunan para dewa.

Kelompok waria di beberapa negara Asia memiliki posisi sosial yang berbeda-beda. Di Malaysia, kaum waria disebut dengan istilah “maknyah” atau “pondan”.⁷²⁷ Di Thailand kaum waria disebut dengan “kathoe”; di Myanmar, sebutan untuk kelompok waria adalah “acaunt”. Kaum ini biasanya bertindak sebagai “shaman” (dewa perantara), dukun, penari di berbagai upacara adat. Sebutan untuk kelompok waria di Filipina adalah “bayot”, “bantut”, atau “bakla”. Di Hongkong sebutan bagi kelompok waria adalah “bin sing yan” (orang yang berganti jenis kelamin; digunakan untuk menyebut pria feminin maupun wanita maskulin). Di Cina, sebutan untuk kaum waria adalah “bian xing ren”, atau orang yang berganti jenis kelamin. Sebutan untuk kelompok waria di Korea Selatan adalah “Tou-ran-sou-jender”. Di Jepang, sebutan untuk kelompok waria adalah “newhalf”. Di India, kaum waria disebut dengan istilah “hijra” atau “hejira”.

Selain menjelaskan dari sisi budaya, Koeswinarno juga menjelaskan konsep waria dalam perpektif agama (hukum Islam). Di dalam Islam, persoalan waria sering disejajarkan dengan gejala homoseksualitas, terutama gay (kisah Nabi Lut). Salah satu interpretasi terhadap Q.S. asy-Syura (42): 49-50, misalnya, ayat ini dipandang sangat problematik, sehingga memungkinkan **adanya pengakuan terhadap jenis kelamin di luar laki-laki dan perempuan**. Dengan cara yang sama, ayat

⁷²⁷ *Ibid.*, hlm. 61.

tersebut bagi sebagian orang dimaknai dimungkinkan adanya jenis kelamin di luar laki-laki dan perempuan.⁷²⁸

Secara eksplisit memang tidak pernah ditemukan ayat yang menyebut waria, atau “jenis kelamin ketiga” setelah laki-laki dan perempuan. Akan tetapi jika waria dianggap sebagai sebuah “ketidaksempurnaan” sesungguhnya banyak ditafsirkan sebagaimana dituangkan dalam Q.S. al-Hajj ayat 5 (*gairi mukhallaqah*). (Hukum) Islam juga menggunakan istilah *khuntsa* untuk menunjuk waria. Padahal, *khuntsa* lebih tepat jika disepadankan dengan *hermaphrodite* (seseorang yang mempunyai dua alat kelamin sekaligus, atau bahkan tidak memiliki kedua-duanya). Dengan kata lain, **waria bukanlah *khuntsa***, baik *khuntsa musykil* maupun *khuntsa gairu musykil*. Waria dengan demikian bukanlah gejala biologis, tetapi gejala psikis. (Hukum) Islam juga menggunakan istilah *takhannus* dan *tasyabbuh*. Dengan demikian maka istilah *takhannus* dan *tasyabbuh* agaknya juga tidak tepat untuk menjelaskan tentang waria. Konsep *takhannus* dan *tasyabbuh* berbicara pada tataran menyerupai dan atau berpura-pura. Waria bukan semata berpura-pura dan atau menyerupai perempuan, tetapi mereka merasakan sebuah gejala psikologis yang berbeda dengan keadaan fisiknya.

Berdasarkan penjelasan di atas, menurut Koeswinarno, (agama) Islam memandang persoalan waria hanya pada dimensi **fisiknya** saja, sementara persoalan waria yang sesungguhnya adalah pada dimensi **psikis**.⁷²⁹ Wacana keislaman yang berbicara tentang kondisi-kondisi psikis memang masih sangat langka, sebagian besar adalah kajian fiqh fisik atau biologis, yang langsung dilihat dengan mata kepala. Bagaimana Islam memandang secara seimbang antara tubuh secara fisik dan psikis menjadi sangat problemantik di masa-masa sekarang ini, sering dengan kemajuan ilmu kedokteran dan psikologi.

⁷²⁸ *Ibid.*, hlm. 85.

⁷²⁹ *Ibid.*, hlm. 104.

Ketujuh, *Contribution to Knowledge:*

Di akhir penjelasannya tentang studi waria, Koeswinarno kemudian menawarkan sebuah **model pembacaan yang dekonstruktif**. Menurutnya, membicarakan waria diperlukan varitas baru, cara sudut pandang lain yang tidak normatif. Membicarakan waria, tidak dapat dijelaskan hanya melalui dunia hitam-putih, seperti memandang laki-laki dan perempuan. Membicarakan dunia waria, dapat lebih jelas melalui pendekatan dekonstruksi, di mana pendekatan ini telah memberikan sebuah jalan pembebasan yang arah geraknya melampaui nilai dan batas pandangan tradisional yang selama ini telah terbangun kukuh. Hingga pada akhirnya pemaknaan terhadap sebuah kebenaran tidak dikuasai secara tunggal. Indikasinya tampak pada penelanjangan dekosntruksi terhadap makna-makna kebenaran dalam sebuah sistem wacana dengan membebaskan tafsir terhadap sebuah pemaknaan tunggal. Dengan demikian, dekonstruksi merupakan sebuah strategi baru untuk kajian filsafat, politik, dan kebudayaan untuk membongkar modus pembacaan dan penafsiran yang selama ini menjadi konstruk dominan demi penguatan suatu struktur hierarkhis. Dengan kata lain, makna dekonstruksi dibangun bukan untuk memusuhi serta membongkar konstruksi ide dan struktur yang telah mapan sebelumnya, melainkan **mencoba untuk mengurai berbagai benang ruwet dan menguak berbagai lapisan makna yang terdapat di dalam teks dan struktur pemaknaan masyarakat yang selama ini telah menjadi realitas dan tetap bagi kaum waria.**⁷³⁰

Kedelapan, *Descriptions of Proposed Chapter in Dissertation:*

Secara umum, disertasi ini dibagi menjadi tujuh bab. Bagian pertama menjelaskan tentang konsep dan telaah Islam tentang waria. Pada bagian ini, waria tidak hanya ditelaah dalam perspektif (hukum) Islam saja, tetapi juga ditelaah dalam

⁷³⁰ *Ibid.*, hlm. 354.

berbagai perspektif, misalnya perpspektif psikologis, medis, dan budaya. Setelah itu, penulis disertasi ini membahas tentang profil dan proses hidup menjadi waria “being waria“, khususnya di daerah Yogyakarta. Marjinalisasi waria ini kemudian lebih difokuskan oleh penulis dalam konteks waria dalam masyarakat dan keluarga muslim. Akhirnya, penulis menawarkan sebuah pembacaan baru terhadap studi waria, yang ia sebut dengan istilah “dekonstruksi“, yaitu sebuah pembacaan revolusioner tentang waria, dari fiqh mayoritas ke fiqh minoritas. Berdasarkan kacamata delapan point di atas, Disertasi Koeswinarno dapat diikhtisarkan atau ditabulasikan seperti di bawah ini:

1	<i>Summary</i>	Pencitraan waria oleh masyarakat
2	<i>Sense of Academic Crisis</i>	Dialektika antara “dua jenis kelamin“ dan “jenis kelamin ketiga“
3	<i>Importance of Topic</i>	<p>1. Secara psikologis muncul dorongan yang kuat untuk menjalani ajaran agama di kalangan kaum terpinggirkan seperti waria. Ini karena melalui agama kaum minoritas akan merasakan kedamaian, kehidupan damai diperoleh karena agama tidak mengenal kelas</p> <p>2. Di Indonesia agama merupakan keharusan kultural, sebagaimana undang-undang negara yang mewajibkan warna negaranya memeluk agama.</p> <p>3. Karena kewajiban agama itulah kemudian muncul beragam tatacara beragama</p>
4	<i>Prior Research on Topic</i>	Waria dalam kajian biologis, psikologis, sosiologis dan teologis

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point:
Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

5	<i>Approach and Research Methodology</i>	<p>1. Kerangka Teori: konstruksi sosial, marjinalisasi-multikulturalisme, dan keberagaman-pemaknaan agama</p> <p>2. Metodologi: metode observasi partisipasi (<i>complete participant</i>), metode wawancara, metode <i>life history</i>, metode <i>focus group discussion</i> (FGD)</p>
6	<i>Limitation and Key Assumptions</i>	<p>Istilah-istilah “waria” dalam berbagai budaya dan agama:</p> <p>1. Agama (Islam): Fisik: “khuntsa”, “takhannuts”, “tasyabbuh”, dan “gairu mukhallaqah” (fiqih Islam)</p> <p>2. Budaya: Psikis: “gemblak” (Ponorogo), “bassir” (Dayak), “bissu” (Sulawesi Selatan), “maknyah” (Malaysia), “kathoe” (Thailand), “acault” (Myanmar), “bayot” (Filipina), “bin sing yang” (Hongkong), “bian xing ren” (Cina), “Tou-ran-sou-jen-der” (Korsel), “newhalf” (Jepang), dan “hijra” (India)</p>
7	<i>Contribution to Knowledge</i>	<p>Model pembacaan yang “dekonstruktif” (mengurai berbagai benang ruwet dan menguak berbagai lapisan makna yang terdapat di dalam <u>teks</u> dan struktur pemaknaan <u>masyarakat</u> yang selama ini telah menjadi realitas dan tetap bagi kaum waria)</p>
8	<i>Descriptions of Proposed Chapter in dissertation)</i>	<p>Model “Jam Pasir”</p>

5. Analisis: “Ruang Ketiga” Waria dalam Perspektif “Teori Ruang” Kim Knott

Untuk menempatkan “ruang” pemahaman terhadap waria, perlu dibedakan dahulu adanya dua jenis “ruang”, yaitu “ruang insider” yang subjektif dan “ruang outsider” yang objektif. Dalam konteks Disertasinya Koeswinarno di atas, “ruang insider”-nya dapat diisi oleh agama, masyarakat, kapital dan negara, yang cara berpikirnya masih menggunakan logika oposisi biner, yang secara subjektif hanya mengakui “dua jenis kelamin” saja, yaitu laki-laki dan perempuan. Sedangkan sebagai realitas yang objektif, waria menempati posisi di ruang “outsider”. Penelitian integrasi-interkoneksi menghendaki adanya cara berpikir yang **intersubjektif**, bukan hanya **subjektif** dan **objektif** saja.

Untuk menganalisa hal tersebut, penulis menggunakan “Spatial Theory” gagasan Kim Knott. Dalam dunia global seperti saat sekarang ini, studi **komparatif—lihat model kelas lanjut integrasi-interkoneksi**—sangat membantu memberi perspektif baru, baik dari *kalangan “ruang” outsider* maupun “ruang” *insider*.⁷³¹ Terkait dengan model-model kajian dalam perspektif “ruang insider” (masyarakat, agama, kapital dan negara) dan “ruang outsider” (waria) tersebut di atas, Kim Knott telah menggagas “Spatial Theory”—jika Knott menggunakan istilah “spatial”, Pierre Bourdieu menyebutnya dengan istilah “field”, Thomas Kuhn dengan istilah “space” dan Ken Wilber menggunakan istilah “quadrans”—dengan menawarkan dua macam pendekatan, yaitu masing-masing yang bersifat *in-sider* dan *out-sider*. Amin menyebut hal tersebut dengan istilah “space of in” dan “space of out”. Di antara keduanya (“ruang subjektif” dan “ruang objektif”) ada ruang “antara” (“barzakh”) yang disebut dengan istilah “space of between”.⁷³² “Ruang” *insider*

⁷³¹ 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), hlm. 196.

⁷³² M. Amin Abdullah, “The Textual-Theological and Critical-

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

kemudian dibagi menjadi dua, yaitu: “ruang” *participant as observer* dan “ruang” *complete participant*. Sedangkan “ruang” *outsider*-nya juga dibagi menjadi dua, yaitu: “ruang” *complete observer* dan “ruang” *observer as participant*.⁷³³

Outsider (Etik)	Spatial Theory “Space in Between”		Insider (Emik)
Objektif	Interobjektif	Intersubjektif	Subjektif
<i>Complete Observer</i> (Waria)	<i>Observer as Participant</i>	<i>Participant as Observer</i>	<i>Complete Participant</i> (Agama, Masyarakat, Kapital dan Negara)

Berdasarkan kacamata “ruang-ruang” di atas, dalam Disertasinya tersebut, Koeswinarno ingin menggeser posisi waria dalam “ruang objektif” sebagai “jenis kelamin ketiga” menuju ke “ruang interobjektif”. Sementara itu di sisi lain, “ruang subjektif” yang ditempati oleh agama, masyarakat, kapital dan negara harus juga bergeser ke “ruang intersubjektif”. Apabila “pergeseran” antar ruang tersebut terjadi, maka terbentuklah pola dialog “**intersubjektif-interobjektif**”, yang bisa mengakui keberadaan ruang “jenis kelamin ketiga”.

Outsider (Etik)	“Space in Between/Rapprochement”		Insider (Emik)
Objektif	Interobjektif	Intersubjektif	Subjektif
<i>Complete Observer</i>	<i>Observer as Participant</i> (Waria)	<i>Participant as Observer</i> (Agama, Masyarakat, Kapital dan Negara)	<i>Complete Participant</i>

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, hlm. 151.

⁷³³ 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.

Disertasi *Inkulturasinya Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Qishash-Diyat*

1. Kacamata “Trilogi Hadarat”

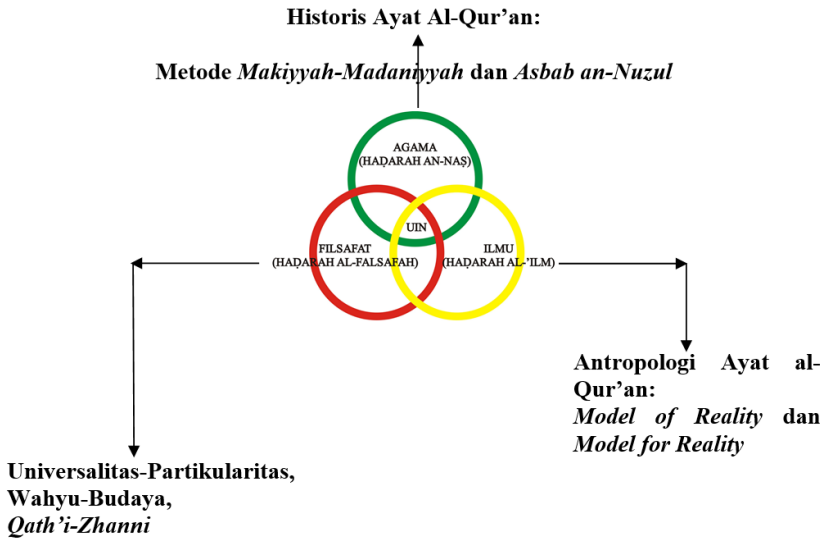
Disertasi Ali Sodiqin berjudul *Inkulturasinya Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab*⁷³⁴ mencoba mentrialektikakan antara (tafsir) Al-Qur'an sebagai pilar *hadarat an-nash*, filsafat ilmu sebagai pilar *hadarat al-falsafah* dan historis-antropologis sebagai pilar *hadarat al-'ilm*. Sebagai pilar *hadarat an-nash*, Al-Qur'an, dalam Disertasi tersebut dipahami secara historis-kronologis, dengan menggunakan alat bantu *'Ulum Al-Qur'an* yang terdiri dari teori *Makiyyah-Madaniyyah* dan teori *Asbab an-Nuzul*.⁷³⁵ Adapun filsafat ilmu sebagai pilar *hadarat al-falsafah*-nya, Sodiqin telah mendialogkan unsur-unsur diadik universalitas dan partikularitas, antara wahyu dan budaya, antara *qath'i* dan *zhanni*. Dengan **pendekatan historis-antropologis**, Sodiqin menggunakan metode *model of reality* dan *model for reality* dari Clifford Geertz, sebagai pilar *hadarat al-'ilm*-nya.⁷³⁶ Sehingga bisa dikatakan di sini bahwa Sodiqin telah menerapkan prinsip-prinsip gerak sirkular hermeneutik dan pendekatan inter-disipliner (penggunaan metode-metode “dalam” berbagai disiplin ilmu) dalam disertasinya.

⁷³⁴ Ali Sodiqin, “Inkulturasinya Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Qishash-Diyat”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008).

⁷³⁵ *Ibid.*, hlm. 27-28.

⁷³⁶ *Ibid.*, hlm. 25.

MODUL TUJUH
Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point:
Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

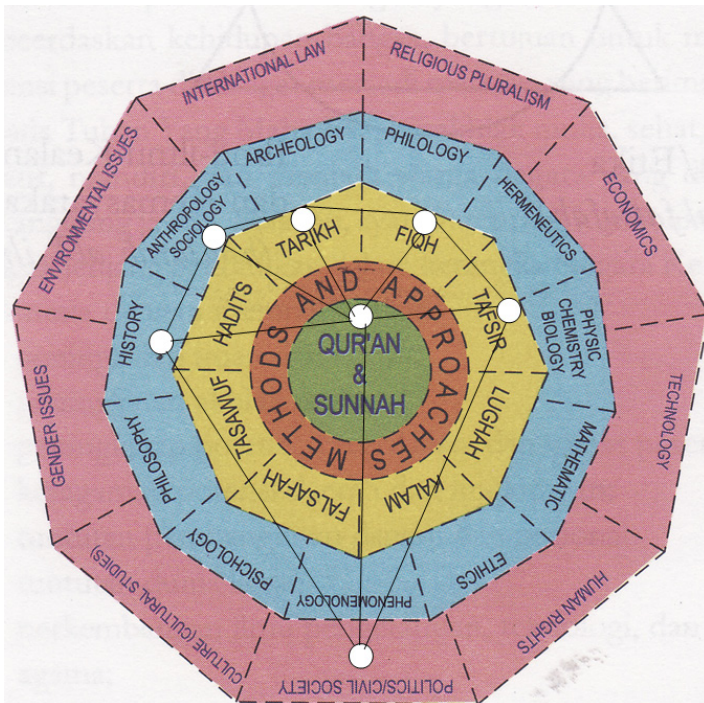


Apabila pilar *hadarat al-falsafah* dipahami sebagai kerangka **etis-emansipatoris**, maka disertasi Sodiqin tersebut juga telah menyebut-nyebut pentingnya nilai-nilai etis, selain dimensi *hadarat an-nash* (wahyu Al-Qur'an) dan *hadarat al-'ilm* (*history-anthropology*). Terkait dengan hal ini, Sodiqin menulis: "Ajaran Al-Qur'an yang menjadi induk dari ajaran Islam hendaknya menjadi media untuk menyatukan berbagai kepentingan, menggabungkan berbagai gagasan, dan **menjembatani** berbagai perbedaan di antara umat Islam maupun umat manusia. Kandungannya harus selalu digali untuk mewujudkan kemaslahatan umum, bukan untuk menguatkan kebenaran dari kelompok atau golongan tertentu. **Sifat universalnya harus diaplikasikan untuk membangun sikap toleran dan bukan untuk menunjukkan sikap arogan.** Dari awal diwahyukannya hingga akhir zaman nanti, Al-Qur'an harus tetap menjadi *rahmatan li al-'alamin*".⁷³⁷

⁷³⁷ Ali Sodiqin, *Hukum Qishash: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), hlm. 193.

2. Kacamata “Spider Web”

Dengan kacamata “spider web”, Disertasi Sodikin tersebut telah mengoneksikan antara pilar **Al-Qur’an dalam kluster pertama; Tarikh** (dalam pengertian sejarah kronologisasi ayat-ayat Al-Qur’an), **Fiqh** (dalam pengertian hukum *Qishash* dan *Diyat* dalam tradisi kajian Fiqh) dan **Tafsir** (dalam pengertian metode *Makiyyah-Madaniyyah* dan *Asbab an-Nuzul* dalam penafsiran Al-Qur’an) dalam **kluster ketiga, Sejarah dan Antropologi** (dalam pengertian dialektika antara wahyu dan kebudayaan Arab; di mana agama tidak dapat dilihat secara otonom yang tidak terpengaruh oleh praktik-praktik sosial lainnya; agama dan praktik sosial harus dilihat secara bersama-sama; dalam antropologi, agama dipandang sebagai salah satu unsur kebudayaan) dalam **kluster keempat** dan **“Civil Society”** (dalam pengertian sebagai upaya untuk menasionalisasikan “hukum pidana (*qishash-diyat*) Islam” di Indonesia) sebagai **kluster kelima**.



3. Kacamata “Spheres and Models”

Pertama, Ranah Filosofis. Ranah filosofis dalam pendekatan integrasi-interkoneksi dipahami sebagai: **suatu kesadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain.** Jika definisi “ranah filosofis i-kon” yang dimaksudkan seperti ini, maka Disertasi Sodiqin tersebut menggunakan Teori Tauhid-nya Ali Syari’ati untuk menjelaskan tentang: **“kesadaran eksistensial bahwa disiplin ilmu selalu bergantung dengan disiplin ilmu lain”.** Teori Tauhid Ali Syari’ati, yang dikutip oleh Sodiqin ini,⁷³⁸ memandang bahwa **seluruh alam sebagai satu kesatuan** sehingga tidak menerima kontradiksi dalam hukum, sosial, politik, ekonomi, ras dan kebangsaan.⁷³⁹ Adapun secara filosofis (filsafat ilmu), Disertasi tersebut juga mendialektikakan antara dimensi teologis dan antropologis, antara dimensi universalitas dan partikularitas, antara wahyu dan budaya, antara *qath’i* dan *zhanni*, antara *qadim* dan *huduts*, antara *gairu makhluq* dan *makhluq*, antara *covert culture* (kebudayaan pada level perwujudan dalamnya) dan *overt culture* (kebudayaan pada level perwujudan lahirnya). Untuk membincangkan kedua model tersebut, Sodiqin menggunakan **teori inkulturasi**.

Kedua, Ranah Materi. Dalam perspektif materi, Disertasi Sodiqin tersebut telah mendialogkan antara dimensi universalisme dan partikularisme. Sebagaimana dituturkan sendiri oleh Sodiqin, bahwa: “Penelitian terhadap dialektika antara wahyu dan budaya, khususnya pada masa pewahyuan Al-Qur’an, bertujuan untuk memaknai konsep keontetikan dan **keuniversalan** ajaran Islam dalam perspektif antropologis. Pemahaman terhadap kandungan Al-Qur’an tidak hanya terbatas pada aspek teologis, karena sifat keazaliannya, tetapi memerlukan pemahaman antropologis, karena berhubungan

⁷³⁸ Sodiqin, *Inkulturasi*, hlm. 26.

⁷³⁹ Ali Syari’ati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), hlm. 82-86.

dengan realitas yang material. Paling tidak, upaya ini akan mampu membedakan antara yang **partikular** Arab dan yang **universal** dari ajaran Islam⁷⁴⁰. Dengan kata lain, di sini Sodiqin telah menggunakan prinsip-prinsip hermeneutika, yaitu gerak trialektis antara teks (universalisme ajaran *qishash* dan *diyāt*), konteks (partikularisme *qishash* dan *diyāt*) dan kontekstualisasi (nasionalisasi hukum pidana *qishash wa diyāt* Islam).

Ketiga, Ranah Metodologi. Dalam aspek metodologi, Disertasi Sodiqin menggunakan *mixed-methodology* antara dua disiplin ilmu (inter-disipliner), yaitu antara metode dalam *social sciences* (antropologi) dan metode dalam *religious sciences* (*historis*). Sodiqin menggunakan metode antropologis dalam *social sciences*, yaitu antara *models of reality* dan *model for reality* dan metode historis dalam *religious science* (*tafsir*), yaitu antara *Makīyyah-Madaniyyah* dan *Asbab an-Nuzul*.

Keempat, Ranah Strategi. Strategi penulisan dalam Disertasi Sodiqin menggunakan pola dialektis holistik-tematik antara aspek normatif (Al-Qur'an) dan aspek historis (tradisi masyarakat Arab)—bandingkan dengan istilah diadik antara "normativitas" dan "historistas" gagasan M. Amin Abdullah—. Penelitian dalam Disertasi tersebut tidak mengkomparasikan—oleh karenanya Disertasi ini tidak dapat disebut sebagai model penelitian komparasi—aturan *qishash-diyāt* dalam pandangan ulama, tetapi mengungkap secara historis dari mana aturan tersebut berasal dan bagaimana Al-Qur'an mengkonstruksinya kembali. Strategi penelitian ini juga menjelaskan bagaimana Al-Qur'an mengolah tradisi *qishash-diyāt* yang sudah ada dan memfungsikan kembali keberlakuannya (kontekstualisasi). Di sini, pendapat para ulama dijadikan sebagai penjelas dalam mengalisis persoalan dalam penelitian.⁷⁴¹

⁷⁴⁰ Sodiqin, *Inkulturasi*, hlm. 7.

⁷⁴¹ *Ibid.*, hlm. 20.

“Spheres”		
1	Filosofis	Teori Tauhid Ali Syari’ati: “Penyadaran eksistensial bahwa disiplin ilmu selalu bergantung dengan disiplin ilmu lain”
2	Materi	Universal-Partikular
3	Metodologi dan Pendekatan	<i>Mixed Methodology Religious Knowledge (History): Makiyyah-Madaniyyah, Asbab an-Nuzul Social Sciences (Anthropology): Model of Reality and Model for Reality</i>
4	Strategi	Holistik-Tematik

Pertama, Model Informatif. Informatif dalam model penelitian i-kon dipahami sebagai **ilmu agama yang bersifat normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis**. Jika dibaca dengan kacamata ini, maka Disertasi Sodiqin bersifat **informatif**, sebab ia ingin mendialogkan antara dimensi normatif-universalis, dalam hal ini adalah Al-Qur’an (tafsir) dan memperkayanya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis-partikularis, dalam hal ini adalah ilmu antropologi budaya.

Kedua, Model Konfirmatif. Disertasi Sodiqin telah menerapkan model konfirmatif antar metode, bukan hanya konfirmatif materi. Artinya, yang dikonfirmasi dalam Disertasi tersebut adalah antara metode penelitian (inter-disipliner) dalam penelitian Al-Qur’an dan metode penelitian dalam penelitian sosial. Dengan menggunakan istilah “historis-antropologis”, Sodiqin ingin mengkonfirmasi antara pendekatan historis dalam agama dan pendekatan antropologis dalam budaya. Pendekatan historis, seperti *asbab-an-nuzul* dan *makiyyah-madaniyyah*, dikonfirmasi oleh Sodiqin dengan pendekatan antropologis, yaitu *model of reality* dan *model for reality*.

Untuk mengkonfirmasi antara aspek historis dan antropologis tersebut, Sodiqin menggunakan pola dan proses interaksi, dengan istilah *scientific principles and instruments in the study of cultural change* dari Malinowski. Metode ini mengklasifikasikan ke dalam tiga kolom, yaitu mendeskripsikan tentang kehidupan masyarakat Arab sebelum turunnya Al-Qur'an (*conflict and independence*), dalam kolom kedua dicatat tentang perpaduan antara tradisi Arab dan Al-Qur'an (*dialogue*), sedangkan kolom ketiga menjelaskan bentuk-bentuk baru yang lahir dari perpaduan antara tradisi Arab dan Al-Qur'an (*integration*).

Models		
Models 1		
1	Informatif (suatu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki oleh disiplin ilmu lain sehingga wawasan civitas akademika semakin luas, seperti ilmu agama yang bersifat normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis, dan sebaliknya)	Normatif-Universalis (Ayat-ayat Qishash-Diyat) Historis-Partikularis (Konteks Ayat-ayat Qishash-Diyat)
2	Konfirmatif (bahwa suatu disiplin ilmu tertentu untuk dapat membangun teori yang kokoh perlu memperoleh penegasan dari disiplin ilmu lain, misalnya tentang teori <i>binary opposition</i> dalam antropologi akan semakin jelas jika mendapat konfirmasi atau klarifikasi dari ilmu agama tentang kaya-miskin, laki-laki-perempuan, dan sebagainya)	Historis (Makiyyah-Madaniyyah, Asbab an-Nuzul)-Antropologis (Model of Reality-Model for Reality)

3	Korektif (suatu teori ilmu tertentu perlu dikonfrontir dengan ilmu agama atau sebaliknya, sehingga yang satu dapat mengoreksi yang lain)	---
---	---	-----

4. Kacamata Delapan Point

Salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian (disertasi) integrasi-interkoneksi adalah: **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti, dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait.** Untuk selanjutnya, Disertasi Sodiqin tersebut perlu dibaca dengan kacamata 8 point ini:

Pertama, *Summary:*

Menurut Sodiqin, secara empiris, Al-Qur'an diturunkan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan yang mengakar. Artinya secara historis, Al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa yang tanpa konteks. Sebagai pesan Tuhan, wahyu memiliki objek sasaran, dan sasaran itu adalah masyarakat Arab pada abad VII Masehi. Dengan demikian, melepaskan wahyu dari konteks sosial budayanya adalah pengabaian terhadap historisitas dan realitas.⁷⁴² Disertasi ini kemudian ingin mendialektikkan antara aturan wahyu tentang *qishash* dan *diyath* dengan realitas historis-antropologis hukum tersebut di masyarakat Arab.

Kedua, *Sense of Academic Crisis:*

Kegelisahan akademik dalam Disertasi Sodiqin ini, diawali oleh perdebatan filosofis-teologis tentang dua teori dalam masalah keontetikan Al-Qur'an, yaitu apakah Al-Qur'an bersifat *qadim* atau *hadits*?, apakah Al-Qur'an *gairu makhluk*

⁷⁴² *Ibid.*, hlm. 2.

dan *makhluq*. Pendapat kelompok pertama diwakili oleh Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah dan kelompok kedua diwakili oleh Mu'tazilah. Di antara dua teori ini, Sodiqin sepertinya ingin menawarkan atau menempatkan dirinya sebagai peneliti pada model teori ketiga yang disebutnya dengan hubungan dialektika antara Al-Qur'an sebagai wahyu (berarti Al-Qur'an *qadim*) dengan budaya lokal (berarti Al-Qur'an *huduts*).⁷⁴³ Dengan kata lain, Sodiqin telah menggunakan gerak trialektika antara ke-*qadim*-an Al-Qur'an, ke-*huduts*-an Al-Qur'an dan ke-*qadim*-an dan ke-*huduts*-an Al-Qur'an sekaligus.

Budaya lokal yang telah **diadopsi, diakomodir dan diinovasi—adopsi, adaptasi dan integrasi**—oleh Al-Qur'an menimbulkan pertanyaan tentang bagaimana statusnya. Misalnya, apakah penetapan dan pengaturan tradisi tersebut (*qishash-diyāt*) dalam Al-Qur'an secara otomatis menjadikannya sebagai aturan atau hukum yang berlaku universal (nasionalisasi dan internasionalisasi hukum pidana Islam)?, meskipun Al-Qur'an mengadopsinya dari tradisi lokal yang bersifat partikular?⁷⁴⁴

Ketiga, Importance of Topic:

Topik tentang bagaimana inkulturasi nilai-nilai Al-Qur'an terhadap tradisi Arab, khususnya pada pelaksanaan hukum *qishash-diyat*, pada bidang hukum pidana ini menjadi **menarik**, menurut Sodiqin, karena berdasarkan dua pertimbangan, yaitu:

Pertama, munculnya perdebatan di kalangan umat Islam tentang status hukum pidana Islam, apakah pemberlakuannya sebagaimana apa adanya yang tercantum dalam Al-Qur'an, ataukah dapat dilakukan penafsiran ulang terhadap ketentuannya. Apakah model hukum pidana (*jinayah*) Islam masih relevan dengan perkembangan masyarakat saat ini, mengingat hukum tersebut sudah ada sejak abad VII Masehi dan diadopsi dari tradisi lokal masyarakat Arab Jahiliyah?⁷⁴⁵

⁷⁴³ *Ibid.*, hlm. 5.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 6-7.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 9-10.

Kedua, didasarkan pada perkembangan mutakhir yang terjadi di Indonesia. Masa reformasi ditandai dengan keinginan sejumlah daerah melaksanakan prinsip otonomi daerah dan desentralisasi. Wilayah otonomi daerah tidak hanya terpusat pada bidang pemerintahan (politik) saja, tetapi mencakup pengaturan hukum yang berlaku secara khusus.⁷⁴⁶ Kenyataan ini menimbulkan pertanyaan yang menarik, apakah syari'at Islam yang diberlakukan pada masyarakat Islam sekarang ini harus seperti yang terdapat dalam Al-Qur'an meskipun berasal dari adat lokal Arab? Tidaklah perlu dielaborasi mengapa dan pesan apa yang ada di balik ketentuan-ketentuan hukum Al-Qur'an tersebut. Pertanyaan-pernyataan ini menjadi **sangat menarik** dan memerlukan kajian yang mendalam, terutama tentang mengapa dan bagaimana proses inkulturasi Al-Qur'an dalam tradisi *qishash-diyat*?

Keempat, *Prior Research on Topic*:

Beberapa penelitian tentang dialektika antara teks Al-Qur'an (*hadarat an-nash*) dan konteks (*hadarat al-'ilm*) banyak menarik perhatian, sebagaimana yang disampaikan oleh Sodiqin dalam disertasinya tersebut, yaitu:⁷⁴⁷ Abu Zaid dalam kitabnya *Mafhum an-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*;⁷⁴⁸ Said al-Asymawi dalam kitabnya *Ushul asy-Syari'ah*;⁷⁴⁹ Aksin Wijaya dalam bukunya *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*⁷⁵⁰ dan Khalil 'Abdul Karim dalam bukunya *Nahwa Fikr Islam al-Jadid*.⁷⁵¹

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 12-21.

⁷⁴⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulum Al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

⁷⁴⁹ Muhammad Said al-Asmawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004).

⁷⁵⁰ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

⁷⁵¹ Khalil Abdul Karim, *Nahwa Fikr Islam al-Jadid*, Juz II (Kairo: Dar Mishra al-Mahshurah, 2004).

Menurut Sodiqin, disertasinya tidak mengkompromikan aturan *qishash-diyat* dalam pandangan ulama, tetapi mengungkap secara historis darimana aturan tersebut dan bagaimana Al-Qur'an mengkonstruksinya kembali. Di samping itu, penelitiannya tersebut juga menjelaskan bagaimana Al-Qur'an mengolah tradisi *qishash-diyat* yang sudah ada dan memfungsikan kembali keberlakuannya. Pendapat para ulama digunakan oleh Sodiqin sebagai penjelas dalam menganalisis persoalan dalam penelitiannya. Fokus kajian dalam disertasi tersebut adalah dialektika antara wahyu dengan tradisi *qishash-diyat* dan bagaimana metode dan tahapan inkulturasi yang dilakukan?⁷⁵²

Kelima, *Approach and Research Methodology*:

Pendekatan yang digunakan oleh Sodiqin adalah **historis-antropologis**.⁷⁵³ Dengan mengutip Connoly,⁷⁵⁴ yang dimaksud dengan pendekatan historis-antropologis adalah untuk melihat secara **kronologis dan holistik** di mana **agama tidak dapat dilihat secara otonom yang tidak terpengaruh oleh praktik-praktik sosial lainnya**. Agama dan praktik sosial akan dilihat secara bersama-sama. Dalam perspektif antropologi, agama dipandang sebagai salah satu unsur kebudayaan yang dapat dipelajari dari perspektif evolusi, fungsi dan peranannya dalam masyarakat.

Untuk mendialektikkan antara wahyu dan ke(budaya)an Arab, dalam aspek antropologis, Sodiqin menggunakan analisis teori *models of reality* dan *model for reality* dari Clifford Geertz.⁷⁵⁵ Teori antropologi ini didasarkan pada asumsi bahwa **agama adalah suatu sistem** simbol di mana simbol-simbol

⁷⁵² Sodiqin, *Inkulturasi*, hlm. 20-21.

⁷⁵³ *Ibid.*, hlm. 24-30.

⁷⁵⁴ Peter Connoly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 34.

⁷⁵⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 93.

tersebut bersatu membentuk pola-pola budaya yang pada gilirannya membentuk model. *Models of reality* dalam disertasi Sodiqin tersebut dimaknainya sebagai adaptasi terhadap pola-pola budaya dan realitas. Proses ini kemudian berlanjut dengan *models for reality* di mana agama memberikan konsep atau doktrin untuk realitas.⁷⁵⁶

Selain menggunakan teori antropologi tentang *models of reality* dan *models for reality*, Sodiqin juga menggunakan **Teori Tauhid** dari Ali Syari'ati (bandingkan dengan konsep "**Etika Tauhidik**" [*wihdah al-uluhiyyah, wihdah al-'alamiyyah wa wihdah al-insaniyyah*] gagasan M. Amin Abdullah) dan **Teori Kebutuhan Hidup** dari Ralph Piddington. **Teori Tauhid memandang seluruh alam sebagai satu kesatuan sehingga tidak menerima kontradiksi dalam hukum, sosial, politik, ekonomi, ras dan kebangsaan.**⁷⁵⁷ Adapun Teori Kebutuhan Hidup Piddington⁷⁵⁸ yang dikutip oleh Sodiqin,⁷⁵⁹ telah membagi kebutuhan universal manusia dalam tiga kategori, yaitu: kebutuhan primer, sekunder dan **integratif**.

Terkait pendekatan historis, Sodiqin menggunakan teori pewahyuan Al-Qur'an, yaitu teori tentang *Makiyyah-Madaniyyah* (menggunakan pendapat Abu al-Qasim an-Naisaburi, sebagaimana dikutip oleh Subhi Shalih⁷⁶⁰) dan teori *Asbab an-Nuzul*. Terkait dengan teori *Asbab an-Nuzul*, disertasi Sodiqin tersebut menggunakan model mikro (hanya terkait dengan ayat-ayat) dan model makro (berhubungan dengan situasi masyarakat, agama,

⁷⁵⁶ Bassam Tibi, *Islam and the Culture Accomodation of Social Change*, terj. Clare Krojzl (Oxford: Westview Press, 1991), hlm. 13-18.

⁷⁵⁷ Ali Syari'atai, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), hlm. 82-86.

⁷⁵⁸ Ralph Piddington, *An Introduction to Social Anthropology* (London: Oliver and Boyd, 1950), hlm. 221.

⁷⁵⁹ Sodiqin, *Inkulturasi*, hlm. 26.

⁷⁶⁰ Subhi Shalih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilmi li Malayin, 1972), hlm. 169. Periode Makkah antara tahun 610-614 M, masa pertengahan antara tahun 614-617 M, dan fase penghabisan antara tahun 617-622 M.

adat istiadat, lembaga-lembaga atau pranata dan kehidupan secara menyeluruh di Arab saat pewahyuan Al-Qur'an) yang telah diperkenalkan oleh **Fazlur Rahman**.⁷⁶¹

Sodiqin juga menggunakan teori Talcott Parson tentang "**GILA**": *Goal (Vision), Integration (General Agreement), Latency (Pattern Maintenance) and Adaptation (Action)* sebagai *principle of integration*. Teori ini berpandangan bahwa suatu kompleks unsur-unsur asing seluruhnya dapat diterima hanya bila kompleks unsur-unsur tersebut dapat disesuaikan dengan bentuk tingkah laku yang lama dan cocok dengan sikap-sikap emosional yang sudah ada.⁷⁶² Sebagaimana Parsons, Kroeber juga menjelaskan bahwa unsur kebudayaan asli tidak mudah diganti, apabila unsur itu telah diintegrasikan, diolah menjadi satu ke dalam suatu sistem ide yang terorganisasi, terjalin dengan butir-butir budaya lainnya ke dalam suatu pola yang lebuah luas.

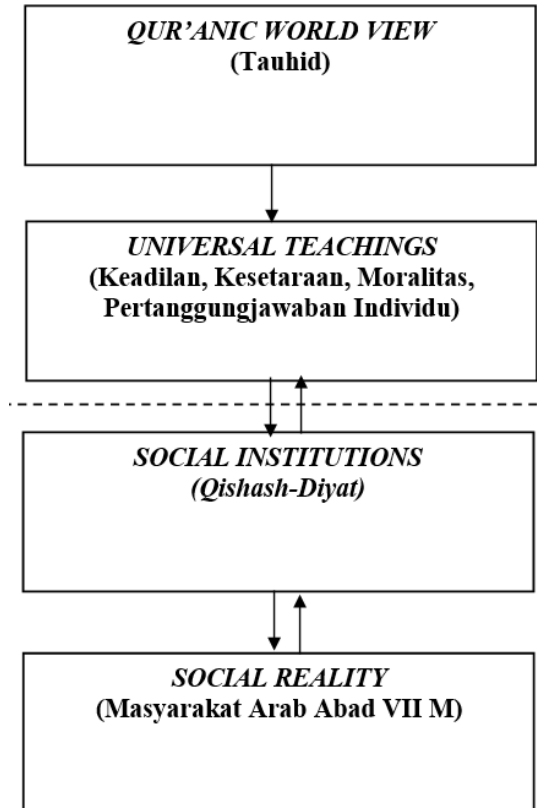
Tujuan Al-Qur'an diwahyukan kepada manusia bukanlah untuk proyek Arabisasi, tetapi melakukan Islamisasi ke dalam sistem sosial budaya masyarakat Arab. Di sinilah perlunya memilah antara yang **universal** dan yang **partikular**, antara yang **otentik Islam** dan yang **tradisi Arab**. Ajaran yang otentik berupa nilai atau aturan substansial yang ditransformasikan dan membentuk tata sosial baru, sedangkan yang berasal dari atau memiliki keterkaitan dengan adat sebelumnya bersifat lokal dan partikular. Keberadaannya dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai media instrumental untuk aplikasi nilai dan aturan yang substansial tersebut.⁷⁶³ Teori ini digunakan oleh Sodiqin untuk menganalisis bagaimana *mode of transfer* dan *model of acceptance* Al-Qur'an terhadap kebudayaan masyarakat Arab.

⁷⁶¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 6.

⁷⁶² Sodiqin, *Inkulturasi*, hlm. 29.

⁷⁶³ *Ibid.*, hlm. 249.

Proses dialektika Al-Qur'an dengan tradisi Arab dalam *qishash-diyat* dijelaskan oleh Sodiqin melalui Kerangka Teori diagram berikut ini:⁷⁶⁴



Menurut Sodiqin, diagram kerangka teori di atas menunjukkan proses pengintegrasian wahyu (Al-Qur'an) ke dalam realitas masyarakat. Inti ajaran Al-Qur'an (tauhid) terletak di puncak diagram, yang menunjukkan dasar seluruh reformasi sosialnya. Prinsip tauhid tersebut diterjemahkan ke dalam sejumlah ajaran pokok (*universal teachings*) yang fundamental dan bersifat universal. Di antaranya adalah keadilan, kesetaraan, moralitas, pertanggungjawaban individu, yang kesemuanya diambildarisemangatayat-ayatAl-Qur'an—etikemansipatoris—.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

Pokok-pokok ajaran ini kemudian diintegrasikan ke dalam berbagai pranata sosial yang hidup dalam masyarakat Arab. Proses integrasi ini juga sekaligus menunjukkan sikap Al-Qur'an terhadap pranata lama, sehingga berbeda antara satu tradisi dengan tradisi lainnya. Hasil pengintegrasian atau pengolahan pokok ajaran tersebut selanjutnya menjadi model panduan bagi kehidupan umat Islam.⁷⁶⁵

Dengan melihat proses dialektika tersebut, dapat dibedakan antara **ajaran universal Al-Qur'an yang bersifat transendental-immaterial** dengan **aturan sosial yang historis-material**. Garis **putus-putus—garis pori-pori basah** atau **garis ventilasi** "spider web"—dalam diagram tersebut menunjukkan batas antara kedua unsur itu. Prinsip tauhid dan ajaran-ajaran pokok adalah otentik dari Tuhan dan bersifat absolut. Keberlakuannya tidak terbatas oleh ruang dan waktu karena sifatnya yang normatif. Pranata sosial dan realitas sosial merupakan hasil interaksi sosial-budaya masyarakat yang bersifat pragmatis. Kedudukannya relatif dan dapat berubah sesuai dengan perkembangan masyarakat itu sendiri. Sifatnya yang historis mengakibatkan kemungkinan munculnya variasi pada waktu dan tempat yang berbeda.

Untuk melukiskan **proses interaksi** yang terjadi antara wahyu dan budaya, Sodiqin menggunakan *scientific principles and instruments in the study of cultural change* dari Bronislaw Malinowski.⁷⁶⁶ Rangka konstruksi yang dikemukakan oleh Malinowski, sebagaimana dikutip oleh Sodiqin disebut dengan istilah *three column method*. Metode ini mengklasifikasikan semua bahan keterangan mengenai semua proses perubahan kebudayaan dalam tiga kolom. Kolom *pertama* mendeskripsikan tentang kehidupan masyarakat Arab sebelum turunnya Al-Qur'an, dalam kolom *kedua* dicatat tentang perpaduan antara tradisi Arab dengan Al-Qur'an, sedangkan kolom *ketiga* menjelaskan

⁷⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 250.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 29.

tentang bentuk-bentuk baru yang lahir dari perpaduan antara tradisi Arab dengan Al-Qur'an.

Disertasi Sodiqin ini menggunakan metode *library research*, di mana semua datanya dikumpulkan dari sumber dokumentasi.⁷⁶⁷ Selain menggunakan data-data dalam *religious knowledge*, seperti Al-Qur'an dan Al-Hadis, Sirah, Tafsir dan Fiqih, disertasi ini juga menggunakan data-data dalam buku-buku antropologi, sebagai alat bantu analisis terhadap fokus penelitian yang menggunakan pendekatan budaya. Teori-teori dalam antropologi menjadi pisau bedah bagi permasalahan penelitian. Menurut Sodiqin, data sekundernya (antropologi) digunakan sebagai *cross chek* untuk menjaga validitas hasil penelitian.⁷⁶⁸ Sodiqin menggunakan analisis **deskriptif kualitatif**. Sedangkan interpretasi data dilakukan dengan pendekatan historis-antropologis, dengan menggunakan teori *Makiyyah-Madaniyyah*, *Asbab an-Nuzul*, *Models of Reality* dan *Models for Reality*. Berdasarkan penjelasan di atas, Sodiqin menggunakan metode kualitatif-deduktif, sedangkan dalam model penelitian integrasi-interkoneksi (i-kon) dianjurkan untuk menggunakan **metode kritis-abduktif** (gabungan antara metode deduktif-kualitatif dan metode induktif-kuantitatif).

Keenam, *Limitation and Key Assumptions*:

Penelitian tentang inkulturasi Al-Qur'an terhadap tradisi Arab dalam disertasi Sodiqin tersebut dilakukan untuk melihat bagaimana pengaruh tradisi Arab terhadap pembentukan ajaran Islam dan bagaimana ajaran Islam mempengaruhi dan mengubah karakter tradisi Arab tersebut. Pengetahuan tentang proses inkulturasi tersebut bermanfaat untuk menjelaskan bagaimana Al-Qur'an membangun masyarakat Arab atas dasar Islam tanpa menghilangkan tradisi dan budaya masyarakatnya.⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 31-33.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 33.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, hlm., 11.

Ada dua kata kunci yang dijelaskan dalam disertasi Sodiqin itu, yaitu tentang **inkulturasi** dan **budaya**.⁷⁷⁰ Dengan meminjam keilmuan dalam antropologi budaya, Sodiqin menjelaskan *inkulturasi* atau *enkulturasi* sebagai proses dimana seseorang memperoleh pemahaman, orientasi dan kemampuan dalam menerima dunia ideasional yang mendasari kebudayaannya sendiri. Inkulturasi memperhatikan pada akuisisi terhadap berbagai aturan, pemahaman dan orientasi yang menyediakan landasan kehidupan masyarakat serta petunjuk berpartisipasi secara efektif. Proses ini ditekankan pada adaptasi, pemeliharaan dan pengembangan. Pada akhirnya, inkulturasi menuntut lahirnya produk budaya baru melalui transformasi atau pengelolahan baru dari adanya dialektika antara norma (wahyu) dan budaya setempat. Dengan demikian, yang dimaksud dengan inkulturasi dalam disertasi tersebut mengandung aspek teologis sekaligus antropologis.⁷⁷¹ Dengan meminjam kajian antropologi, Sodiqin memaknai budaya atau kebudayaan sebagai keseluruhan cara hidup yang khas dengan penekanan pada pengalaman sehari-hari.⁷⁷²

Ketujuh, *Contribution to Knowledge:*

Disertasi Sodiqin tersebut berhasil melihat secara historis-antropologis model inkulturasi antara Al-Qur'an dan budaya Arab, khususnya tentang pelaksanaan *qishash-diyat*, serta tipologinya yang terjadi pada masa awal Islam. Model inkulturasi tersebut dipetakan melalui penjelasan tentang bagaimana *model of transfer* dan *model of translation* yang dilakukan oleh Al-Qur'an.⁷⁷³ Disertasi tersebut juga telah memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian keislaman, khususnya **studi al-Qur'an yang multidisipliner**, dalam hal ini adalah studi Al-Qur'an dengan pendekatan **historis-antropologis**. Pendekatan

⁷⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 21-24.

⁷⁷¹ *Ibid.*

⁷⁷² *Ibid.*, hlm. 23-24.

⁷⁷³ *Ibid.*

historis-antropologis ini dapat memberikan kerangka teori bagi akulturasi Islam dan budaya lokal pada masa kini.

Di samping itu, disertasi tersebut juga telah berhasil menjelaskan tentang sifat universal Islam dalam budaya lokal dan menginterpretasikan keabsolutan ajaran Islam dalam masyarakat global. Hal ini dilakukan untuk merekonstruksi konsep *qath'i* dan *zhanni* dalam metodologi ushul fikih. Secara praktis, disertasi itu juga dapat **menjembatani perbedaan pandangan antara kelompok Islam fundamentalis (Al-Qur'an *qadim*) dan Islam liberalis (Al-Qur'an *huduts*) tentang historisitas wahyu.** Penjelasan historis-antropologis terhadap aturan Al-Qur'an dapat menjadi alternatif dalam menafsirkan dan mengimplementasikan ajaran Islam.

Disertasi itu juga memberikan kesimpulan bahwa inkulturasi Al-Qur'an terhadap tradisi Arab, dalam hal ini adalah pelaksanaan *qishash-diyat* menghasilkan reproduksi budaya. Reproduksi budaya Al-Qur'an terhadap tradisi Arab memiliki tiga model, yaitu: *tahmil*, *tahrim* dan *tagyir*.⁷⁷⁴ *Tahmil* berarti Al-Qur'an menerima keberadaan tradisi sehingga dapat dilanjutkan berlakunya (sistem perdagangan, penghormatan terhadap bulan-bulan Haram); *Tahrim* berarti Al-Qur'an melarang keberlakuan tersebut (berjudi dan minum *khamr*, riba, perbudakan); *Tagyir* berarti Al-Qur'an menerima keberadaan tradisi tetapi mengubah aturan berlakunya (pakaian dan aurat perempuan, lembaga perkawinan, waris, adopsi dan ***qishash-diyat***). Perbedaan model ini disebabkan oleh dua hal, yaitu konsep tauhid sebagai dasar ajaran Al-Qur'an dan konsep kebutuhan universal manusia.

Pengadopsian *qishash-diyat* merupakan salah satu bentuk reproduksi budaya yang dilakukan oleh Al-Qur'an. Secara historis, proses ini dimulai sejak periode Makkah akhir hingga periode Madinah. Inkulturasi dalam tradisi ini dilakukan

⁷⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 292.

melalui lima tahapan, yaitu: perubahan struktural, legitimasi dan penegasan paradigma, penetapan aturan khusus, finalisasi aturan dan sosialisasi *qishash-diyat*.

Adapun implementasi *qishash-diyat* pada masa modern dilakukan dengan mengacu pada inkulturasi Al-Qur'an. Transformasinya tidak ditekankan pada simboliknya karena terkait dengan ruang dan waktu. Tradisi tersebut secara historis ideal untuk konteks masyarakat Arab waktu itu. Penerapannya pada masa kini bukanlah dengan mengambil bentuknya yang lokal tersebut, karena kedudukannya hanya sebagai media untuk menegakkan keadilan dalam masyarakat. Menegakkan hukum *qishash-diyat* masa kini adalah dengan mengintegrasikan nilai-nilai dasar yang secara otentik berasal dari wahyu. Hal tersebut tidak harus dilakukan dengan mengganti sistem hukum yang ada atau dengan mendirikan **negara Islam**—seperti model penelitian “ideologis” dalam tradisi islamisasi ilmu—. Nilai-nilai dasar tersebut adalah yang substansial yang harus ada dalam aturan hukum pidana, sedangkan nama atau bentuk hukum tersebut diserahkan kepada kesepakatan masyarakat.

Kedelapan, *Descriptions of Proposed Chapter in Dissertation:*

Secara umum, pola penggambaran disertasi Sodiqin itu menggunakan model piramida terbalik, yaitu dimulai dari penjelasan yang bersifat umum, kemudian baru mengerucut ke topik bahasan. Pertama-tama, Sodiqin menjelaskan tentang kondisi masyarakat Arab Pra-Islam sebelum al-Qur'an diturunkan, baik dalam aspek geografis, sosiologis, religis, dan legalisnya (model *Asbab an-Nuzul* Makro). Sodiqin kemudian mulai mengerucutkan dan menjelaskan tentang model inkulturasi Al-Qur'an dalam tradisi Aab disaat Al-Qur'an diturunkan, yang secara umum menjadi tiga pola responsif, yaitu: *tahmil*, *tahrim* dan *tagyir*.

Karena salah satu pola *tagyir* terdapat dalam pelaksanaan *qishash-diyat*, sehingga dalam bahasan selanjutnya, Sodiqin

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point:
Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

menjelaskan tentang inkulturasi Al-Qur'an dalam tradisi *qishash-diyat*, yang meliputi proses, perubahan paradigma dan tipologi. Terakhir, Sodiqin menjelaskan tentang implikasi inkulturasi Al-Qur'an terhadap kedudukan hukum *qishash-diyat* pasca Al-Qur'an diturunkan. Sodiqin kemudian menawarkan transformasi *qishash-diyat* pada masa kekinian, atau kontekstualisasi *qishash* dan *diyat* pada masa kontemporer. Hingga akhirnya, Sodiqin menyimpulkan bahwa proses reproduksi budaya Al-Qur'an dalam konteks budaya Arab (pelaksanaan *qishash-diyat*) melalui tiga tahapan, yaitu: **adopsi**, **adaptasi** dan **inovasi (integrasi)**. Pemahaman terhadap reproduksi budaya Al-Qur'an, terutama terkait dengan pelaksanaan *qishash-diyat* ini menjadi sangat penting dalam upayanya untuk menciptakan "sistem hukum pidana" (Islam) yang ideal pada masa kontemporer ini, yaitu dengan mengintegrasikan antara nilai-nilai dasar universal yang otentik dari wahyu dan nilai-nilai partikular dalam masyarakat setempat.

1	<i>Summary</i>	Pola hubungan antara Al-Qur'an sebagai wahyu dan budaya lokal tentang <i>qishash-diyat</i> (pidana Islam)
2	<i>Sense of Academic Crisis</i>	Al-Qur'an <i>qadim, huduts, qadim-huduts</i>
3	<i>Importance of Topic</i>	1. Munculnya perdebatan di kalangan umat Islam tentang status hukum pidana Islam, apakah pemberlakuannya sebagaimana apa adanya yang tercantum dalam Al-Qur'an, ataukah dapat dilakukan penafsiran ulang terhadap ketentuannya. Apakah model hukum pidana (<i>jinayah</i>) Islam masih relevan dengan perkembangan masyarakat saat ini, mengingat hukum tersebut sudah ada sejak abad VII Masehi dan diadopsi dari tradisi lokal masyarakat Arab Jahiliyah?

		2. Didasarkan pada perkembangan mutakhir yang terjadi di Indonesia. Masa reformasi ditandai dengan keinginan sejumlah daerah melaksanakan prinsip otonomi daerah dan desentralisasi. Wilayah otonomi daerah tidak hanya terpusat pada bidang pemerintahan (politik) saja, tetapi mencakup pengaturan hukum yang berlaku secara khusus
4	<i>Prior Research on Topic</i>	Studi-studi tentang dialektika antara agama (Al-Qur'an) dan budaya (Arab)
5	<i>Approach and Research Methodology</i>	Pendekatan Historis (<i>Makiiyah-Madaniyyah, Asbab an-Nuzul</i>), Antropologis (<i>Model of Reality and Model for Reality</i>), <i>Metode Library Research</i> , Kualitatif
6	<i>Limitation and Key Assumptions</i>	Inkulturasi (proses di mana seseorang memperoleh pemahaman, orientasi, dan kemampuan dalam menerima dunia ideasional yang mendasari kebudayaannya sendiri) dan budaya (keseluruhan cara hidup yang khas dengan penekanan pada pengalaman sehari-hari)
7	<i>Contribution to Knowledge</i>	Studi Al-Qur'an Multidisipliner; Islam Modernis; Adopsi (<i>Tahmil, Tahrir, Tagyir</i>), Adaptasi dan Integrasi. Implementasi <i>qishash-diyat</i> pada masa modern dilakukan dengan mengacu pada inkulturasi Al-Qur'an. Transformasinya tidak ditekankan pada simboliknya karena terkait dengan ruang dan waktu. Tradisi tersebut secara historis ideal untuk konteks masyarakat Arab waktu itu. Penerapannya pada masa kini bukanlah dengan mengambil bentuknya yang lokal tersebut, karena kedudukannya hanya sebagai media untuk menegakkan keadilan dalam masyarakat. Menegakkan hukum

		qishash-diyat masa kini adalah dengan mengintegrasikan nilai-nilai dasar yang secara otentik berasal dari wahyu. Hal tersebut tidak harus dilakukan dengan mengganti sistem hukum yang ada atau dengan mendirikan negara Islam. Nilai-nilai dasar tersebut adalah yang substansial yang harus ada dalam aturan hukum pidana, sedangkan nama atau bentuk hukum tersebut diserahkan kepada kesepakatan masyarakat.
8	Descriptions of Proposed Chapter in dissertation)	Disertasi Sodiqin disusun berdasarkan <i>three column method</i> (Malinowski). Metode ini mengklasifikasikan semua bahan keterangan mengenai semua proses perubahan kebudayaan dalam tiga kolom. Kolom <i>pertama</i> mendeskripsikan tentang kehidupan masyarakat Arab sebelum turunnya Al-Qur'an, dalam kolom <i>kedua</i> dicatat tentang perpaduan antara tradisi Arab dengan Al-Qur'an, sedangkan kolom <i>ketiga</i> menjelaskan tentang bentuk-bentuk baru yang lahir dari perpaduan antara tradisi Arab dengan Al-Qur'an.

5. Analisis: Dialektika antara Agama dan Budaya dalam Perspektif “Double Movement” Fazlur Rahman

Penulis menganalisis Disertasi Sodiqin tersebut dengan Teori *Double Movement* gagasan Fazlur Rahman. Rahman menggunakan teorinya tersebut untuk memahami dan menginterpretasi Al-Qur'an di bidang hukum Islam.⁷⁷⁵ Hubungan timbal balik antara **wahyu ketuhanan (*divine revelation*)** yang suci dan **sejarah kemanusiaan (*human history*)** yang *profane* menjadi tema sentral—Sodiqin menyebutnya dengan

⁷⁷⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago, 1982), hlm. 5.

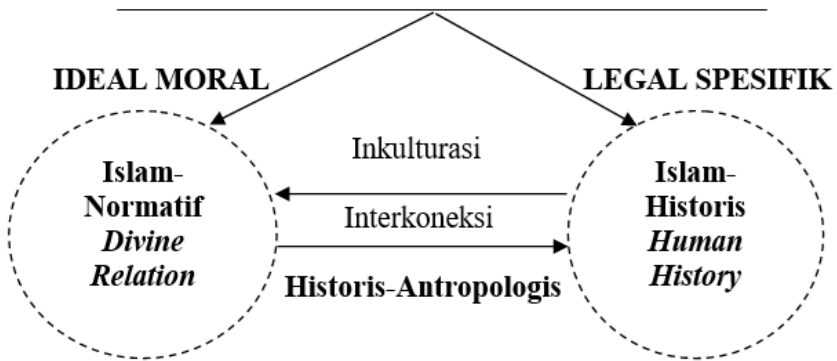
istilah “dialektika antara wahyu dan kebudayaan Arab”.⁷⁷⁶ Gerak pertama dari teori ini adalah dari situasi sekarang menuju ke masa turunnya Al-Qur’an, yakni upaya yang sungguh-sungguh untuk memahami konteks **mikro** dan **makro** pada saat Al-Qur’an diturunkan. Menurut Sodiqin, situasi yang melatarbelakangi turunnya Al-Qur’an (*asbab an-nuzul*) tidak hanya dilihat dalam lingkup mikro saja, dalam artian yang sebab spesifik terkait dengan ayat-ayat; kajiannya juga diperluas dalam situasi makro, yaitu yang berhubungan dengan situasi masyarakat, agama, adat istiadat, dan kehidupan secara menyeluruh di Arab saat pewahyuan Al-Qur’an.⁷⁷⁷ Dengan pemahaman itu akan dapat melahirkan makna original yang dikandung oleh wahyu di tengah-tengah konteks sosial-moral era kenabian, sekaligus dapat menghasilkan gambaran situasi dunia yang lebih luas pada umumnya saat itu. Penelitian dan pemahaman tersebut, akhirnya menghasilkan rumusan narasi atau ajaran Al-Qur’an yang koheren tentang prinsip-prinsip umum dan sistemik serta nilai-nilai yang melandasi berbagai perintah-perintah yang bersifat normatif. Sedang gerak kedua dari teori *double movement* adalah dari masa turunnya Al-Qur’an kembali ke masa kini untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai sistematis dan umum dalam konteks **pembaca Al-Qur’an era kontemporer sekarang ini dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial modern dan humanitis kontemporer** sebagai alat yang cukup baik untuk memberikan pemahaman yang baik pula tentang sejarah.⁷⁷⁸

⁷⁷⁶ Sodiqin, *Inkulturasi*, hlm. 25.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 28; Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 6.

⁷⁷⁸ M. Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari’ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004), hlm. 142-143; Abd A’la, *Dari Neomodernisme Ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 84.

Studi *Qishash-Diyat*



Berdasarkan teori “double movement”, Rahman membedakan dua hal, yaitu “**ideal moral**” dan ketentuan “**legal spesifik**” Al-Qur’an—dialektika antara wahyu dan budaya—. Untuk menemukan dua hal tersebut, dalam berbagai penjelasannya, Rahman mengusulkan agar dalam memahami pesan Al-Qur’an sebagai satu kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang, sehingga Al-Qur’an dapat dipahami dalam konteks (mikro dan makro) yang tepat.⁷⁷⁹ Aplikasi pendekatan **kesejarahan**—Sodiqin menggunakan istilah **historis-antropologis**—ini telah membuat Rahman menekankan akan pentingnya tujuan atau ideal moral Al-Qur’an dengan legal spesifiknya. Ideal moral yang dimaksud Al-Qur’an lebih pantas untuk diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik.⁷⁸⁰ Dengan kata lain, dalam teorinya ini, ia melakukan tiga langkah dalam memahami dan menginterpretasi ayat-ayat *ahkam*, sebagaimana dijelaskan Birt dalam *The Message of Fazlur Rahman*, yaitu: *Pertama*, memahami dan memaknai pernyataan dengan melihat situasi sosio-historis pada saat pernyataan itu

⁷⁷⁹ Fazlur Rahman, “Interpreting the Qur’an”, dalam Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 55-56.

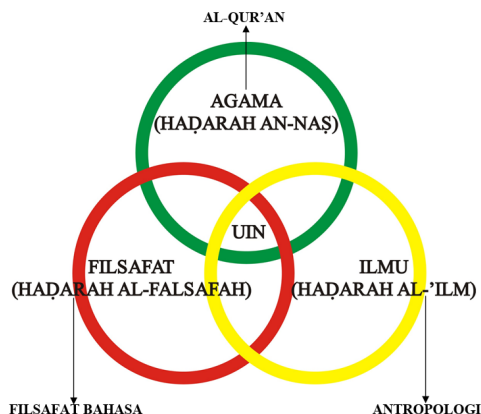
⁷⁸⁰ Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 21.

muncul; *Kedua*, membuat kesimpulan terhadap pernyataan tersebut dengan mengklasifikasikan aspek **ideal moral** dan **legal formal** yang spesifik; *Ketiga*, ideal moral yang didapatkan sebagai kesimpulan terhadap pemaknaan dan pemahaman pernyataan tersebut dibawa ke konteks sekarang sesuai dengan sosio-historisnya.

Disertasi *Sistem Kekerabatan dalam Al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik*

1. Kacamata “Trilogi Hadarat”

Disertasi berikutnya berjudul *Sistem Kekerabatan dalam Al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik*.⁷⁸¹ Disertasi dengan pendekatan interdisipliner tersebut akan dibaca dengan empat kacamata baca penelitian integrasi-interkoneksi yang telah disebutkan di atas. Dilihat dari cara penulisan judul disertasinya, Fajar telah menjelaskan tiga kaitan keilmuan, yaitu antara “Al-Qur'an” sebagai pilar *hadarat an-nash*, filsafat linguistik (“Antropolinguistik”) sebagai pilar *hadarat al-falsafah* dan kata “Antropologi” sebagai pilar *hadarat al-'ilm*.



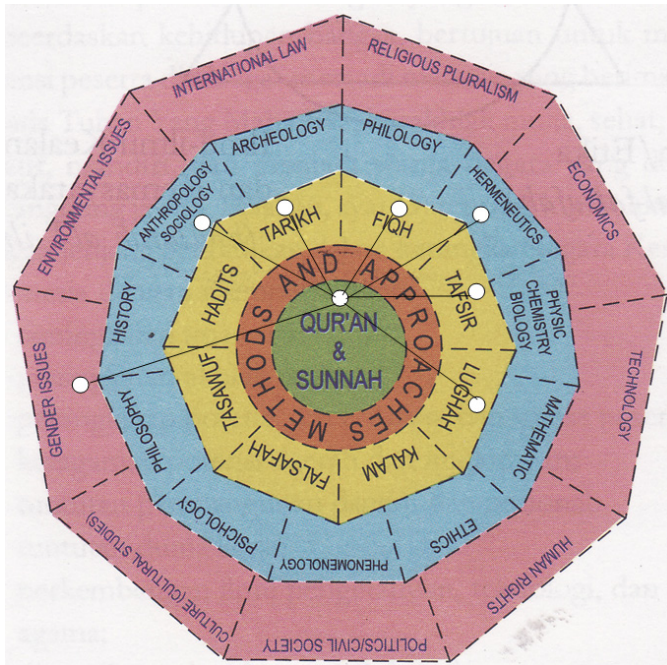
⁷⁸¹ Waryani Fajar Riyanto, “Sistem Kekerabatan dalam Al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik”, *Disertasi* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011).

MODUL TUJUH

Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point:
Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

2. Kacamata “Spider Web”

Berdasarkan kacamata baca “spider web”, disertai Fajar tersebut telah mengoneksikan antara *jender issues* (penasaban nama anak kepada bapak dan sistem kekerabatan patrilineal) sebagai pilar *global issues* di **kluster kelima**; Antropologi (Bahasa) dan Hermeneutika (Hirsch menjelaskan hubungan dialektika antara makna dan signifikansi) yang berada di **kluster keempat**; Tarikh (sejarah sistem kekerabatan), Fiqh (fiqh perkawinan dan fiqh kewarisan), Tafsir (tafsir tematik) dan Lughah (semantik dan *furuq lugawiyah*) di **kluster ketiga**, dan Al-Qur’an sendiri sebagai **kluster pertama**. Kelima kluster tersebut dirajut dan dianyam melalui kerjasama “integralistik-interkonektif”. Menurut Fajar, bahwa melalui kerjasama **integralistik-interkonektif** antara ilmu antropologi (budaya) dan linguistik (ilmu bahasa), para ahli bahasa akan dapat melakukan eksperimen sebagaimana halnya para pakar ilmu alam.⁷⁸²



⁷⁸² *Ibid.*, hlm. 28.

3. Kacamata “Spheres and Models”

Pertama, Ranah Filosofis. Ranah filosofis dalam pendekatan integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: **suatu penyadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain.** Terkait dengan “suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain”, Fajar menggunakan istilah “integralistik-interdisipliner”. Fajar menyampaikan dasar filosofi “integrasi-interkoneksi” dalam disertasinya tersebut dengan ungkapan: “Realitas di lapangan dunia akademik menunjukkan bahwa paradigma⁷⁸³ ilmu-ilmu agama (Islam) telah beranjak dari yang bercorak *spesifik-parsialistik* menuju **integralistik-interdisipliner**. Memasuki abad ke-21 ini, studi Islam (*humanities*), “Pemikiran Islam” dan “Ilmu-ilmu Keagamaan”—menyongsong perjalanan barunya, ketika mulai bersentuhan dengan berbagai perspektif dan metodologi keilmuan *sciences* (*natural sciences* dan *social sciences*). Di sinilah era, di mana studi Islam diharapkan dapat mencapai posisi ilmiah (*scientific*) sebagaimana yang telah dicapai oleh ilmu pasti dan ilmu alam. Realitas keilmuan pada era ini menampakkan adanya **integrasi dan interkoneksi** antara kajian-kajian keilmuan yang bercorak *religious knowledge* dan kajian-kajian keilmuan yang bercorak *sciences studies* (*natural sciences* dan *social sciences*—antropologi budaya).⁷⁸⁴

Kedua, Ranah Materi. Ranah materi dalam integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: “suatu proses bagaimana mengintegrasikan **nilai-nilai kebenaran universal** ke dalam pengajaran matakuliah umum seperti antropologi, sosiologi, dan sebagainya, dan sebaliknya, memahami **nilai-nilai partikular** ke dalam matakuliah keagamaan”. Materi dalam disertasi Fajar menggunakan hubungan integrasi dan interkoneksi antara trialektika Al-Qur’an (*hadarat an-nash*), filsafat bahasa (*hadarat al-falsafah*) dan antropologi budaya (*hadarat al-‘ilm*). Al-

⁷⁸³ *Ibid.*, hlm. 1.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

Qur'an digunakan untuk mencari istilah-istilah kerabat, seperti terma *abb*, *umm*, *ibn*, *walad* dan sebagainya. Filsafat bahasa digunakan untuk menelaah sisi-sisi semantik dan hermeneutik istilah-istilah tersebut di atas. Sedangkan antropologi budaya digunakan untuk menjelaskan tentang sistem kekerabatan masyarakat Arab. Akhirnya, materi dalam disertasi tersebut menawarkan teori tentang **sistem kekerabatan bilateral integratif-spiritualistik**.

Ketiga, Ranah Metodologi. Metodologi dalam integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: "metodologi yang digunakan dalam pengembangan **antar disiplin ilmu** yang bersangkutan". Dalam disertasi itu, Fajar menggunakan tiga metodologi ilmu (transdisipliner), yaitu: metode **ilmu tafsir**, metode **ilmu antropologi bahasa** dan metode **filsafat bahasa**. Dengan meminjam metode ilmu antropologi (metode genealogi),⁷⁸⁵ Fajar menjelaskan dua prinsip metode. *Pertama*, sistem *istilah* kekerabatan dalam suatu bahasa (Al-Qur'an). *Kedua*, sistem *hubungan* kekerabatan dari suku bangsa (Arab). *Istilah* kekerabatan terbagi menjadi dua hal, yaitu: 1) *Istilah* tentang *keluarga* [*ahl*, *ali*, *aqrab*, *arham*, *'asyirah*, *rahth* dan *fashilah*], di mana cara mencari terma tentang makna *keluarga* tersebut digunakan metode *definisi kontekstual* (sinkronik); 2) Tiga sudut pandang metode dalam menentukan *istilah kerabat*. Di pandang dari sudut *jumlah* orang kerabat yang diklasifikasikan ke dalam satu istilah, maka tiap sistem istilah kekerabatan mempunyai tiga macam bentuk istilah, yaitu istilah *denotatif/kinsman*, adalah suatu istilah yang hanya menunjuk ke satu orang kerabat [*abb* dan *umm*], istilah *designatif/kinotype*, adalah istilah yang menunjuk ke suatu tipe kerabat, jumlahnya lebih dari satu orang kerabat [*ibn*, *bintun*, *walad*, *zauj*, *zaujah*, *abawaini*, *walidaini*, *'amm* dan *khalun*] dan istilah *klasifikatoris/kinclass*, adalah suatu istilah yang mengklasifikasikan ke dalamnya, lebih dari satu orang kerabat [*akhun*, *ukhtun* dan *zurriyyah*]. Metode praktis

⁷⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 36-37.

dalam penyebutan terma-terma relasional di atas, didasarkan pada empat pola sinkronik yang meliputi: pola medan semantik [terma *basyar*, *bani Adam*, *Khalil*, *mushthafa* dan *hanif*], pola prinsip non-x/*oposisi biner* [terma '*a'ilah* >< *usrah*], pola sinonim-substantif [terma *shahibah*, *mar'ah* dan *nisa*, dan pola paralel majemuk [*ahl al-bait*].

Keempat, Ranah Strategi. Ranah strategi dalam integrasi-interkoneksi dipahami sebagai: **ranah pelaksanaan atau praksis dari proses penelitian integratif-interkoneksi**. Proses strategi dalam disertasi Fajar tersebut menggunakan pola sirkularistik-trialektis, bukan hanya strukturalistik-dialektis. Strategi penyajian dalam disertasi itu menggunakan model tematik. Strategi analisis data dalam disertasi itu menggunakan perspektif antropolinguistik, dengan memanfaatkan empat pisau analisis, yaitu: 1) antropologi (budaya); 2) strukturalisme-linguistik (Lévi-Strauss); 3) hermeneutika (Hirsch) dan 4) semantika (Toshihiko Izutsu).

“Spheres”		
1	Filosofis (suatu kesadaran eksis- tensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain)	Dari yang bercorak <i>spesi- fik-parsialistik</i> menuju <i>inte- gralistik-interdisipliner</i>
2	Materi (suatu proses bagaimana mengintegrasikan nilai-nilai kebenaran universal ke da- lam pengajaran matakuliah umum seperti antropologi, sosiologi, dan sebagainya, dan sebaliknya, memaham- kan nilai-nilai partikular ke dalam matakuliah keag- amaan)	Similarisasi Konsep

“Spheres”		
3	Metodologi dan Pendekatan (metodologi yang digunakan dalam pengembangan antar disiplin ilmu yang bersangkutan)	Transdisipliner
4	Strategi (ranah pelaksanaan atau praksis dari proses penelitian integratif-interkonektif)	Sirkularistik-Trialektis

Secara umum, model penelitian dari disertasi Fajar tersebut dapat dikategorikan sebagai model **Similarisasi-Kritis** (Similarisasi adalah model penelitian kelas lanjutan, sedangkan Kritis adalah model lain dalam integrasi-interkoneksi—IK3: Informatif, Konfirmatif, **Kritis**, dan Kreatif—). Untuk selanjutnya, disertasi Fajar tersebut juga dapat dimodelisasikan sebagai berikut:

Pertama, Model Informatif. Model informatif dalam integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: **suatu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki oleh disiplin ilmu lain sehingga wawasan civitas akademika semakin luas, seperti ilmu agama yang bersifat normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis dan sebaliknya.** Berdasarkan definisi ini, disertasi Fajar ingin memperkaya ilmu tafsir (sistem kekerabatan dalam Al-Qur’an) dengan ilmu antropologi (bahasa) dan filsafat bahasa. Dengan kata lain, tidak hanya mendialogkan antara dimensi normatif (al-Qur’an) dan historis (antropologi budaya) saja, tetapi juga telah memasukkan pilar filsafat “bahasa” (*hadarat al-falsafah*).

Kedua, Model Konfirmatif. Model konfirmatif dalam paradigma integrasi-interkoneksi dijelaskan sebagai berikut: “suatu disiplin ilmu tertentu untuk dapat membangun teori yang kokoh perlu memperoleh penegasan dari disiplin ilmu lain, misalnya tentang teori **binary opposition** dalam antropologi

akan semakin jelas jika mendapat konfirmasi atau klarifikasi dari ilmu agama tentang kaya-miskin, laki-laki-perempuan, dan sebagainya". Berdasarkan penjelasan ini, disertasi Fajar juga dapat dimasukkan ke dalam model konfirmasi ini. Hal ini, misalnya, dijelaskannya terkait dengan prinsip integrasi *biner* yang diajarkan oleh Al-Qur'an, yaitu bahwa ada dua jenis konsep *biner* (*zaujan*) dalam Al-Qur'an, yaitu: *oposisi biner* atau oposisi konflik dan *integrasi biner* atau oposisi ekuilibrium. Fajar kemudian menerapkan model *oposisi biner* tersebut untuk masalah-masalah yang terkait dengan etika, seperti etika kelas kerabat, yaitu: *munkar* adalah oposisi *ma'ruf* (*munkar* >< *ma'rūf*), *fasad* adalah oposisi *shalih* (*fasad* >< *shalih*) dan *sayyi'ah* adalah opisisi *ihsan* (*sayyi'ah* >< *ihsan*), maka model *integrasi biner* diterapkan untuk masalah-masalah selainnya, seperti tentang masalah kosmologi (siang dan malam/*nahār + lail*), atau tentang masalah antropologi (ibu dan ayah/*umm + abb*). Dengan demikian, hubungan *biner* yang terjalin antara ayah (F) dan suami (H) sebagai laki-laki, dengan ibu (M) dan istri (W) sebagai perempuan adalah bersifat *integrasi biner*, bukan *oposisi biner*. Jika hubungan *integrasi biner* melahirkan prinsip bilateral, maka hubungan *oposisi biner* memungkinkan melahirkan dua prinsip, di mana salah satunya yang lebih dominan, yaitu patrilineal atau matrilineal. Menurut Fajar, pola pikir *integrasi biner* ini pada akhirnya akan melahirkan jenis struktur triadik (piramida terbalik), yaitu struktur paling dalam (*innate structuring capacity*)–*spiritual kinship system*, struktur dalam (*deep structure*)–*biological kinship system* dan struktur luar (*surface structure*)–*sociological kinship system*.

Ketiga, Model Korektif. Model korektif dalam integrasi-interkoneksi dimaknai sebagai: **suatu teori ilmu tertentu perlu dikonfrontir dengan ilmu agama atau sebaliknya, sehingga yang satu dapat mengoreksi yang lain.** Terkait dengan definisi ini, disertasi Fajar tersebut juga dapat dikategorikan telah menerapkan model korektif, sebab, ia telah mengoreksi

pemahaman sistem kekerabatan (Arab) Al-Qur'an yang dipandang berbentuk patrilineal, dikonfrontirnya dengan ilmu antropologi (bahasa), sehingga melahirkan teori kekerabatan **bilateral-integral**. Bandingkan dengan istilah "kekerabatan bilateral" gagasan Hazairin. Dengan mengembangkan teori bilateral dari Hazairin, yang juga telah menerapkan kajian sistem kekerabatan dengan mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara ilmu agama (ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang perkawinan dan pewarisan) dan *social sciences* (antropologi budaya), Fajar mengembangkan teori tersebut dengan istilah **teori bilateral-integratif-spiritualistik**.

Menurut Sukiati,⁷⁸⁶ sebagaimana yang dikutip oleh Fajar, bahwa pendekatan Hazairin tersebut sama dengan pendekatan yang digunakan oleh Muhammad Syahrur, ketika menginterpretasikan Al-Qur'an, yaitu **dengan membaca Al-Qur'an berdasarkan ilmu-ilmu sosial modern**. Jika Hazairin yang berlatar belakang sebagai seorang *ethnologist*, mendekati Al-Qur'an (ayat-ayat yang menjelaskan tentang hukum perkawinan dan pewarisan) dengan *anthropological perspective*, maka Syahrur dengan latar belakang seorang *engineer*, mendekati Al-Qur'an dengan *mathematics and physics perspective*. Sedangkan Fajar mendekati Al-Qur'an (sistem kekerabatan) dengan *anthropolinguistic perspective*, di mana salah satu analisisnya adalah dengan metode strukturalisme linguistik. Di sinilah pentingnya disertasi ini, salah satunya adalah untuk mengoreksi (korektif) teori *sistem kekeluargaan (sistem kekerabatan) bilateral khas al-Qur'an*, yang pernah digagas oleh Hazairin.

Keempat, Model Similarisasi. Model **similarisasi** dan **komparasi** dalam perspektif integrasi-interkoneksi dipahami sebagai: **menyamakan konsep-konsep social science dengan konsep-konsep yang berasal dari agama meskipun belum**

⁷⁸⁶ Sukiati Sugiono, "Islamic Legal Reform in Twentieth Century Indonesia: A Study of Hazairin's Thought", *Thesis* (Canada: Mc Gill University Press, 1999), hlm. 27.

tentu sama. Berdasarkan definisi tersebut, disertasi Fajar telah “menyamakan” (similarisasi) istilah-istilah kerabat dalam ilmu antropologi (*social sciences*) dengan istilah-istilah kerabat dalam agama/Al-Qur’an (*religious knowledge*). Penjelasan model “similarisasi” ini ditulis oleh Fajar dalam bagian disertasinya berikut ini:⁷⁸⁷

No	Istilah Baku	Bahasa Inggris	Bahasa Indonesia	Bahasa Arab (al-Qur’an)
1	F	<i>Father</i>	Ayah	<i>Abun, Walidun</i>
2	M	<i>Mother</i>	Ibu	<i>Ummun, Walidah</i>
3	B	<i>Brother</i>	Saudara Kandung Laki-Laki	<i>Akhun</i>
4	Z	<i>Sister</i>	Saudara Kandung Perempuan	<i>Ukhtun</i>
5	S/C	<i>Son/Child</i>	Anak Laki-Laki	<i>Ibnun, Waladun</i>
6	D/C	<i>Daughter/Child</i>	Anak Perempuan	<i>Bintun</i>
7	H	<i>Husband</i>	Suami	<i>Zaujun, Rijalun, Ba’lun</i>
8	W	<i>Wife</i>	Istri	<i>Zaujah, Shahibah, Nisa’un, Imra’atun</i>
9	FF	<i>Grandfather (Father’s father)</i>	Kakek (Ayahnya Ayah)	<i>Aba’un</i>
10	MF	<i>Grandfather (Mother’s father)</i>	Kakek (Ayahnya Ibu)	<i>Aba’un</i>
11	FM	<i>Grandmother (Father’s mother)</i>	Nenek (Ibunya Ayah)	<i>Ummahatun</i>
12	MM	<i>Grandmother (Mother’s mother)</i>	Nenek (Ibunya Ibu)	<i>Ummahatun</i>
13	FB	<i>Uncle (Father’s brother)</i>	Paman (Saudara Laki-Laki Ayah)	<i>’Ammun</i>
14	MB	<i>Uncle (Mother’s brother)</i>	Paman (Saudara Laki-Laki Ibu)	<i>Khalun</i>
15	FZ	<i>Aunt (Father’s sister)</i>	Bibi (Saudara Perempuan Ayah)	<i>’Ammah</i>

⁷⁸⁷ Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 18-19.

MODUL TUJUH
Mendesain Proposal Penelitian Integrasi-Interkoneksi dengan 8 Kacamata Point:
Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif

No	Istilah Baku	Bahasa Inggris	Bahasa Indonesia	Bahasa Arab (al-Qur'an)
16	MZ	<i>Aunt</i> (<i>Mother's sister</i>)	Bibi (Saudara Perempuan Ibu)	<i>Khalah</i>
17	P	<i>Parent</i>	Orang tua	<i>Abawaini,</i> <i>Walidaini</i>

Perhatikan juga model “similarisasi” antara istilah-istilah kekerabatan dalam ilmu antropologi (*social sciences*) dan tafsir Al-Qur'an (*religious knowledge*) berikut ini:⁷⁸⁸

No	Bahasa Indonesia	Bahasa Inggris	Bahasa Arab (al-Qur'an)
1	Keluarga	<i>Family</i>	<i>Usrah, Ahlun, Alun, Arham, 'Asyirah, Rahth dan Fashilah</i>
2	Kekerabatan	<i>Kinship</i>	<i>Qarabah</i>
3	Perkawinan	<i>Marriage Alliance</i>	<i>Zaujiyyah, Nikah dan Wahb</i>
4	Keturunan	<i>Descent</i>	<i>Naslun</i>
5	Kediaman Keluarga Pasca Pernikahan	<i>Residence Patterns</i>	<i>Maskanun dan Baitun</i>
6	Hubungan Darah	<i>Geneology</i>	<i>Nasabun</i>
7	Hubungan Moralitas antar Kelas Kerabat	<i>Kinship Behavior</i>	<i>Ihsan, Ma'ruf dan Shalih</i>

Berdasarkan penjelasan model-model integrasi-interkoneksi dalam disertasi Fajar tersebut, dapat ditabulasikan sebagai berikut:

Models		
Models 1		
1	Informatif	Informasi sistem kekerabatan dari ilmu antropologi dan Al-Qur'an

⁷⁸⁸ *Ibid.*

2	Konfirmatif	Penggunaan metode oposisi biner dalam menentukan istilah-istilah kearabat dalam al-Qur'an: <i>abb-umm, walad-walidah, dll</i>	
3	Korektif	Korektif terhadap sistem kekerabatan bilateral Hazairin	
Models 2			
No	<i>Religion and Social Sciences</i>	<i>Religion and Natural Sciences</i>	<i>Result</i>
1	Similarisasi		Similarisasi istilah-istilah kerabat antara ilmu antropologi dan Al-Qur'an
2		Paralelisasi	
3	Komparasi		---
4		Komplementasi	
5	Induktivikasi		---
6		Verifikasi	

4. Kacamata Delapan Point

Salah satu langkah penting yang saling terkait dalam penelitian integrasi-interkoneksi adalah: **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait.** Untuk selanjutnya akan dijelaskan satu persatu atas delapan (8) point disertasi Fajar tersebut, yaitu:

Pertama, Summary:

Dengan mengutip perbendaharaan dalam ilmu antropologi, Fajar mendefinisikan kekerabatan atau *kinship* sebagai *unit sosial yang orang-orangnya masih mempunyai hubungan keturunan (descent)*. Sementara keluarga [*family* dan *al-usrah* (الأُسرة)] adalah *sebab terbentuknya kekerabatan*. Dengan kata lain, apabila

keturunan-keturunan yang mempunyai hubungan darah ini (bapak, ibu, anak, dan saudara) dikelompokkan, maka dalam konteks antropologisnya akan terbentuk suatu unit sosial yang dinamakan *kekerabatan*.⁷⁸⁹ Dengan demikian, tidak mungkin mengkaji suatu sistem kekerabatan, tanpa membahas tentang konsep keluarganya /*al-usrah* (الأُسرة) itu sendiri.

Hubungan antar manusia dalam konteks antropologisnya berakar atau berasal dari hubungan genetisnya (*genealogy*). Hubungan genetis dalam bahasa al-Qur'an terkenal dengan istilah *nasab* (نسب).⁷⁹⁰ *Nasab* (نسب), dipandang sebagai ikatan yang paling kuat untuk membangun keluarga/*al-usrah* (الأُسرة). Dalam Al-Qur'an, yang dinamakan dengan *nasab* (نسب) adalah hubungan antara anak dengan orang tuanya (*descent-kin*).⁷⁹¹ Fajar kemudian membuat similarisasi antara terma *descent* dalam antropologi dan *nasab* dalam Al-Qur'an. Dengan metode tematik-holistik, Fajar menyebutkan bahwa bentuk plural terma *nasab* (نسب) adalah *ansab* (أنساب), di mana ia disebut sebanyak tiga kali (3) dalam Kitab Al-Qur'an.⁷⁹²

Menurut Fajar, terjemah ayat *pertama* di atas menjelaskan tentang proses penciptaan dan regenerasi manusia yang pada periode berikutnya akan memiliki keturunan. Pada ayat tersebut, manusia ditunjuk dengan menggunakan kata *basyar* (بِشْر). Kata *basyar* (بِشْر) menunjuk manusia (sebagai makhluk genetis-

⁷⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 8.

⁷⁹⁰ Ragib al-Ashfahani telah menjelaskan bahwa *nasab* adalah: "*Isytirak min jihhati ahad al-abawaini*". Beliau membagi *nasab* menjadi dua, yaitu: *nasab panjang* seperti persamaan dari arah ayah ke atas atau anak ke bawah, dan *nasab luas* seperti hubungan antara anak-anak saudara dan paman. Ar-Ragib al-Ashfahani, *al-Mufradat fi Garib al-Qur'an* (Kairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1961), hlm. 490. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, *nasab* sering diartikan dengan pertalian kekeluargaan berdasarkan hubungan darah (*descent*) melalui akad perkawinan yang sah (*marriage alliance*). *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4 (Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, 1994), hlm. 13.

⁷⁹¹ Waryono Abdul Ghafur, "Jejak Genealogis Kekerabatan Manusia: Telaah atas Penisbahan Anak kepada Orang Tuanya", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2004, hlm. 103.

⁷⁹² Q.S.(25): 54; Q.S.(37): 158; Q.S.(23): 101.

biologis) secara umum, tanpa membedakan laki-laki maupun perempuan.⁷⁹³ Di sini, *nasab* (نسب) tidak merujuk kepada pihak tertentu, laki-laki ataupun perempuan. Pada ayat *kedua* dan seterusnya, dijelaskan tentang ungkapan anak laki-laki dengan kata *banin* (بنين/S)-*sons*, dan anak perempuan dengan kata *banat* (بنات/D)-*daughter*. Jika pada ayat *pertama*, memakai kata *basyar* (بشر) dalam pengertian umum, maka pada ayat *kedua* ini, generasi manusia itu telah lahir, yaitu anak-anak manusia yang terdiri dari laki-laki dan perempuan. Di sini sudah ada perbedaan berdasarkan jender. Sedangkan pada ayat *ketiga*, menjelaskan bahwa jejak hubungan *nasab* (نسب) itu akan berakhir dengan matinya manusia. Dengan kata lain, kronologisasi terma *nasab* (نسب) dalam al-Qur'an tersebut menunjukkan adanya proses pergeseran dari konsep *biologis*, menuju ke *sosiologis*, dan akhirnya ke ranah *spiritualis*.

Selain menjelaskan konsep (bahasa) *nasab* (نسب) dalam al-Qur'an, Fajar juga menjelaskan jejak kekerabatan (manusia) dalam bentuk-bentuk kekerabatan pada setiap masyarakat di mana saja berada, tidak terkecuali budaya (masyarakat) Arab, di mana al-Qur'an diturunkan. Misalnya menurut Hisyam, kata Fajar, sebagaimana yang dikutip oleh Nasaruddin Umar,⁷⁹⁴ bentuk kekerabatan keluarga masyarakat Arab pra-Islam dapat dibedakan atas lima bentuk, yaitu: *qabilah* (قبيلة)-kabilah, '*asyirah* (عشيرة)-sub kabilah, *hamulah* (حمولة)-suku, '*a'ilah* (عائلة)-keluarga besar/*extended family* dan *usrah* (أسرة)-keluarga kecil/*nuclear*

⁷⁹³ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 20. Terma *basyar* menunjuk pada arti biologis, yang perlu makan, minum, seks dan memiliki aktivitas seperti berdagang dan pergi ke pasar. Jalaluddin Rakhmat, "Konsep-Konsep Antropologis", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 76.

⁷⁹⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 124-125.

family.⁷⁹⁵ Sementara itu, Khalil 'Abdul Karim⁷⁹⁶, yang juga dikutip oleh Fajar, membagi sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam secara garis besar menjadi tiga bentuk, yaitu: kekerabatan karena kesukuan/*al-qabīlah* (القبيلة), kekerabatan karena adanya perjanjian/*al-hilf* (الحلف), dan kekerabatan karena persahabatan/*al-wala'* (الولاء).

Kedua, *Sense of Academic Crisis*:

Kegelisahan Fajar dalam disertasinya tersebut diawali dengan menjelaskan tentang realitas di lapangan dunia akademik yang telah dan sedang menunjukkan bahwa paradigma⁷⁹⁷ ilmu-ilmu agama (*religious knowledge*) telah beranjak dari yang bercorak *spesifik-parsialistik* menuju ke arah *integralistik-interdisipliner*.⁷⁹⁸ Memasuki abad ke-21 ini, kata Fajar, dengan mengutip Amin, **studi Islam (*humanities*) menyongsong perjalanan barunya, ketika mulai bersentuhan dengan**

⁷⁹⁵ Kelima bentuk keluarga ini ditemukan di daerah tertentu di kawasan jazirah Arab. Namun kelima bentuk tersebut tidak dianut secara identik karena sesuai dengan watak bangsa Arab yang nomaden (berpindah-pindah). Orang-orang yang berpindah-pindah ini hidup dalam ikatan kelompok kekerabatan. Keluarga-keluarga ini selanjutnya berkelompok menjadi sebuah *klan* yang terdiri dari ratusan tenda. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Ghufuran A. Mas'adi (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 18-19.

⁷⁹⁶ Khalil 'Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya dan Kekuasaan*, terj. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 54.

⁷⁹⁷ Dalam *Kamus Ilmiah Populer* disebutkan bahwa istilah *paradigma* dipakai untuk menunjukkan gugusan sistem pemikiran atau bentuk kasus dan pola pemecahannya. Paradigma adalah *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan melahirkan *mode of knowing* tertentu pula. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 327.

⁷⁹⁸ Dalam sejarah pengembangan keilmuan Islam, pola integralistik-ensiklopedik dipelopori oleh Ibn Sina, Ibn Rusyd dan Ibn Khaldun, sedangkan pola spesifik-parsialistik dikembangkan oleh ahli hadis dan ahli fiqih. 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), hlm. 5.

berbagai perspektif dan metodologi keilmuan *sciences* (*natural sciences* dan *social sciences*).⁷⁹⁹ Di sinilah era, di mana studi Islam diharapkan dapat mencapai posisi ilmiah (*scientific*) sebagaimana yang telah dicapai oleh ilmu pasti dan ilmu alam. Realitas keilmuan pada era ini menampakkan adanya **integrasi dan interkoneksi** antara kajian-kajian keilmuan yang bercorak *religious knowledge* dengan kajian-kajian keilmuan yang bercorak *sciences studies* (*natural sciences* dan *social sciences*).⁸⁰⁰

Ketiga, Importance of Topic:

Menurut Fajar, kajian sistem kekerabatan dalam disertasinya tersebut adalah topik yang sangat penting, sebab kajian ini mencoba mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara ilmu agama (ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang istilah sistem kekerabatan) dan ilmu sosial, khususnya antropologi budaya. Dengan menggunakan istilah *sistem kekeluargaan*, bukan *sistem kekerabatan*, Hazairin mengatakan bahwa al-Qur'an menghendaki sistem masyarakat yang bilateral (*Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an*). Pandangan Hazairin ini selanjutnya melahirkan teori utamanya yang dikenal dengan istilah *Sistem Kekeluargaan Bilateral Khas al-Qur'an*.⁸⁰¹ Salah satu arti penting disertasi Fajar ini adalah untuk

⁷⁹⁹ M. Amin Abdullah, "at-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 366.

⁸⁰⁰ Pada garis besarnya, ilmu pengetahuan terbagi atas tiga kelompok, yaitu: *Pertama*, ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*), meliputi: biologi, fisika, ilmu pasti, dan lain-lain. *Kedua*, ilmu pengetahuan kemasyarakatan (*social sciences*), meliputi: ilmu antropologi budaya, ilmu sosial, dan lain-lain. *Ketiga*, humaniora (*humanities studies*), meliputi agama (Islam), filsafat bahasa, dan lain-lain. C. Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Kritis atas Cara Kerja Ilmu-ilmu* (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm. 43.

⁸⁰¹ Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 3. Menurut Hazairin, sistem kewarisan tidak bisa dilepaskan dari bentuk kekeluargaan, dan bentuk kekeluargaan berpangkal pada sistem atau prinsip keturunan (*descent*), yang pada gilirannya dipengaruhi pula oleh bentuk perkawinan (*marriage alliance*). Pada pokoknya, ada tiga macam sistem keturunan: patrilineal,

mengembangkan—dan mengoreksi (korektif)—teori sistem kekerabatan bilateral Hazairin tersebut.

Secara umum ada tiga bentuk utama sistem kekerabatan yang terdapat di setiap kelompok budaya (masyarakat), yaitu: sistem kekerabatan matrilineal, patrilineal, dan bilateral. Sementara itu di masyarakat Arab, di mana al-Qur'an diturunkan, secara umum mempunyai sistem kekerabatan yang berbentuk patrilineal. Al-Qur'an yang diyakini memiliki sifat universal dan transendennya, *sempat* berinteraksi dengan budaya dan masyarakat Arab yang profan. Dialektika bahasa al-Qur'an dengan budaya Arab yang menganut sistem kekerabatan patrilineal (*al-mujtama' al-abawī*),⁸⁰² terutama terkait dengan bentuk sistem kekerabatan yang dikehendaki al-Qur'an, sebenarnya juga mengambil bentuk dialektika integratif yang sama, antara ilmu bahasa (al-Qur'an) dengan ilmu (antropologi) budaya, yang mengkaji sistem kekerabatan dalam suatu masyarakat (Arab pra-Islam). Semenjak dahulu, kajian tentang sistem-sistem kekerabatan **menarik** perhatian para ahli ilmu sosial (antropolog) maupun kalangan-kalangan lainnya, termasuk para agamawan (mufasir bahasa al-Qur'an). Hal ini terutama disebabkan **karena manusia ingin mengetahui sejarah**

matrilineal, dan bilateral atau parental. Menurut Hazairin, prinsip patrilineal atau matrilineal akan melahirkan kesatuan kekeluargaan yang dalam ilmu pengetahuan disebut dengan *clan* (klan). Menurut Hazairin, dalam ketentuan tentang pelarangam perkawinan dalam al-Qur'an, jika diperhatikan, maka akan ditemukan adanya izin untuk saling kawin antara orang-orang yang bersaudara sepupu (*cross cousin*). Kenyataan ini merupakan petunjuk al-Qur'an, bahwa sistem kekeluargaan yang dikehendaki al-Qur'an adalah bilateral, sebab memperbolehkan *endogami*, bukan patrilineal, seperti pada masyarakat Arab dengan sistem *eksogami*. Selanjutnya ayat-ayat kewarisan, yang menjadikan anak laki-laki dan perempuan di satu pihak, ayah dan ibu, dan lebih dari itu, menjadikan semua saudara sebagai ahli waris, maka ini adalah petunjuk al-Qur'an tentang arah kekeluargaan bilateral khas al-Qur'an. *Ibid.*

⁸⁰² Karim Zaki Hisam ad-Din, *Al-Qarabah: Dirasah Antro-Lugawiyah li Alfaz wa 'Alaqat al-Qarabah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Mishriyyah, 1990), hlm. 24.

perkembangan kehidupan keluarga/*al-usrah* (الأسرة) dalam masyarakat, sebagai suatu sistem yang menyeluruh.⁸⁰³

Keempat, *Prior Research on Topic:*

Fajar menyebutkan dua model kajian pustaka tentang sistem kekerabatan dalam disertasinya tersebut, yaitu: model kajian lapangan (*field work*)—induktif—dan literatur (*text work*)—deduktif—. ⁸⁰⁴Berikut ini adalah studi-studi pustaka yang disampaikan oleh Fajar, yaitu: William Davenport, *Nonunilineal Descent and Descent Groups*,⁸⁰⁵ sebuah karangan penting mengenai sistem-sistem kekerabatan yang bukan *unilineal*, yang juga bukan bilateral, mulai dianalisis secara mendalam. John D. Freeman, *On the Concept of Kinred*,⁸⁰⁶ sebuah uraian yang amat terang dan sistematis tentang bentuk kelompok kekerabatan yang disebut *kinred* pada umumnya, dan tentang bentuk serta fungsi dari *kinred* dalam masyarakat suku bangsa Iban di Serawak pada khususnya.

Alfred L. Kroeber, *Classificatory Systems of Relationship*,⁸⁰⁷ sebuah karangan klasik pertama yang mengupas prinsip-prinsip yang ada di belakang sistem-sistem istilah kekerabatan di seluruh dunia. R.H. Lowie, *Primitive Society*,⁸⁰⁸ sebuah buku yang menyimpulkan segala hasil dan konsep-konsep dalam lapangan penelitian terhadap sistem kekerabatan dan organisasi sosial dalam masyarakat manusia sampai kira-kira tahun 1920. L.H.

⁸⁰³ Evra Wilya, "Pengaruh Sistem Kekerabatan Arab dalam Memahami Ayat Kalalah", dalam *Jauhar: Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*, Vol. 4, No. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 301.

⁸⁰⁴ Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 22-27.

⁸⁰⁵ William Davenport, *Nonunilineal Descent and Descent Groups* (ttp.: tnp., 1959), hlm. 557-572.

⁸⁰⁶ John D. Freeman, *On the Concept of Kinred* (ttp.: Journal of the Royal Anthropologist Institute, 1961), hlm. 192-220.

⁸⁰⁷ Alfred L. Kroeber, *Classificatory Systems of Relationship* (ttp.: Journal the Royal Anthropologist Institute, 1959), hlm. 77-84.

⁸⁰⁸ R.H. Lowie, *Primitive Society* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1949).

Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*,⁸⁰⁹ suatu buku klasik dalam penelitian sistem-sistem kekerabatan yang mengandung analisis berdasarkan atas sistem-sistem istilah kekerabatan, tentang sistem kekerabatan dari 139 suku bangsa yang tersebar di berbagai tempat di dunia (suku bangsa Indian).

Tiga karya George P. Murdock, yaitu: 1) *Double Descent*,⁸¹⁰ suatu karangan kecil yang untuk pertama kali mengandung analisa yang luas tentang dasar dari sistem keturunan aneh yang dalam ilmu antropologi disebut sistem *double descent* itu; 2) *Social Structure*,⁸¹¹ buku ini merupakan suatu hasil penelitian komparatif terhadap beberapa unsur dalam rangka sistem kekerabatan seperti bentuk-bentuk kelompok kekerabatan dan sistem istilah kekerabatan; 3) *Cognatic Forms of Social Organization: Social Structure in Southeast Asia*,⁸¹² suatu karangan yang dimaksud sebagai bab pengantar terhadap suatu bunga rampai tentang sembilan suku di Asia Tenggara yang dengan suatu sistem kekerabatan yang tidak berdasarkan prinsip-prinsip unilineal. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*,⁸¹³ sebuah buku yang menjelaskan tentang sistem kekerabatan dan sistem perkawinan dalam masyarakat Arab pra-Islam, dengan pendekatan antropologi budaya *an-sich*.

⁸⁰⁹ L.H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family* (ttp.: Smithsonian Contribution to Knowledge, 1870).

⁸¹⁰ George P. Murdock, *Double Descent* (ttp.: American Anthropologist, 1940), hlm. 555-561.

⁸¹¹ George P. Murdock, *Social Structure* (New York: The Mac Millan Company, 1949).

⁸¹² George P. Murdock, *Cognatic Forms of Social Organization: Social Structure in South East Asia* (Chicago: Wenner Grenn Foundation for Anthropologist Research, 1960).

⁸¹³ W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Amsterdam: Anthropological Publications, 1965).

The Javanese Family karya Hildred Geertz,⁸¹⁴ buku ini merupakan suatu kajian antropologi mengenai *das sein* dari kehidupan kekerabatan orang Jawa saja, di suatu kota kecil di Jawa Timur itu, dikarang oleh antropolog wanita Amerika Serikat Hildred Geertz, istri antropolog terkenal, Clifford Geertz. Ia melakukan penelitian lapangan (*field work*) selama 15 bulan antara tahun 1953 dan 1954 bersama suaminya. Buku tersebut mengkaji tentang sistem-sistem kekerabatan khusus dari sudut hukum adat (Jawa Timur, Mojokuto) perkawinan dan hukum adat waris secara formal normatif saja, tetapi kurang menganalisa masalah hubungan atau relasi serta interaksi antara kaum kerabat dalam kenyataan hidup sehari-hari. *The Javanese Family* merupakan karya deskriptif yang cukup jelas dan baik mengenai fungsi sistem kekerabatan Jawa dalam kehidupan sehari-hari. Kajian dalam buku tersebut berbeda dengan penulis, dari sisi objek dan sifat kajiannya.

Kinship in Bali karya Hildred Geertz dan Clifford Geertz,⁸¹⁵ sebuah penelitian lapangan (*field work*) tentang sistem kekerabatan di Bali ini, dilakukan oleh dua orang antropolog, yaitu: Hildred dan Clifford Geertz. Kajian ini dilakukan di dua tempat, yaitu Tabanan, di antara bulan Agustus hingga Desember 1957, dan Klungkung, di antara bulan April hingga Juli 1958. Buku tersebut hanya mengkaji tentang istilah-istilah kekerabatan di kedua tempat tersebut. Istilah-istilah kekerabatan ternyata berbeda antara satu tempat dengan lainnya, karena perbedaan wilayah. Selain menggunakan *metode istilah*, penulis juga menerapkan *metode hubungan* antar kerabat dalam disertasi ini, yang membedakan dengan karya Hildred tersebut.

Al-Qarabah: Dirasah Antro-Lugawiyah li Alfaz wa Alaqat al-Qarabah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyah karya Karim

⁸¹⁴ Hildred Geertz, *The Javanese Family* (New York: The Free Press of Glencoe, 1980).

⁸¹⁵ Hildred Geertz dan Clifford Geertz, *Kinship in Bali* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975).

Zaki Hisam ad-Din.⁸¹⁶ Kitab tersebut adalah salah satu karya– untuk tidak mengatakan satu-satunya–tentang kekerabatan/ *al-qarabah* (القرابة) dalam bahasa Arab, yang menggunakan pendekatan antropologi-linguistik *an-sich*. Secara lebih spesifik, kitab tersebut hanya mengkaji istilah-istilah dalam sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam saja. Penulisnya sendiri adalah seorang pakar sastra Arab. Istilah-istilah kekerabatan dibahasnya dengan detail, tetapi hanya dalam konteks budaya Arab, jarang–untuk mengatakan tidak–dikorelasikan dengan ayat-ayat al-Qur’an. Sementara dalam disertasi ini, penulis tidak hanya mengkaji istilah-istilah sistem kekerabatan dalam masyarakat Arab pra-Islam saja, tetapi juga istilah-istilah sistem kekerabatan dalam al-Qur’an.

Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*,⁸¹⁷ adalah buku klasik di bidang *antropologi sosial* (bukan antropologi budaya), yang menjelaskan tentang metode dan teknik dalam menganalisis sistem-sistem hubungan dan istilah dalam kekerabatan. Buku tersebut hanya bersifat informatif, bukan kajian ilmiah tentang sistem kekerabatan. Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral: menurut al-Qur’an dan al-Hadis*,⁸¹⁸ sebuah karya modern yang menjelaskan tentang sistem kekerabatan dalam al-Qur’an, khususnya mengenai sistem kewarisannya. Pendekatan kajian sistem kewarisan dalam buku tersebut menggunakan antropologi sosial. Hazairin berkesimpulan bahwa bentuk sistem kewarisan dalam al-Qur’an adalah *bilateral sui generis (bilateral khas al-Qur’an)*. Buku ini hanya membahas satu aspek saja dalam sistem kekerabatan, yaitu sistem kewarisan. Damrah Khair, *Hukum Kewarisan Individual Bilateral menurut*

⁸¹⁶ Karim Zaki Hisam ad-Din, *Al-Qarabah: Dirasah Antro-Lugawiyah li Alfaz wa ‘Alaqa al-Qarabah fi ats-Tsaqafah al-‘Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Mishriyyah, 1990), hlm. 24.

⁸¹⁷ Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Rakyat, 1977).

⁸¹⁸ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral: Menurut al-Qur’an dan al-Hadis* (Jakarta: Tintamas, 1982).

Hazairin: dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional,⁸¹⁹ adalah telaah kritis terhadap karya Hazairin.

Sjafri Sairin, *Javanese Trah: Kin-Based Social Organization*.⁸²⁰ Berawal dari kehadiran Sairin dalam sebuah pertemuan *trah* Cokrodiryan, yaitu *trah* istrinya sendiri, maka ia kemudian tertarik untuk meneliti tentang sistem kekerabatan masyarakat Jawa, khususnya terkait dengan masalah *trah*, yang ia serupakan dengan istilah *bani* dalam bahasa Arab. Menurutnya, sistem kekerabatan (Jawa) hanya ditentukan oleh dua jalur, yaitu sistem keturunannya (*descent/nasab*) dan sistem perkawinannya (*marriage alliance/sabab*). Buku ini hanya menjelaskan tentang sistem kekerabatan Jawa, terutama masalah *trah*, tidak dikaitkan dengan sisi atau aspek-aspek agama (baca: al-Qur'an).

Nasaruddin Umar, *Argumentasi Gender Perspektif al-Qur'an*.⁸²¹ Judul buku tersebut memang tidak menggunakan istilah *kekerabatan*, namun jika ditelusuri isi dan kajian yang ada di dalamnya, buku tersebut hanya membahas tentang beberapa saja dalam sistem istilah-istilah kekerabatan. Ada beberapa kata kunci tentang istilah-istilah kekerabatan yang dikaji dalam buku dengan *pendekatan hermeneutik-tematik* tersebut, antara lain adalah: *zauj* (زوج/H), *zaujah* (زوجة/W), *abb* (أب/F), *umm* (أم/M), dan lain sebagainya.

Berdasarkan sejumlah paparan karya ilmiah tentang sistem kekerabatan tersebut di atas (baik secara deduktif maupun induktif), menurut Fajar, kebaruan disertasinya tersebut di atas terletak pada perspektif integratif-interdisipliner (antropolinguistik) yang digunakannya, yaitu menganalisis sistem istilah-istilah dan hubungan kekerabatan dalam al-

⁸¹⁹ Damrah Khair, "Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin: dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional", *Disertasi* (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 1997).

⁸²⁰ Sjafri Sairin, *Javanese Trah: Kin-Based Social Organization* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992).

⁸²¹ Nasaruddin Umar, *Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2002).

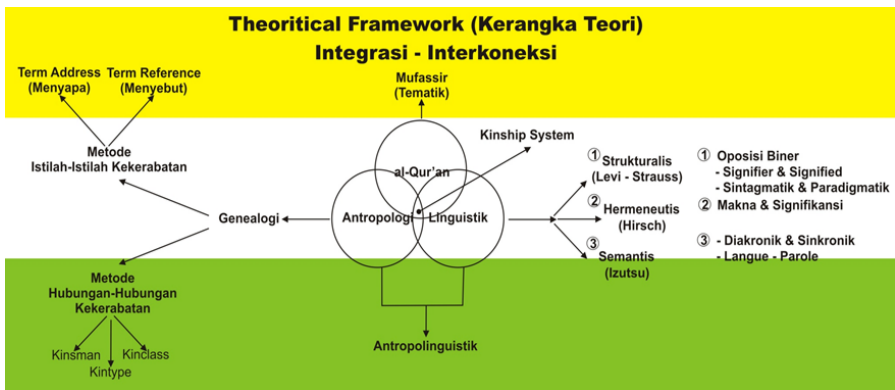
Qur'an, dengan memadukan tiga (trialektis) bidang disiplin ilmu sekaligus, yaitu: **al-Qur'an (*religion*)**, **strukturalisme linguistik (*philosophy*)** dan **antropologi (*science*)**.

Kelima, *Approach and Research Methodology*:

Disertasi Fajar tersebut ditulis dengan paradigma linguistik (strukturalisme) integralistik, dalam medan kajian teks (al-Qur'an), **dengan prinsip integrasi-interkoneksi**.⁸²² Paradigma linguistik-integralistik meniscayakan adanya integrasi antara struktur-struktur elementer (bahasa al-Qur'an, antropologi budaya, dan linguistik struktural) dalam totalitas sebuah sistem. Disertasi ini sendiri mengkaji tentang sistem kekerabatan sebagai *case study*, antara kajian agama (bahasa al-Qur'an) di satu sisi, dengan *social sciences* (antropologi "budaya" dan "strukturalisme" linguistik) di sisi lain. Tradisi intelektualitas dalam era modern dan pasca modern seperti ini, meniscayakan adanya penguasaan terhadap berbagai pendekatan integralistik, misalnya antara ilmu-ilmu *humanities* (ilmu agama, tafsir misalnya), ilmu-ilmu sosial (antropologi, strukturalisme linguistik, hermeneutik, dan semantik), dan ilmu-ilmu alam, untuk menangani dan menganalisa isu-isu

⁸²² Riyanto, *Sistem Kekerabatan*, hlm. 27-35. Watak teori antropologi strukturalisme Lévi-Strauss yang mengkaji "teks", berbeda dengan kajian antropologi lainnya, di mana penelitiannya harus dilakukan di lapangan, seperti aliran antropologi fungsionalisme struktural Malinowski. Dengan kata lain, kajian tentang sistem kekerabatan dengan pendekatan antropologi strukturalisme tidak selalu dalam bentuk penelitian lapangan, tetapi bisa dilakukan di dalam perpustakaan. Prinsip-prinsip yang merupakan manifesto strukturalisme yang berasal dari paradigma linguistik (strukturalisme linguistik) dalam medan kajian teks adalah: prinsip imanensi, prinsip distingsi, prinsip kesesuaian, prinsip integrasi, prinsip perubahan diakronis, dan prinsip fungsional. Winfried Noth, *Handbook of Semiotics* (Indiana Polis: Indiana University Press, 1990), hlm. 295. Pada gilirannya, ilmu *integralistik* (satunya agama dan wahyu) akan berkembang menjadi *integralisme* (satunya agama dan manusia). Kata *integralistik* dan *integralisme* diambil dari perbendaharaan Armahedi Mahzar dengan arti yang berbeda. Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 1983), hlm. 80.

yang menyentuh masalah-masalah kemanusiaan, keagamaan (hukum-hukum keluarga), dan keilmuan, seperti *gender issues*, khususnya misalnya tentang masalah penisbatan nama anak yang hanya kepada bapak saja, serta seperti masalah tentang integrasi ilmu, antara ilmu agama dan ilmu umum. Pada dataran inilah terletak relevansi antara latar historis *episteme* abad ke-21 dengan karakter ajaran bahasa al-Qur'an yang relevan di setiap ruang dan waktu.⁸²³ Fajar kemudian membuat gambar kerangka teori "integrasi-interkoneksi" dalam disertasinya sebagai berikut:



Sebagai objek studi, kata Fajar, **bahasa (al-Qur'an) bersifat interdisipliner**. Artinya, bahasa (al-Qur'an) dapat dianalisis dan dipahami dari berbagai disiplin ilmu.⁸²⁴ Studi bahasa (al-Qur'an) dengan melihat kaitannya dengan kebudayaan (Arab) manusia dikenal sebagai *antropolinguistik*. Hubungan bahasa dengan kebudayaan saling mempengaruhi, saling mengisi, dan berjalan berdampingan. Hubungan bahasa

⁸²³ Diskursus di seputar penafsiran al-Qur'an merupakan diskursus yang tidak pernah mengenal kata usai. Hal ini dikarenakan: *pertama*, keyakinan bahwa al-Qur'an adalah *shalih likulli zaman wa makan* (relevan bagi setiap ruang dan waktu), *kedua*, berkembangnya penafsiran al-Qur'an yang inovatif. M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Sahiron Syamsuddin dkk (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an: Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xx.

⁸²⁴ Abdul Chaer, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), hlm. 54.

dengan kebudayaan didasari oleh kenyataan bahwa *bahasa (al-Qur'an) harus dipelajari dalam konteks kebudayaan (Arab) dan kebudayaan (Arab) dapat dipelajari melalui bahasa (al-Qur'an)*.⁸²⁵

Kajian atau pembicaraan hubungan keduanya pada umumnya dapat dilihat dari ilmu yang mempelajarinya, yakni antropologi (budaya) sebagai ilmu yang mengkaji kebudayaan, dan linguistik sebagai ilmu yang mengkaji bahasa.⁸²⁶ Linguistik (ilmu bahasa) dan antropologi (budaya) bekerja sama dalam mempelajari hubungan bahasa dengan aspek-aspek budaya.

Kata Fajar, melalui kerjasama **integralistik-interkonektif** antara ilmu antropologi (budaya) dan linguistik (ilmu bahasa), para ahli bahasa akan dapat melakukan eksperimen sebagaimana halnya para pakar ilmu alam.⁸²⁷ Oleh karena itulah, misalnya di mata Lévi-Strauss, sebagaimana yang dikutip oleh Fajar, linguistik telah membukakan pintu masuk ke “surga” bagi disiplin ilmu sosial-budaya.⁸²⁸ Teori (strukturalisme) linguistik Lévi-Strauss⁸²⁹ yang dimaksud tersebut di atas, berasal dari teori *strukturalisme linguistik* Ferdinand de Saussure.⁸³⁰ Kontribusi Saussure terhadap teori linguistik (struktural) Lévi-Strauss dapat dilihat berdasarkan beberapa dikotomi teoritik dari karyanya yang selanjutnya menjadi sangat penting, di antaranya: antara *sinkronik* dan *diakronik*, *langue* dan *parole*. (Strukturalisme)⁸³¹

⁸²⁵ Kaelan, “Kajian Makna al-Qur’an”, dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Qur’an*, hlm. 65.

⁸²⁶ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Kepel Press, 2006), hlm. 28.

⁸²⁷ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, hlm. 70.

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ Tentang seluk beluk Lévi-Strauss, silahkan lihat misalnya, J. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya: hingga Dekade 1970*, terj. J. Piry (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 117-144.

⁸³⁰ Harimurti Kridalaksana, “Mongin-Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme” dalam Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu. S. Hidayat (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), hlm. 2.

⁸³¹ Kata *strukturalisme* sering diartikan sebagai salah satu gerakan pemikiran atau metodologi sains yang memberikan implikasi ideologi. Makna

linguistik seringkali dilihat sebagai pendekatan yang terpisah dengan hermeneutika.⁸³² Fajar secara eksplisit menggunakan metode **hermeneutika**—ada tiga metode khas dalam integrasi-interkoneksi, yaitu: **sirkularisasi**, **abduktifikasi**, dan **hermeneutisasi**—dalam disertasinya tersebut. Menurut Fajar, hermeneutika adalah dialektika dan gerak kembali dan seterusnya dari teks menuju *interpreter* dalam membangun makna terkini dari suatu teks. Strukturalisme seringkali dilihat secara positivistik. Keterkaitan aspek antara teori-teori dalam strukturalisme dengan studi hermeneutika adalah *analisis semantik*.⁸³³

Strukturalisme⁸³⁴—pendekatan integrasi-interkoneksi sendiri menggunakan metode **sirkularisasi**—pada masa awalnya, juga berakar pada pandangan filsafat yang dikembangkan oleh Immanuel Kant (*antropic-principle*).⁸³⁵ Strukturalisme

ideologi di sini ialah suatu pandangan dunia yang menilai segala sesuatu atas dasar beberapa prinsip yang diterima begitu saja. Robert Scholes, *Structuralism in Literature: An Introduction* (London: Yale University Press, 1974), hlm. 2.

⁸³² Latif, *Kontribusi Teoritik Strukturalisme Linguistik*, hlm. 53.

⁸³³ *Ibid.*

⁸³⁴ Dalam sejarah kelahirannya, strukturalisme lazim dihubungkan dengan gerakan filsafat Perancis dalam tahun enam puluhan, yaitu suatu gerakan filsafat yang sangat menggoncangkan fenomenologi eksistensialisme. Pada awalnya, strukturalisme hanya dikenal sebagai metode linguistik. Dalam perkembangan selanjutnya, strukturalisme merambah ke berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Oleh Lévi-Strauss, strukturalisme ini dikembangkan ke ilmu antropologi budaya. Hidayat, *Filsafat Bahasa*, hlm. 103.

⁸³⁵ Dalam *magnum opusnya*, *Critique of Pure Reason*, bahwa akal manusia tidak mungkin memahami obyek di luar (*some-thing-in-itself*) secara persis. Akallah yang melihat obyek berdasarkan skema (*software*), yang bekerja membuat kategori-kategori, maka dunia ini akan hadir pada kita 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 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

linguistik Saussure kemudian dikembangkan oleh Lévi-Strauss (oposisi biner, masak >< matang-oposisi eksklusif)⁸³⁶ ke masalah antropologi (sistem kekerabatan). Pembaruan utama yang dilakukan oleh Strauss adalah mengkonseptualisasi ulang sistem-sistem kekerabatan. Fajar kemudian melukiskan dua hal pemikiran Lévi-Strauss, tentang kemiripan—**model similarisasi**—antara *sistem ilmu bahasa (linguistik)* dan *sistem kekerabatan (antropologi)*, yaitu:⁸³⁷ *Pertama*, istilah-istilah dalam kekerabatan atau istilah dalam suatu bahasa tidak akan mempunyai arti dalam dirinya sendiri. Keduanya (antar anggota kerabat) hanya akan memperoleh arti bila keduanya menjadi bagian integral dari suatu sistem (kekerabatan) yang lebih luas; *Kedua*, **oposisi biner—model konfirmatif** dalam i-kon—⁸³⁸ dalam antropologi [misalnya: *suami-zauj* (زوج/H)

mencolok adalah filsafat etikanya yang terkenal dengan konsep *categorical imperative*. Di sini Kant berteori, bahwa *untuk mengetahui perbuatan 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 Kung, dan konsep *resiprositas* ‘Abdullah Ahmed an-Na’im), bukannya doktrin keagamaan yang didesakkan dari luar. 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.

⁸³⁶ Heddy Sri Ahimsa Putra, “Claude Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran Antropologi”, dalam Octavio Paz, *Lévi Strauss: Empu Antropologi Struktural*, terj. Landung Simatupang (Yogyakarta: LKiS, 1997).

⁸³⁷ Menurut Lévi-Strauss, sistem kekerabatan dianggap mempunyai kesamaan dengan sistem bahasa. Aturan-aturan dalam sistem kekerabatan terdiri dari relasi-relasi dan oposisi-oposisi, seperti suami-istri, bapak-anak, laki-laki-perempuan, dan seterusnya, *Ibid*.

⁸³⁸ Misalnya menurut Michel Foucault, konsep *oposisi-biner* identik dengan metode taktik pemilahan (*classification practices*). *Oposisi-biner* adalah istilah yang dipakai oleh Foucault untuk menjelaskan taktik pengklasifikasian subyek berdasarkan logika *dualistik (dualistic logics)*. Logika dualistik merupakan komposisi nalar yang mengklasifikasikan semua domain kehidupan ke dalam dua kutub yang saling berhadap-hadapan (*binary-oposition*), semisal, rasional >< irrasional, normal >< patologi, maju >< terbelakang, dan seterusnya. Taktik pemilahan dengan demikian adalah

dan *istri-zaujah* (زوجة/W), *ayah/abb* (أب/F) dan *ibu/umm* (أم/M)] memiliki banyak kesamaan dengan sistem oposisi biner yang digunakan oleh Saussure dalam ilmu bahasa (misalnya *diakronik-sinkronik* dan *parole-langue*). Metode **oposisi biner** mengandaikan adanya oposisi dalam setiap sistem kekerabatan. Di sisi lain, beberapa istilah kekerabatan dalam al-Qur'an tidak selalu mempunyai makna yang sama, seperti perbedaan antara istilah *walad* (ولد/C) dan *ibn* (ابن/S). Metode ini identik dengan konsep *anti sinonimitas*⁸³⁹ gagasan Sharur, yang juga diterapkan dalam disertasi tersebut.

Berangkat dari asumsi konsep tentang **oposisi biner**—model konfirmatif—inilah, kemudian Lévi-Strauss, sebagaimana yang dikutip oleh Fajar, merumuskan metode hubungan keluarga elementer (*nuclear family*),⁸⁴⁰ ketika mengkaji tentang sistem kekerabatan. Menurut metode ini, ada tiga (trialektika) bentuk hubungan (hak dan kewajiban) dalam keluarga yang dapat menentukan suatu bentuk sistem kekerabatan, matrilineal ataukah patrilineal atau tidak kedua-duanya, yaitu: *Pertama*, hubungan keturunan (*descent*) atau *nasl* (نسل) [antara orang tua atau *wālidaini* (والدين/P) dan anak atau *walad* (ولد/C)]; *Kedua*, hubungan perkawinan (*marriage alliance*) atau *zaujiyyah* (زوجية)

terminologi yang dipakai Foucault untuk menjelaskan bagaimana produksi identitas melalui proses klasifikasi, sehingga menjadi rujukan kesadaran subyek. Ini terjadi pada semua ruang kesejarahan manusia. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1971), hlm. 387.

⁸³⁹ Salah satu proses dan prosedur atau metodologi yang digunakan Muhammad Syahrur adalah mengingkari adanya *taraduf* (sinonimitas). Sebab menurutnya, masing-masing kata mempunyai makna sesuai dengan konteks ketika kata itu disampaikan. Jika seseorang mengakui adanya *taraduf*, berarti dia mengingkari adanya perkembangan sejarah dalam penggunaan kata-kata yang diungkapkannya. Padahal dalam kenyataannya, penggunaan kata-kata itu mengalami perkembangan. Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Beirut: Syirkah al-Mathbu'at li at-Tauzi' wa an-Nasyr, 2004).

⁸⁴⁰ Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969), hlm. 19-29.

[antara suami/*zauj* (زوج/H) dan istri/*zaujah* (زوجة/W)]; *Ketiga*, hubungan darah atau *nasab* (نسب) [antar saudara/*akhun* (أخ/B) dan *ukhtun* (أخت/Z)].⁸⁴¹

Terkait dengan kajian tentang hubungan antara bahasa dan antropologi (dalam hal ini adalah sistem istilah-istilah dalam sistem kekerabatan), Fajar juga mengutip pendapat antropolog kenamaan, yaitu Malinowski,⁸⁴² yang secara umum menjelaskan tentang tiga model atau aspek kajian tentang sistem kekerabatan, yaitu: aspek demografi, etnografi, dan semantik. Pada aspek semantik, kajian tentang sistem kekerabatan diarahkan untuk memecahkan masalah makna dari istilah-istilah kekerabatan dalam dua bahasa yang berbeda (dalam hal ini adalah bahasa Arab pra-Islam dan bahasa al-Qur'an). Misalnya menurut Koentjaraningrat,⁸⁴³ analisis sistem kekerabatan dengan tekanan pada aspek semantik dari sistem istilah kekerabatan, bisa menyebabkan diperolehnya konsep-konsep yang mantap mengenai berbagai wujud dari berbagai kelompok kekerabatan.

Dalam perkembangan relasi pemikiran antara studi bahasa (al-Qur'an) dan budaya (Arab), penerapan dikotomi teoritik dari strukturalismenya Saussure, yang kemudian dikembangkan

⁸⁴¹ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, hlm. 99-101.

⁸⁴² Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II* (Jakarta: UI Press, 1991), hlm. 142-150. Ada dua bidang antropologi, yaitu: *antropologi fisik* dan *antropologi budaya* (linguistik, pre-historis, dan etnologi). Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Cet. ke-8 (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hlm. 12-13. *Antropologi linguistik* adalah ilmu yang mempelajari bahasa-bahasa. Antropologi linguistik tertarik pada perubahan-perubahan yang terjadi dalam bahasa selama masa yang lalu dan juga tertarik pada variasi bahasa masa kini. Jadi, ahli antropologi linguistik mempelajari timbulnya bahasa dan bagaimana terjadinya variasi dalam bahasa-bahasa dalam jangka waktu sejarah tertentu. Para ahli bahasa itu juga tertarik pada masalah bagaimana bahasa-bahasa sekarang berbeda-beda, khususnya sehubungan dengan konstruksi bahasa (bahasa struktural-deskriptif) dan cara penggunaannya. Sedangkan ilmu yang mempelajari, yaitu bagaimana bahasa tersebut dipergunakan dalam *logat* sehari-hari, disebut *sosio linguistik/etnolinguistik*. T.O. Ihromi (ed.), *Pokok-pokok Antropologi Budaya*, cet. ke-10 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), hlm. 9.

⁸⁴³ *Ibid.*

oleh Lévi-Strauss dengan teori strukturalisme linguistiknya tidaklah sama.⁸⁴⁴ Misalnya, Nashr Hamid Abu Zaid, dengan meminjam teori hermeneutika dari Hirsch, mengembangkan konsep dikotomik antara *makna* dan *signifikansi*.⁸⁴⁵ Sementara Izutsu⁸⁴⁶ menerapkan konsep dikotomik antara *langue* (bahasa Arab)-*parole* (wahyu Tuhan) dan *diakronik-sinkronik*.

Terkait dengan teori hermeneutika Hirsch,⁸⁴⁷ yang dikembangkan oleh Abu Zaid, tentang dikotomik *makna* dan *signifikansi*, pada akhirnya akan membentuk empat pola relasi antara bahasa (al-Qur'an) dengan budaya (Arab), yaitu:⁸⁴⁸ ***dialogis***, relasi antara (bahasa) al-Qur'an dengan realitas budaya (Arab pra-Islam); ***tekstualis***, relasi antara bahasa (al-Qur'an) dengan budaya (Arab era al-Qur'an); ***interpretasi***, relasi antara bahasa (al-Qur'an) dengan budaya (pasca al-Qur'an);

⁸⁴⁴ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik* (Yogyakarta: Elsaq, 2007), hlm. 69. Sebagai sarjana kunci dalam linguistik modern yang revolusioner, pengertian dasar linguistik Saussure dapat dilihat khususnya pada sederetan dikotomi (pasangan deviasi yang berposisi) teoritik yang dibangunnya. Konsep-konsep dikotomik tersebut merupakan prinsip-prinsip dasar yang banyak digunakan oleh tokoh-tokoh strukturalisme. Konsep-konsep yang banyak diadopsi oleh para tokoh strukturalis dari Saussure adalah tiga distingsi, yaitu: *Langage*, *Langue*, dan *Parole*, *Signifiant* dan *Signifie*, serta *Diakronis* dan *Sinkronis*. Strauss telah mengadopsi prinsip tersebut lewat Roman Jakobson, untuk kemudian dipakai dalam kajian antropologi. John Sturrock (ed.), *Strukturalisme Post Strukturalisme: dari Lévi-Strauss sampai Derrida*, terj. Muhammad Nahar (Surabaya: Jawa Pos Press, 2004), hlm. 298.

⁸⁴⁵ E.D. Hirsch, Jr, *Validity in Interpretation* (London: Yale University Press, 1967), hlm. 8. Pemahaman Abu Zaid tentang *makna* (*ma'na*) dan *signifikansi* (*magza*) secara umum diderivasi dari Hirsch. *Makna* adalah makna yang direpresentasikan oleh teks, dan *Signifikansi* adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Lihat misalnya, Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 89.

⁸⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: Mc Gill University Press, 1966), hlm. 9.

⁸⁴⁷ Hirsch, *Validity in Interpretation*, hlm. 8.

⁸⁴⁸ Aksin Wijaya, "Relasi al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 2, Juli-Desember 2006, hlm. 236.

dan *reformatif-transformatif*, relasi antara bahasa (al-Qur'an) dengan budaya (Arab dan non-Arab).

Pada praktiknya, kajian hermeneutika ternyata harus dilengkapi oleh kajian semantik,⁸⁴⁹ untuk mencari makna objektif,⁸⁵⁰ salah satunya adalah dengan metode *diakronik-sinkronik* (kritik luar dan kritik dalam) dalam teori semantik Izutsu. Ia memaknai analisis diakroniknya, sebagai analisis terhadap kosa kata-kosa kata al-Qur'an yang dari aspek kesejarahan turunnya mengalami pertumbuhan dan perkembangan secara bebas dengan caranya sendiri yang khas. Dalam hal ini, yang dapat dilakukan Izutsu hanya dibatasi pada membandingkan antara sistem kata masa bahasa al-Qur'an dengan sistem kata bahasa Arab pra-Islam, atau antara periode Makkah dengan periode Madinah, ataupun antara ketiganya secara langsung, itu pun sepanjang dapat memberikan kejelasan terhadap pembentukan makna kata dasar.⁸⁵¹

Sedangkan analisis *sinkronik* adalah analisis terhadap sistem kata yang merupakan satu permukaan dari perjalanan sejarah suatu bahasa sebagai konsep yang diorganisasikan dalam sebuah jaringan yang rumit, sehingga diperoleh struktur-struktur makna tertentu, yang pada gilirannya bersama analisis *diakronik* akan membawa pada suatu *weltanschauung* dari obyek kajian, dalam hal ini pandangan dunia dalam al-Qur'an (tentang sistem kekerabatan). Menurut Izutsu, dalam penerapan metode analisis *sinkronik* yang akan sangat banyak berguna, dan dibutuhkan dalam penafsiran al-Qur'an ini, setidaknya ada enam

⁸⁴⁹ Dalam prakteknya, kajian hermeneutika (Hirsch) dilengkapi oleh sejumlah disiplin ilmu yang sesungguhnya bukan subordinasi dari hermeneutika sehingga terlihat lebih *sophisticated*. Di antara disiplin ilmu tersebut adalah *semantik*. Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1, no. 1, Januari-Juli 2006, hlm. 46.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an*, hlm. 9.

(6) pola linguistik yang perlu diperhatikan, yaitu:⁸⁵² 1) *definisi kontekstual*; 2) *sinonim-substantif*; 3) *prinsip non-x* (oposisi biner eksklusif); 4) *medan semantik*; 5) *paralelisme-retorik*; dan 6) *konteks kepentingan*.

Berdasarkan penjelasan di atas, pembahasan tentang sistem kekerabatan al-Qur'an dalam perspektif antropolinguistik ini memanfaatkan empat kajian, yaitu: *Pertama*, kajian-kajian antropologi budaya (metode genealogi dan metode dalam menentukan sistem istilah-istilah kerabat); *Kedua*, kajian strukturalisme-linguistiknya Lévi-Strauss (dikotomi teoritik: *signifier* dan *signified*, *form* dan *content*, *langue* dan *parole*, *sintagmatik* dan *paradigmatik*, *oposisi biner eksklusif* (*mentah >< matang*) dan *non eksklusif*, sistem tukar menukar wanita-incest, konsep *totem*, *the elementary structures of kinship*, dan *mediasi*); *Ketiga*, kajian hermeneutiknya Hirsch (*makna* dan *signifikansi*); *Keempat*, kajian semantiknya Toshihiko Izutsu (*sinkronik* dan *diakronik*). Atau dengan kata lain, kerangka teoritik dalam disertasi ini mengintegrasikan dan mengkoneksikan antara tiga aspek sekaligus, yaitu: agama (Islam-al-Qur'an), filsafat (bahasa-strukturalisme linguistik, hermeneutik, dan semantik), dan ilmu budaya (Arab), atau antara aspek-aspek *ethos* (agama), *logos* (bahasa), dan *pathos* (budaya).

Jenis penelitian dalam disertasi Fajar tersebut merupakan penelitian pustaka (*library research*), yang sumber utama datanya adalah Kitab al-Qur'an dan terjemahnya,⁸⁵³ Tafsir Al-Qur'an, beberapa *syi'ir* Arab pra-Islam, kamus, karya-karya tentang antropologi (budaya), dan sejarah kekerabatan Arab pra-Islam. Oleh karenanya penelitian ini menggunakan metode **deduktif**, padahal, metode penelitian integrasi-interkoneksi menerapkan metode **abduktif** (deduktif dan induktif). Sifat penelitian disertasi ini adalah *deskriptif-preskriptif-analitis*.⁸⁵⁴

⁸⁵² Izutsu, *God and Man*, hlm. 23.

⁸⁵³ Al-Qur'an dan Terjemahnya.

⁸⁵⁴ Penelitian yang bersifat deskriptif-analitis, adalah penelitian

Metode pengumpulan data dengan kajian tertulis (*written document*). Model dalam sistematika penyajian penulisan adalah tafsir tematik. Analisis data dalam perspektif antropolinguistik ini memanfaatkan empat pisau analisis, yaitu: 1) antropologi (budaya); 2) strukturalisme-linguistik (Lévi-Strauss); 3) hermeneutika (Hirsch); dan 4) semantika (Toshihiko Izutsu).

Metode praktis dalam pemilihan terma-terma sentral sebagai bahan kajian dalam penulisan tema tentang sistem kekerabatan di atas, meminjam istilah dalam ilmu antropologi sebagai *metode genealogi*.⁸⁵⁵ Berdasarkan metode tersebut, dalam sistem kekerabatan terdapat dua prinsip: *Pertama*, sistem istilah kekerabatan dalam suatu bahasa (al-Qur'an); *Kedua*, sistem hubungan kekerabatan dari suku bangsa (Arab). Dalam istilah kekerabatan terbagi menjadi dua hal, yaitu: 1) Istilah tentang keluarga [*ahl* (أهل), *ali* (آل), *aqrab* (أقرب), *arhām* (أرحام), *asyirah* (عشيرة), *rahth* (رَهْط) dan *fashilah* (فصيلة)], di mana cara mencari terma tentang makna keluarga tersebut digunakan metode *definisi kontekstual* (sinkronik); 2) Tiga sudut pandang metode dalam menentukan istilah kerabat. Di pandang dari sudut jumlah orang kerabat yang diklasifikasikan ke dalam satu istilah, maka tiap sistem istilah kekerabatan mempunyai tiga macam bentuk istilah, yaitu istilah *denotatif/kinsman*, adalah suatu istilah yang hanya menunjuk ke satu orang kerabat [*abb* (أب/F) dan *umm* (أم/M)], istilah *designatif/kintype*, adalah istilah yang menunjuk ke suatu tipe kerabat, jumlahnya lebih dari satu orang kerabat [*ibn* (ابن/S), *bintun* (بنت/D), *walad* (ولد/C), *zauj* (زوج/H), *zaujah* (زوجة/W), *abawaini* (أبوين/P), *wālidaini* (والدين/P), *'amm* (عم/FB), dan *khālun* (خال/MB)], dan istilah *klasifikatoris/kinclass*, adalah suatu istilah yang mengklasifikasikan ke dalamnya, lebih dari

yang dimaksudkan untuk memberikan data yang seteliti mungkin tentang "keadaan atau gejala". Maksudnya adalah untuk mempertegas hipotesa-hipotesa agar dapat membantu dalam memperkuat teori-teori lama, atau di dalam kerangka menyusun teori-teori baru. Lihat, Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Cet. ke-3 (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 10.

⁸⁵⁵ Koentjaraningrat, *Pokok-pokok Antropologi*, hlm. 31.

satu orang kerabat [*akhun* (أخ/B), *ukhtun* (أخت/Z), dan *zurriyyah* (ذرية)].

Metode praktis dalam penyebutan terma-terma relasional di atas, didasarkan pada empat pola sinkronik yang meliputi: pola medan semantik [terma *basyar* (بشر), *bani Adam* (بنی آدم), *khalil* (خليل), *mushthafa* (مصطفى), dan *hanīf* (حنيف)], pola prinsip non-x/oposisi biner [terma 'a'ilah (عائلة) >< *usrah* (أسرة)], pola sinonim-substantif [terma *shahibah* (صاحبة/W), *mar'ah* (مرأة/W) dan *nisa'* (نساء/W)], dan pola paralel majemuk [*ahl al-bait* (أهل البيت)].

Keenam, *Limitation and Key Assumptions:*

Ada tiga konsep kunci yang dijelaskan dalam disertasi Fajar tersebut, yaitu: 1) *sistem kekerabatan*; 2) *antropolinguistik* dan 3) *al-Qur'an*.⁸⁵⁶

Ketujuh, *Contribution to Knowledge:*

Ada tiga sumbangan keilmuan dalam disertasi Fajar tersebut di atas, yaitu: *Pertama*, bentuk sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, menurut Fajar, adalah *bilateral* yang bersifat *integratif-spiritualistik*, yaitu sebuah sistem kekerabatan yang menghubungkan sekaligus tiga prinsip sistem kekerabatan, yaitu sistem kekerabatan biologis dan sistem kekerabatan sosiologis, yang pada akhirnya bermuara dan berpusat pada sistem hubungan kekerabatan spiritualis. Inilah yang oleh Fajar disebut dengan istilah *Teori Bandul (Pendulum Theory)*. *Kedua*, penasaban nama anak kepada bapak ataupun kepada ibu bukanlah masalah biologis, tetapi hanyalah masalah sosiologis-spiritualis. *Ketiga*, bentuk sistem integrasi *Islamic Studies* berdasarkan prinsip-prinsip sistem etika kelas kerabat adalah: *teo-kosmo-antroposentrik integralistik*, yaitu mengintegrasikan struktur **triadik (trialektis)** antara prinsip teosentris (*innate structuring capacity*), kosmosentris (*deep structure*), dan antroposentris (*surface structure*).

⁸⁵⁶ Riyanto, Sistem Kekerabatan, hlm. 14-21.

Dengan kata lain, disertasi Fajar ini menawarkan *fresh knowledge* terkait dengan sistem kekerabatan, yang disebutnya dengan istilah **sistem kekerabatan bilateral-integratif-spiritualistik**. Menurut Fajar, sebagaimana telah tersebutkan di atas, sistem kekerabatan (sistem perkawinan) dalam al-Qur'an berbentuk integralistik (*min nafsin wahidah*). Selain itu, ada tiga macam sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, yaitu sistem kekerabatan spiritualis atau *spiritual kinship* (*zauj dan zaujah*), sistem kekerabatan sosiologis atau *sociological kinship* (*rijal dan nisa'*), dan sistem kekerabatan biologis atau *biological kinship* (*al-arhām*). Dengan demikian, prinsip utama sistem kekerabatan al-Qur'an, terutama sistem perkawinannya, antara suami dan istri bersifat spiritualis.

Kedelapan, *Descriptions of Proposed Chapter in Dissertation*):

Ada empat pola penyusunan sistematika pembahasan dalam disertasi Fajar di atas, yaitu: 1) kerangka teori; 2) sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam; 3) sistem kekerabatan al-Qur'an; dan 4) menggagas sistem kekerabatan alternatif. Ada dua sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, yaitu sistem istilah kekerabatan dan sistem hubungan kekerabatan. Kajian sistem kekerabatan dalam al-Qur'an tersebut dilengkapi dengan data antropologi-linguis sistem kekerabatan dalam budaya masyarakat Arab pra-Islam. Kajian tentang sistem-sistem kekerabatan dalam al-Qur'an dengan latar belakang budaya Arab tersebut, bertujuan untuk menemukan *weltanschauung* al-Qur'an atas tema yang dibahas, yang pada akhirnya ditemukan sebuah teori baru tentang sistem kekerabatan bilateral.

Teori baru sistem kekerabatan dalam al-Qur'an yang penulis maksud di atas adalah sistem kekerabatan *bilateral* yang bersifat *integralistik-spiritualistik*, atau yang penulis sebut dengan istilah *Teori Bandul*. *Teori Bandul (Pendulum Theory)* ini menjelaskan tentang sistem kekerabatan yang menghubungkan secara integratif-interkoneksi dua prinsip sistem kekerabatan, yaitu hubungan kekerabatan biologis (*biological kinship*) dan

hubungan kekerabatan sosiologis (*sociological kinship*), yang pada akhirnya bermuara pada hubungan kekerabatan spiritualis (*spiritual kinship*). Pusat bandul berfungsi sebagai titik integralis-spiritualis, garis bandul berfungsi sebagai sistem biologis, dan dua bola bandul berfungsi sebagai sistem sosiologis yang bisa berpindah tempat.

1	<i>Summary</i>	Sistem Kekerabatan Patrilineal, Matrilineal, dan Bilateral
2	<i>Sense of Academic Crisis</i>	Dari Spesifik-Parsialistik ke Integralistik-Interdisipliner
3	<i>Importance of Topic</i>	Ingin mengetahui sejarah sistem kekerabatan secara lebih utuh
4	<i>Prior Research on Topic</i>	<i>Text Work and Field Work</i>
5	<i>Approach and Research Methodology</i>	Pendekatan: Interdisipliner Metode: Genealogi
6	<i>Limitation and Key Assumptions</i>	Sistem; Kekerabatan; Antropolinguistik; al-Qur'an
7	<i>Contribution to Knowledge</i>	Sistem Kekerabatan Bilateral-Integral-Spiritualistik; Trialektis Sistem Kekerabatan: Kekerabatan Biologis, Kekerabatan Sosiologis, dan Kekerabatan Spiritualis
8	<i>Descriptions of Proposed Chapter in dissertation)</i>	Model piramida terbalik

5. Analisis: Sistem Kekerabatan dalam Perspektif “Systems Approach” Jasser Auda

Disertasi Fajar tersebut dapat dianalisa dengan *System Approach* gagasan Jasser Auda.⁸⁵⁷ Auda telah menjelaskan tentang enam fitur dalam Pendekatan Sistem yang digagasnya, yaitu: Kognisi (***Cognition***; pemahaman keagamaan Islam selalu

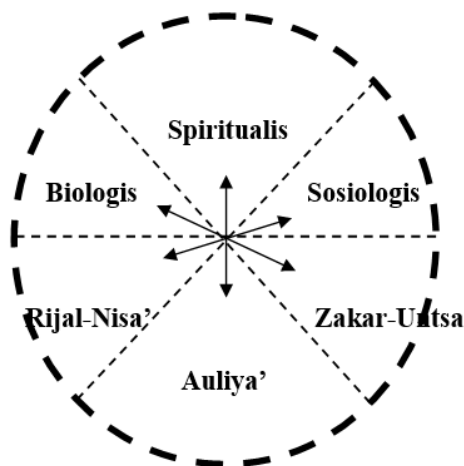
⁸⁵⁷ Jasser Auda, *Maqashid asy-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 55.

terkait dengan kemampuan akal pikiran dalam memahami dan melakukan interpretasi); Utuh (***Wholeness***; kehidupan beragama Islam sangat kompleks, perlu dipahami secara utuh, baik bahasa (teks), teologi, sosial, politik, budaya, hukum, sains, dan membaca al-Qur'an dan al-hadis juga perlu utuh, tidak secara selektif dan terpotong-potong; Terbuka (***Openness***; hukum Islam tidak boleh tertutup, perlu membuka diri, tidak eksklusif secara keilmuan, mampu memperbaiki diri dari dalam), Hirarki pemahaman hukum agama yang saling terkait (***Interrelated hierarchy***), 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*, *dar al-Islam* dan *dar 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 dan begitu seterusnya. Semuanya membentuk satu kesatuan *systems* berpikir keagamaan Islam yang utuh. Begitu salah memahami hubungan antara fitur yang satu dan lainnya, maka kesatuan *systems* pemahaman keagamaan akan terganggu. Jika terganggu, maka proses pemahaman (hukum) keagamaan (Islam) menjadi tidak jernih, untuk tidak menyebutnya berlawanan dengan perkembangan peradaban manusia. **Kesatuan pemahaman keagamaan yang menyangkut hukum, filsafat, pendidikan, dakwah, budaya, sosial, ilmu pengetahuan, politik dan seterusnya perlu menjadi prioritas paradigma baru dalam merekonstruksi prinsip-prinsip dasar dalam penelitian integrasi-interkoneksi.**

Keenam fitur tersebut di atas 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. 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 perannya sendiri-sendiri, tetapi saling terkait. Tidak terlepas sendiri-sendiri. Peran dan fungsi masing-masing item fitur tersebut antara lain seperti mengendalikan, mengarahkan, mengkritik, mempertanyakan, mengoreksi, memperbaiki, mengontrol, mengerem, mempercepat, menghidupkan, memberi penerangan, membelokkan, memberhentikan dan begitu seterusnya. Tujuan utama (Maqāṣid Syarī'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. Ibarat sebuah kendaraan bermotor (pesawat, mobil, sepeda motor), bahkan sepeda onthel sekalipun, tujuan utama dibuatnya alat (transportasi) tersebut adalah untuk mengantarkan penggunaannya 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 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 Systems sehingga secara sinergis dapat berfungsi sebagai alat transportasi yang dapat mengantarkan penggunanya sampai ke tujuan dengan selamat.

Apabila model enam fitur dalam pendekatan sistem ala Auda tersebut di atas digunakan (dengan modifikasi) untuk membaca trialektis sistem kekerabatan dalam Al-Qur'an, maka terbentuklah gambar sebagai berikut:



Berdasarkan penjelasan di atas, ketiga disertai *Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta* karya Koeswinarno, *Inkulturasinya al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab* karya Ali Sodiqin dan *Sistem Kekerabatan dalam Al-Qur'an* karya Waryani Fajar Riyanto, telah menerapkan beberapa—tidak semua—prinsip dalam penelitian integrasi-interkoneksi, seperti prinsip-prinsip berikut ini. Pertama, **integrasi-interkoneksi antara trialektis 'Ulumuddin, al-Fikr al-Islami dan Dirasah Islamiyah;** Kedua, **cara kerja dalam praktik membaca buku, meneliti dan menulis artikel atau karya tulis yang lain, harus dipandu dengan delapan (8) point yang saling terhubung dan terkait;** Ketiga, **adanya dialog aksiologis yang intens antara lokalitas, agama, etnisitas, ras, kelas, jender, global ethics, menuju ke world citizenship.**

Berdasarkan prinsip-prinsip dasar dalam penelitian integrasi-interkoneksi tersebut, penulis menawarkan rumusan tentang **lima macamata baca** dalam **menulis dan membaca** penelitian integrasi-interkoneksi. Pertama, kaitan antara trilogi *hadarat (hadarat an-nass [religion], hadarat al-falsafah [philosophy] wa hadarat al-'ilm [science])*; Kedua, model pembacaan “spider web” sebagai *networking* keilmuan (*Religious Knowledge, Islamic Thought and Islamic Studies*); Ketiga, mencari bentuk “spheres and models” (informatif, konfirmatif, kritis dan kreatif); Keeempat, pembacaan penelitian dengan delapan macamata point (*summary, sense of academic crisis, importance of topic, prior research on topic, approach and methodology, limitation and key assumptions, contribution to knowledge and logical sequence*); Kelima, analisis kritis.

Daftar Pustaka

Kitab Qur'an.

- 'Tid, Abd al-Razzaq. *Sadanah Hayakil al-Wahm: Naqd al-Aql al-Fiqhy (al-Buuty Namudzajan)*. Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 2003. "Kata Pengantar: Mewacanakan Desa dalam Tiga Pilar Melacak Arena Relasi Negara-Pasar-Civil Society di Sebuah Desa di Jawa", dalam Ketut Suwondo, *Civil Society: Di Aras Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- A'la, Abd. *Dari Neomodernisme Ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- A'la, Abd. *UINSA Emas Menuju World Class University*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2016.
- Abdullah, M. Amin. "Dimensi Teologis dan Etis-Antropologis dalam Pembangunan Berwawasan Lingkungan", disampaikan dalam *Seminar Lingkungan Hidup*, Salatiga 26-29 November 1991.
- Abdullah, M. Amin. "Metode Filsafat Dalam Tinjauan Ilmu Agama: Tinjauan Pertautan antara Teori dan Praxis", dalam *al-Jami'ah*, No. 46, 1991.
- Abdullah, M. Amin. *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 dan *Studi Agama*.

Abdullah, M. Amin. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*. Turki: Turkiye Diyanet Vakbi, 1992.

Abdullah, M. Amin. "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya: Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama", *Jurnal 'Ulum al-Qur'an*, 1992.

Abdullah, M. Amin. "Aspek Epistemologi Filsafat Islam", disampaikan dalam *Simposium: Sosok dan Perspektif Filsafat Islam*, Kelompok Pengkajian Filsafat Islam, IAIN Sunan Kalijaga, Wisma Sejahtera, Yogyakarta, 28 September 1991. Artikel ini kemudian diterbitkan oleh *Jurnal al-Jami'ah*, No. 58 Tahun 1992.

Abdullah, M. Amin. "Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya", dalam *Seminar Internasional tentang Agama dan Perkembangan Kontemporer: Suatu Pembahasan Perbandingan*, 23-26 September 1992, di Ambarukmo Palace Hotel, Yogyakarta.

Abdullah, M. Amin. "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.

Abdullah, M. Amin. "Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", dalam *al-Jamiah*, 1993.

Abdullah, M. Amin. "Al-Gazali "Di Muka Cermin" Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsepsi Etika dalam Agama", *Jurnal Ulum al-Qur'an*, No. 1, Vol. V, 1994.

Abdullah, M. Amin. "Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandangan Filsafat: Pendekatan Filsafat Keilmuan", *al-Jami'ah*, No. 58, Tahun 1995.

- Abdullah, M. Amin. "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.
- Abdullah, M. Amin. "Arkoen dan Kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoen.* Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Abdullah, M. Amin. "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.
- Abdullah, M. Amin. "Pentingnya Filsafat Dalam Memecahkan Persoalan-persoalan Keagamaan", dalam *Jurnal Paramadina*, Tahun 1996.
- Abdullah, M. Amin. "Problematika Filsafat Islam Modern: Pertautan antara "Normativitas" dan "Historisitas"", dalam Moh. Mahfud M.D. dkk. (eds.), *Spiritualitas al-Qur'an dalam Membangun Kearifan Umat.* Yogyakarta: UII Press, 1997.
- Abdullah, M. Amin. "Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science", *al-Jami'ah* No. 61 Tahun 1998.
- Abdullah, M. Amin. "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 Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Abdullah, M. Amin. "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama-agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius", dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsfat*, disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 13 Mei 2000.

- Abdullah, M. Amin. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga", in *Al-Jami'ah*, No. 65/VI, 2000.
- Abdullah, M. Amin. "Kata Pengantar: Studi Agama Era Post-Positivisme: "Implikasi bagi Dialog Antaragama", dalam Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta, Benteng, 2000.
- Abdullah, M. Amin. "At-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *al-Jami'ah*, No. 39, Tahun 2001.
- Abdullah, M. Amin. "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.
- Abdullah, M. Amin. "The Relationship Between the Moslems and the Non-Moslems at the Era of Globalization: Looking Forward from an Islamic Perspective", *Proceedings International Seminar on Globalization, Religion, and Media in the Islamic World: Inter-Cultural Dialog*. Yogyakarta: Atmajaya University, 2002.
- Abdullah, M. Amin dkk. *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*. Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50 dan Kurnia Alam Semesta, 2002.
- Abdullah, M. Amin. "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqih dan Dampaknya pada Fiqih Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002.
- Abdullah, M. Amin. "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", disampaikan dalam *Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN*, kerjasama Pro-

gram Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah dan Program IAIN Imam Bonjol Padang, 26-28 Desember 2002.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Histositas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Abdullah, M. Amin. "New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics", *Jurnal al-Jami'ah*, No. 41, Tahun 2003.

Abdullah, M. Amin. "Pengantar", dalam Win Usuluddin Bernadien (ed.), *Dance of God: Tarian Tuhan*. Yogyakarta: Apeiron, 2003.

Abdullah, M. Amin. "Kata Pengantar" dalam Sahiron Syamsuddin dkk (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an: Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.

Abdullah, M. Amin. "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.

Abdullah, M. Amin. "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya", *Jurnal Tarjih*, edisi ke-6, Juli 2003.

Abdullah, M. Amin. "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: Muhammadiyah University Press, 2003.

Abdullah, M. Amin. "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.

Abdullah, M. Amin. *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004.

Abdullah, M. Amin. *Pendidikan Agama Era Multikultural –Multi Religius*. Jakarta: PSAP, 2005.

Abdullah, M. Amin. "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.

Abdullah, M. Amin. "Pengembangan Kajian Ke-Islaman: Metode dan Pendekatannya pada Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN", disampaikan dalam *Semiloka Pembangunan Program Pascasarjana UIN/IAIN/STAIN*, dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia*. Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005.

Abdullah, M. Amin. "Membangun Kembali Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman: Tajdid dalam Perspektif Filsafat Ilmu", dalam *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*. Yogyakarta: UAD Press, 2005.

Abdullah, M. Amin. "Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Pandang", *Religia: Jurnal Studi-studi Agama*, Vol. IV, No. 1, Januari 2005.

Abdullah, M. Amin. "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif-Interdisciplinary", dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Yogyakarta: Suka Press, 2005.

Abdullah, M. Amin. *Transformasi IAIN 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., 2006.

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Abdullah, M. Amin. "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.

Abdullah, M. Amin dkk. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Abdullah, M. Amin. "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.

Abdullah, M. Amin. "al-Maujat al-Islamiyah al-Ukhra: al-Istisraq wa ad-Dirasah al-Islamiyah al-Mu'asirah" dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 45, No. 2, 2007/1428.

Abdullah, M. Amin. "Mempertautkan 'Ulumuddin, al-Fikr al-Islami dan Dirasah Islamiyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global", dalam *Workshop Pembelajaran Inovatif Berbasis Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta, 19 Desember 2008.

Abdullah, M. Amin. "Religious Studies in Indonesia: Rethinking atau Reinforced?", disampaikan dalam Diskusi Publik "Rethinking Religious Studies in Indonesia", CRCS, UGM, Yogyakarta, 26 Juni 2010.

Abdullah, M. Amin. *Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama dan Studi Islam*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011.

- Abdullah, M. Amin. "Benarkan Ada Bid'ah Dalam Kebudayaan? Pertautan *Dirasah Islamiyah* dan Antropologi", *Keynote Speech, Disampaikan dalam Dialog Kebudayaan*, LPM Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 15 Januari 2011.
- Abdullah, M. Amin. "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.
- Abdullah, M. Amin. "Kata Pengantar", dalam Fawaizul Umam. *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran*. Mataram: LEPPIM Press, 2011.
- Abdullah, M. Amin. "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 Pramesthi Kartasura.
- Abdullah, M. Amin. Materi kuliah Filsafat Ilmu.
- Abdullah, M. Amin. Materi Matakuliah "Agama, Sains, dan Budaya".
- Abdullah, M. Amin. "Metode Kontemporer Dalam Tafsir al-Qur'an: Kesalingterkaitan *Asbab an-Nuzul al-Qadim* dan *al-Jadid* 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.
- Abdullah, M. Amin. "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.

- Abdullah, M. Amin. "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.
- Abdullah, M. Amin. "Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas: Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam", *Kanz Philosophia*, Vol. 2, Number 2, December 2012.
- Abdullah, M. Amin. "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi". Artikel disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 29 September 2012.
- Abdullah, M. Amin. "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.
- Abdullah, M. Amin. "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.
- Abdullah, M. Amin. "Religion, Science and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science", *al-Jami'ah*, Vol. 52, Number 1, 2014/1436, 2015.
- Abdullah, M. Amin. "Islamic Studies in Higher Education in Indonesia Challenges: Impact and Prospects for the World Community", in *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 2 Th. 2017.

- Abdullah, M. Amin. *Fresh Ijtihad: Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018.
- Abdullah, M. Amin. "The Intersubjective Type of Religiosity: Theoretical Framework and Methodological Construction for Developing Human Sciences in a Progressive Muslim Perspective", in *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 58, No. 1 Th. 2020. pp.
- Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka, 2021.
- Abdurrahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos, 1999.
- Abdurrahman, Dudung (ed.). *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- Abdurrahman, Dudung (ed.). *Sosial-Humaniora dan Sains dalam Studi Keislaman*. Yogyakarta: Lemlit, 2006.
- Abelson, Raziell dan Kai Nielsen. "History of Ethics", dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, dalam Paul Co., 1976.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*. New York: John Wiley & Sons, 1976.
- ad-Din, Karim Zaki Hisam. *Al-Qarabah: Dirasah Antro-Lugawiyah li Alfaz wa 'Alaqat al-Qarabah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah*. Kairo: Maktabah al-Mishriyyah, 1990.
- Admiranto, Gunawan. *The Varieties of Religious Experience: Perjumpaan dengan Tuhan (Ragam Pengalaman Religius*

- Manusia*). Bandung: Mizan, 2004.
- Adonis. *ats-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahs fi al-Ibda' wa al-ittiba' 'inda al-Arab*. London: Dar al-Saqi, 2002.
- Adonis. *ats-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahs fi al-Ibda' wa al-Itba' 'inda al- 'arab*. London: Dar al-Saqi, 2002. Diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin. *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "Claude Lévi-Strauss: Butir-butir Pemikiran Antropologi" dalam Octavio Paz, *Lévi-Strauss: Empu Antropologi Struktural*, terj. Landung Simatupang. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press, 2006.
- Ahmad, Munawar dan Saptoni (peny.). *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies: Mazhab Yogyakarta*. Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Ahnaf, Moh. Iqbal. "Pergulatan Mencari Model Hubungan Agama dan Sains: Menimbang Tipologi Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem B. Dress", dalam *Jurnal Relief* Vol 1, No. 1 Edisi Januari. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 2003.
- Al-Alusi. *Tafsir al-Alusi*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Ashfahani, Ar-Ragib. *al-Mufradat fi Garib al-Qur'an*. Kairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1961.
- Al-Asmawi, Muhammad Said. *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Al-Attas, Syed M. Naquib. *Islam, Secularism, and The Philosophy of the Future*. London: Mansell, 1985. (Pertama kali terbit pada 1978), terj. *Islam dan Sekularisme*. Pustaka Salman, 1981.
- Al-Attas, Syed M. Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam, International Institute of Islamic Thought and*

Civilization. Kuala Lumpur: tnp., 1995. (Bab berjudul "Islam and Philosophy of Science" telah diterjemahkan: *Islam dan Filsafat Sains*. Penerbit Mizan, 1995.

Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib (ed.). *Islam and Secularism*. Diterjemahkan oleh Khalif Muammar menjadi, *Islam dan Sekularisme*. Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan, 2010.

Al-Faruqi, Ism'ail Raji. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Diterjemahkan oleh Rahmani Astuti menjadi, *Tauhid*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1982.

Al-Faruqi, Isma'il Raji. *Islamization of Knowledge, International Institute of Islamic Thought*. Washington D.C.: tnp., 1982. terj. *Islamisasi Pengetahuan*, Pustaka Salman, 1984.

Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herdon VA: HIT, 1987.

Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Modern di Indonesia and Modern Thought in Indonesia*. Yogyakarta: NIDA, 1971.

Ali, Mukti. "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Ali, Mukti. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Ali, Nizar. *Hadis versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil*. Yogyakarta: Teras, 2008.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li an-Nuzum al-M'arifah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1991.

- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi: Muhaddidatuhu wa Tajalliyatuhu*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1991.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993.
- Al-Jabiri. "Contemporary Arab Views on Globalization", <http://www.geocities.com/globalization>, 14 Desember 2001.
- Altbach, Philip G. dan Jamil Salmi (ed.), *The Road to Academic Excellence: Pendirian Universitas Riset Kelas Dunia*. Jakarta: Salemba Humanika, 2012.
- Amal, Taufik Adnan. *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini*. Bandung: Mizan, 1993.
- Amin. "Kita Juga Memerlukan Oksidentalisme" yang ditulis tahun 1992, dan diterbitkan oleh *Jurnal 'Ulum al-Qur'an*.
- Amin. "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)*, dalam *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Anshori, Ari. *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam: Membaca Integrasi Keilmuan Atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta dan UIN Malang*. Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2018.
- Anshori, Faiq Ihsan. "Hermeneutika Sufistik Isy'ari", *Jurnal 'Ulum al-Qur'an*, No. 01, XX, 2012.
- Anter, Peter dkk. *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- Anwar, Syamsul. *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011.

- Arif, Mahmud. *Pendidikan Islam Transformatif*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Arkoen, Muhammad Syahrur. *al-Fikr al-Islami: Qira'ah Mu'ashirah*. Beirut: Markaz al-Qaumi, 1987.
- Arkoen, Muhammad Syahrur. *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, terj. Hashim Salih. London: Dar as-Saqi, 1990.
- Arkoen, Muhammad Syahrur. *Nahwa Ushulin Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah: al-Washiyyah - al-Irts - al-Qawwamah - at-Ta'addudiyah - al-Libas*. Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000.
- Arkoen, Muhammad Syahrur. "Logocentrism and Religious Truth in Islamic Thought: The Example of al-I'lam bi-Manaqib al-Islam", dalam Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert?* London: Saqi Books, 2006.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.
- Ashraf, Sayid Ali. *New Horizons in Muslim Education*. Cambridge: Hodder and Stoughton, 1985.
- Assegaf, Abdurrahman. *Filsafat Pendidikan Islam: Paradigma Baru Pendidikan Hadari Berbasis Integratif-Interkonektif*. Jakarta: Rajawali Press, 2011.
- Assegaf, Abdurrahman 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.
- Asy'arie, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: LESFI, 1992.

- Asy'arie, Musa. "Konsep Qur'anik Tentang Strategi Kebudayaan", dalam Abdul Basir Solissa dkk (eds.). *al-Qur'an dan Pembinaan Budaya: Dialog dan Transformasi*. Yogyakarta: LESFI, 1993.
- Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam: Sunnah Nabi Dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI, 2002.
- Asy'arie, Musa. "Epistemologi Dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam dalam Jarot Wahyudi (ed). *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*. Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Auda, Jasser. *Maqashid asy-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- 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.
- Azizy, A. Qodri. *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*. Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama, 2003.
- Ba'darany, Ihsan Taufiq. *ats-Tsabit wa al-Mutaghayyir fi al-Sunnah wa al-Sirah al-Nabawiyah al-Syarifah*. Suria: tnp., 2006.
- Bagir, Haidar dan Ulil Abshar Abdalla. *Sains Religius dan Agama Sainifik: Dua Jalan Mencari Kebenaran*. Bandung: Mizan, 2021.
- Bagir, Zainal Abidin; Jarot Wahyudi dan Anfan Anshori (eds.). *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Bakar, Osman. *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Diterjemahkan oleh Yuliani Liputo & M.S. Nasulloh menjadi, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam*

tentang Agama dan Sains. Bandung: Pustaka Hidayah, 2008.

Barbour, Ian. G. *Issues in Science and Religion*. London: Harper Torchbooks, 1966. Buku ini telah diterjemahkan oleh Damayanti dan Ridwan berjudul *Isu Dalam Sains dan Agama*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*. New York: Harper Torchbooks, 1966.

Barbour, Ian G. *When Science Meet Religion: Enemies, Strangers or Patners?*. San Fransisco: Harper Collins, 2000.

Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

Bishop, Steve "A Typology for Science and Religion", *Evangelical Quarterly* 72:1, 2000.

Bogdan, Robert C and Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods*. New York: John Wiley and Sons, 1975.

Bogdan, Robert C dan Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bacon, 1982.

Bowen, John R. *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston: Allyn and Bacon, 2002.

Bowker, John (ed.). *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Bucaille, Maurice. *Bibel, Qur'an, dan Sains Modern*, terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. London: Flamingo, 1975.

Capra, Fritjof. *The Tao of Physics*. New York: Bantam Book, 1976.

Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and Rising Culture*. London: Flamingo, 1982.

- Capra, Fritjof. *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*. London: Flamingo, 1996.
- Capra, Fritjof. *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*. London: Flamingo, 2002.
- Capra, Fritjof. *Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People*. London: Flamingo, 1988. telah diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Chaer, Abdul. *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta, 1995.
- Connoly, Peter (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Cox, James L. *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London: T & T Clark International, 2006.
- Cronin, K. *Transdisciplinary Research (TDR) and Sustainability: Overview Report Prepared for the Ministry of Research, Science and Technology (MoRST)*, 2008.
- Darmawan, Andy. "Strategi Dakwah Islam dalam Pendekatan Rasional Transendental", *al-Jami'ah*, Vol. 40, No. 1, January-June 2002.
- Davenport, William. *Nonunilineal Descent and Descent Groups* ttp.: tnp., 1959.
- Davis, Gordon B. dan Clyde A. Parker. *Writing the Doctoral Dissertation: A Systematic Approach*. New York: Borrows, 1979.
- Daya, Burhanuddin. "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.
- Descartes, Rene. *Diskursus dan Metode*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Dewey, John. *How We Think*. Boston: Health and Co, 1933.

- Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: The Beacon Press, 1980.
- Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI. *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam/PTKI*. Jakarta: Kemenag RI, 2019.
- El-Ansary, Waleed and David K. Linnan (ed.). *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of "A Common Word"*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqih Otoritarianisme ke Fiqih Otoritas*, terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2003.
- El-Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York, NY: Harper Collins Publishers, 2007.
- Ewing, A.C. *Persoalan-persoalan Mendasar Filsafat*, terj. Uzair Fauzan dan Rika Iffati Farikha. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Fahmi, M. *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.
- Faiz, Fahrudin. "Kata Pengantar: Mengawal Perjalanan Paradigma", dalam *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi*. Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Faiz, Fahrudin (ed.). *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Antologi*. Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Fanani, Muhyar. *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan*. Semarang: CV Karya Abadi Jaya, 2015.

- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books, 1971.
- Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*. 1972.
- Freeman, John D. *On the Concept of Kinred*. ttp.: Journal of the Royal Anthropologist Institute, 1961.
- Fukuyama, Francis. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order*. New York: The Free Press, 1999.
- Garaudy, Roger. *Janji-janji Islam*, terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Gee, W. *Social Science Research Method*. New York: Appleton Century Crofts, 1950.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.
- Geertz, Hildred dan Clifford Geertz. *Kinship in Bali*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Geertz, Hildred. *The Javanese Family*. New York: The Free Press of Glencoe, 1980.
- Ghafur, Waryono Abdul. "Jejak Genealogis Kekerabatan Manusia: Telaah atas Penisbahan Anak kepada Orang Tuanya", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2004.
- Giancoli, Douglas C. *Fisika Jilid I*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2001.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. (ed.), *Muslim in the West: From Sojourners to Citizens*. New York: Oxford University Press, Inc., 2002.
- Halliday dan Resnick. *Fisika Jilid I*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 1991.
- Hanafi, Hasan. *Muqaddimah fi al-Istigrab* (1999). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Penerbit

Paramadina dengan judul *Oksidentalisme: Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, 2000.

Haught, John F. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press, 1995. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog*, terj. Fransiskus Borgias. Bandung: Mizan, 2004.

Hazairin. *Hukum Kewarisan Bilateral: Menurut al-Qur'an dan al-Hadis*. Jakarta: Tintamas, 1982.

Hefner, Robert W. "A Muslim Civil Society? Indonesian Reflection on the Conditions of its Possibility", in Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (New Brunswick: Transaction Publisher, 1998).

Hefner, Robert W. "Perkembangan *Civil Society* di Indonesia", dalam Nico L. Kana et. Al., *Dinamika Politik Lokal di Indonesia*. Salatiga: Pustaka Percik, 2002.

Hilway, T. *Introduction to Research*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1965.

Hinnels, John R. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, 2005.

Hirsch, E.D., Jr. *Validity in Interpretation*. London: Yale University Press, 1967.

Hittelman, Jammes H. "The Future of Globalization", dalam *Institute Kajian Malaysia dan Antarbangsa*, Malaysia, 10 Agustus, 1999.

Holmes Roston III, *Science and Religion: A Critical Survey*. New York: tnp., t.t. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Tim UIN Sunan Kalijaga berjudul *Ilmu dan Agama: Sebuah Survei Kritis*, terj. Tim. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Hourani, George Fadlou. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: University Press, 1985.

- Husain, Ed. *The Islamist (Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left)*. London: Oneworld Publication, 2007.
- Ibrahim, Ahmad. *Ke Arah Islamisasi Undang-undang di Malaysia*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyah Malaysia, 1988.
- Ibrahim, Ahmad. *Konflik UMNO PAS dalam Isu Islamisasi*. Petaling Jaya: Selangor Darul Ihsan, 1989.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Ichwan, Moch. Nur. "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.
- Ihromi, T.O. (ed.). *Pokok-pokok Antropologi Budaya*, cet. ke-10. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*. ttp.: tnp., 1975.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: Mc Gill University Press, 1966.
- J. Adams, Charles. "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.). *The Study of the Middles Studies: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*. New York: Wile-Interscience Publication, 1976.
- Jabali, Fuad dan Husnul Khitam. *Muqaddimah Integrasi*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2014.
- Jamison, Andrew. "Globalization and the Revival of Traditional Knowledge," dalam Johanes Dragsbaek Schmidt dan Jacques Hersh (ed.), *Globalization and Social Change*. London: Routledge, 2000.
- Kaelan. "Kajian Makna al-Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Qur'an*.

- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner: Metode Penelitian Ilmu Agama Interkonektif-Interdisipliner Dengan Ilmu Lain*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kant, Immanuel. *Perpetual Peace*. 1795. diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merill Educational Publishing, 1957.
- Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)*, terjemahan Theodore M Greene dan Hoyt H. Hudson, New York: Harper Torchbooks, 1960.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason (Kritik der Praktischen Vernunft)*, terjemahan Lewis White Beck, New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- Karim, Khalil Abdul. *Hegemoni Qurasiy: Agama, Budaya dan Kekuasaan*, terj. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Karim, Khalil Abdul. *Nahwa Fikr Islam al-Jadid*, Juz II. Kairo: Dar Mishra al-Mahshurah, 2004.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu*. Jakarta: UIN Jakarta Press & Mizan Media Utama, 2005.
- 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, tanggal 19 Mei 1989.
- Kettani, M. Ali. *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa ini*, terjemahan Zarkowi Soejoeti. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Khair, Damrah. "Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin: dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan

- Nasional”, *Disertasi*. Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 1997.
- Kirk, Jerome dan Mare L. Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research*. Beverly Hills: Sage Publication, 1986.
- Klein, J. T. “Guiding Questions for Integration”, *Integration Symposium 2004-Proceeding*. Canberra, Australia: Land and Water, 2008.
- Knott, Kim. “Insider/Outsider Perspectives”, dalam John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London and New York: Routledge, 2005.
- Knott, Kim. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Vol. I. London: Equinox Publishing, 2005.
- Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat, 1977.
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: UI Press, 1991.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Cet. ke-8. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Koeswinarno. “Kehidupan Beragama Waria Muslim di Yogyakarta”. *Disertasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UGM, 2007.
- Koeswinarno. “Pemetaan Paradigma Integrasi-Interkoneksi Skripsi Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga”, dalam *Laporan Penelitian Unggulan*. Yogyakarta: Lemlit, 2010.
- Kridalaksana, Harimurti. “Mongin-Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme” dalam Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu. S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.
- Kroeber, Alfred L. *Classificatory Systems of Relationship*. ttp.: Journal the Royal Anthropologist Institute, 1959.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

- Kung, Hans. *Christianity and the World Religions, Path to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*. New York: Double Day, 1986.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan, 2001.
- 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.
- 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, 2004.
- Kuntowijoyo. "Maklumat Sastra Profetik: Kaidah, Etika, dan Struktur Sastra" dalam Majalah Sastra *HORISON*, Tahun XXXIX, No. 5/2005, Mei 2005.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Kurtz, Paul. "Humanism and Religion: A Replay to the Critics of Humanist Manifesto II", *Humanist*, 34 Januari 1974.
- Kusmana, dkk. *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*. Jakarta: PPIM dan UIN Jakarta Press, 2006.
- Kuswanjono, Arqom. *Integrasi Ilmu dan Agama: Perspektif Filsafat Mulla Sadra*. Yogyakarta: Badan Penerbitan Filsafat UGM, 2010.
- Lakatos, Imre. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", in Imre Lakatos and Alan

- Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Lambek, Michael. *A Reader in the Anthropology of Religion* yang diedit oleh Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Ghufuran A. Mas'adi. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.
- Lincoln, Yvonna S. dan Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills: Sage Publication, 1985.
- Loewenthal, Kate M. *A Short Introduction: The Psychology of Religion*. Oxford: Oneworld Publications, 2004.
- Longhurst, Brian. *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*. New York: St. Martin's Press, 1989.
- Lowie, R.H. *Primitive Society*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1949.
- Lyotard, Jean-Francois. *Phenomenology*, terj. Brian Beakly. Albany: State University New York Press, 1991.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- Mahzar, Armahedi. *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 1983.
- Mahzar, Armahedi. "Islam dan Transformasi Sosial-Budaya: Dari Sudut Pandangan Integratif", dalam Amrullah Achmad (peny.). *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial-Budaya*. Yogyakarta: PLP2M, 1985.

- Mahzar, Armahedi. "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.
- Mahzar, Armahedi. *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami*. Bandung: Mizan, 2004.
- Mahzar, Armahedi. "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi", dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi dan Anfan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Maksudin dkk. *Dialektika Pendekatan Berpikir Menuju Paradigma Integrasi: Model Mazhab UIN Sunan Kalijaga, Hegel, Ken Wilber, David N. Hyerle, Arkoen, Jabiri dan Agus Purwanto*. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Maksudin. *Desain Pengembangan Berpikir Integratif-Interkonektif Pendekatan Dialektik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Malcolm, Norman. *Wittgenstein: A Religious Point of View?* New York: Cornell University Press, 1993.
- Markham, Ian dan Ibrahim M. Abu-Rabi (ed.). *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Martin, Richard C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Martin, Richard C. "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay", dalam Richard C. Martin (ed.)
- Maxwell, John C. *The 21 Irrefutable Laws of Leadership*. Dulu: *The Clash of Civilization*; sekarang: *The Communication of Civilization*.
- McCarthy, E. Doyle. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. London and New York: Routledge, 1996.

- McGuire, Meredith B. *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning, 2002.
- Melsen, Van. *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Miftahuddin. *Model-Model Integrasi Ilmu Perguruan Tinggi Keagamaan Islam*. Semarang: Diandra, 2019.
- Minhaji, Akh. *Strategies for Social Research*. Yogyakarta: Suka Press, 2005.
- Minhaji, Akh. *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Moosa, Ebrahim. "Introduction", dalam Ebrahim Moosa (ed. dan Pengantar), *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism Fazlur Rahman*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- Morgan, L.H. *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*. ttp.: Smithsonian Contribution to Knowledge, 1870.
- Moten, Abd. ar-Rasyid. "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science", dalam *American Journal of Islamic Social Science*, (7:2), 1990.
- Mu'tasim, Radjasa (ed.), *Model-model Penelitian dalam Studi Keislaman: Berbasis Integrasi-Interkoneksi*. Yogyakarta: Lemlit Sunan Kalijaga, 2006.
- Mu'tasim, Radjasa. "Science and Religion: From Conflict to Conversation", dalam Khurul Wardati (ed.), *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman*. Yogyakarta: Lemlit, 2007.
- Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*. Yogyakarta: Elsaq, 2007.
- Mudzhar, M. Atho. "Seminar Paper", Presented at *International Seminar on Islamic Studies and Integration of Knowledge: Their Implementation in Research and Training*, held by the

School of Graduate Studies, the State Islamic University of Syarif Hidayatullah of Jakarta, November 24th and 25th, 2015.

- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Muhammad, Mahatir. *Globalization and the New Realities*. Selangor: Pelanduk Publication, 2002.
- Muliawan, Jasa Ungguh. *Pendidikan Islam Integratif: Upaya Mengintegrasikan Kembali Dikotomi Ilmu dan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Mulkhan, Abdul Munir. "Kecerdasan Ma'rifat Jalan Pembebasan Manusia dari Mekanisme Konflik", *Pidato Pengukuhan Guru Besar Filsafat Pendidikan Islam*, yang disampaikan dalam Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga, 31 Maret 2004,
- Murata, Sachiko. *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.
- Murdock, George P. *Double Descent*. ttp.: American Antropologist, 1940.
- Murdock, George P. *Social Structure*. New York: The Mac Millan Company, 1949.
- Murdock, George P. *Cognatic Forms of Social Organization: Social Structure in South East Asia*. Chicago: Wenner Grenn Foundation for Antropologist Research, 1960.
- Muslih, "The International Institute of Islamic Thought (IIIT) USA: A Project of Islamic Revivalism", *Disertasi Doktor*. Leiden: Universitas Leiden, 2006.

- Mustaqim, Abdul. *Ilmu Ma'anil Hadis Paradigma Interkoneksi: Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Idea Press, 2008.
- 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.
- Najib, Agus Moh. *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Science and Civilization in Islam". Cambridge: Harvard University Press, 1968. terj. *Sains dan Peradaban dalam Islam*. Pustaka Salman, 1986.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for Sacred Science*. New York: State University of New York Press, 1993.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito, 1992.
- Nata, Abuddin et al. *Integrasi Ilmu Umum dan Ilmu Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Nataatmadja, Hidayat. "Trias Paradigmatika: Sumber Kerancuan Yang Tersembunyi", dalam *Dialog Manusia, Falsafah, Budaya dan Pembangunan*. Surabaya, YP2LPM, 1984.
- Natsir, Fatah Nanat. *Pengembangan Pendidikan Tinggi dalam Perspektif Wahyu Memandu Ilmu*. Bandung: Gunung Djati Press, 2008.
- Natsir, Mohammad. *Capita Selecta II*. Jakarta: tnp., 1961.
- Nazir, Muhammad. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press, 1973.

- Noth, Winfried. *Handbook of Semiotics*. Indiana Polis: Indiana University Press, 1990.
- Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Sadra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Oey-Gardiner, Mayling (ed.). *Era Disrupsi: Peluang dan Tantangan Pendidikan Tinggi Indonesia*. Jakarta: Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia/AIPI, 2017.
- Ostle, B. *Statistic in Research*. Iqwa: The Iqwa State College Press, 1975.
- Palmquis, Stephen. *Pohon Filsafat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Pasaribu, Saut. *Filsafat Proses: Proses dan Realitas Dalam Kajian Kosmologi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.
- Pasiak, Taufiq. *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie Dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran*. Yogyakarta: C-NET, 2012.
- Petts. J, Owens. S dan Bulkeley. H., "Crossing Boundaries: Interdisciplinary in the Context of Urban Environment", *Geoforum*, (39) 2008.
- Philip, Clayton (ed.). *Toward A Comprehensive Integration of Science and Religion: A Post-Metaphysical Approach*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Piaget, Jean. *Structuralism*. New York: Harper & Row Publisher, 1970.
- Popper, Karl R. *Logika Penemuan Ilmiah*, terj. Ahmad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Prirous, Iwan Meulia. "Negara dan Krisis Kebudayaan", *Kompas*, 30 Agustus 2014.
- Raharjo, Arif Budi. "Gerakan Keilmuan Islam Modern: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan *Worldview* Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam", *Disertasi*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif

Hidayatullah Jakarta, 2011.

Rahman, Fazlur. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", *International Journal of Middle East Studies* 1, 1970.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious Studies Review Essay", dalam Ricard C. Martin (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona, 1985.

Rahman, Fazlur. "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, 1988.

Rahman, Fazlur. "Interpreting the Qur'an", dalam Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini*. Bandung: Mizan, 1993.

Rakhmat, Jalaluddin. "Konsep-Konsep Antropologis", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.

Ralph Piddington, *An Introduction to Social Anthropology*. London: Oliver and Boyd, 1950.

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.

Riyanto, Waryani Fajar dan M. Amin Abdullah, "Integrasi-Interkoneksi Psikologi: Implementasinya bagi Penyusunan Buku Ajar di Program Studi Psikologi". *Jurnal Psikologi Integratif*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014.

Riyanto, Waryani Fajar dkk. *Biografi Siswanto Masruri: Keluarga Nomor Satu, Nomor Satu Keluarga*. Yogyakarta: Suka Press, 2021.

- Riyanto, Waryani Fajar. *Filsafat Ilmu: Perspektif Agama-Agama*. Yogyakarta: Mahameru Press, 2010.
- Riyanto, Waryani Fajar. "Sistem Keekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik. *Disertasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Riyanto, Waryani Fajar. *Sistem Ilmu Integralistik Pro(f)etik: Profetisasi Ilmu-ilmu Keagamaan, Ilmu-ilmu Sosial Kemanusiaan dan Ilmu-ilmu Kealaman*. Yogyakarta: Mahameru Press, 2011.
- Riyanto, Waryani Fajar. "Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Integrasi-Interkoneksi": Membaca "Interconnected" dengan Kacamata "Intersubjective Testability" dan "Semi-permeable", 2012.
- Riyanto, Waryani Fajar. *Epistemologi Relasional: Mempertautkan antara "Interconnected" dalam Epistemologi Hermeneutis-Sirkularis M. Amin Abdullah dan "Inter-connected" dalam Epistemologi Strukturalis-Transendentalis Kuntowijoyo*, 2012.
- Riyanto, Waryani Fajar. "Integrasi-interkoneksi Pro(f)etik: Mempertautkan Pemikiran M. Amin Abdullah dan Kuntowijoyo", dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (eds.), *Islam, Agama-agama dan Nilai Kemanusiaan*. Yogyakarta: CISForm, 2013..
- Riyanto, Waryani Fajar. *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi M. Amin Abdullah (Person, Knowledge and Institution)*. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Riyanto, Waryani Fajar. "Workshop Rancang Bangun Pemetaan Keilmuan Integratif di PTKI", IAIN Mataram, 9 Desember 2013.
- Riyanto, Waryani Fajar. *Implementasi Paradigma Integrasi-Interkoneksi Dalam Penelitian 3 (Tiga) Disertasi Dosen UIN Sunan Kalijaga-Yogyakarta*. Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2014.

- Riyanto, Waryani Fajar. *Universalitas Pancasila Yudian Wahyudi: Percikan Biografi Intelektual, Spiritual dan Internasional*. Yogyakarta: Suka Press, 2021.
- Roberts, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995.
- Roff, William R. berjudul “*Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj*”, in Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*. Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Rohmaniyah, Inayah; Marhumah, dan Moch. Sodik, “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. Buku ini telah diterjemahkan berjudul *Ilmu dan Agama: Sebuah Survey Kritis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Rosyada, Dede. *Islam dan Sains: Upaya Pengintegrasian Islam dan Ilmu Pengetahuan di Indonesia*. Jakarta: RM Books, 2016.
- Runes, Dagobert D. *The Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Little Field Adam co, 1976.
- Sabda, Syaifuddin. *Desain Pengembangan dan Implementasi Model Kurikulum Terpadu Iptek dan Imtaq*. Jakarta: Quantum Teaching, 2006.
- Sadiqin, Ali. “Inkulturasi al-Qur’an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi Pelaksanaan Qisas-Diyat”. *Disertasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Sadra, Mulla. *al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba’ah*. Beirut: Dar Ihya’ at-Turats al-‘Arabi, 1981.
- Sadri, Mahmoud Sadri Ahmad (ed.). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. London: Routledge, 2006.
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge a Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry*. Selangor: IIU dan IIIT, 1996.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Said, Nurman; Wahyuddin Halim dan Muhammad Sabri, eds. *Sinergi Sains dan Agama: Ikhtiar Membangun Pusat Peradaban Islam*. Makassar: Alauddin Press, 2005.
- Saidurrahman dan Azhari Akmal Tarigan. *Rekonstruksi Peradaban Islam Perspektif Prof. K.H. Yudian Wahyudi, Ph.D.* Jakarta: Prenada Media Group, 2019.
- Saifuddin, Lukman Hakim. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.
- Sairin, Sjafrin. *Javanese Trah: Kin-Based Social Organization*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992.
- Santosa, M. Abdul Fattah. "Respon Cendekiawan Muslim Indonesia Terhadap Gagasan *Civil Society* (1990-1999). *Disertasi*. Yogyakarta: PPs Sunan Kalijaga, 2011.
- Sardar, Ziauddin and Henzell-Thomas. *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*. Amerika: IIIT, 2018.
- Sardar, Ziauddin. *Science, Technology and Development in the Muslim World*. London: Croom Helm, 1977.
- Sardar, Ziauddin. "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.
- Sardar, Ziauddin. *Exploration in Islamic Science*. London: Mansell & New York, 1989.

- Scholes, Robert. *Structuralism in Literature: An Introduction* (London: Yale University Press, 1974).
- Shahrur, Muhammad. *Nahwa Ushulin Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah (al-Wasiyyah - al-Irst - al-Qawwamah - al-Ta'addudiyyah - al-Libas)*. Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000.
- Shalih, Subhi. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilmi li Malayin, 1972.
- Shofan, M. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Sihab, M. Quraish. *Kemukjizatan al-Qur'an*. Jakarta: Lentera, 1994.
- 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.
- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Amsterdam: Antropological Publications, 1965).
- Smith, Willfred Cantwell. *Islam in Modern History*. Bergenfield, NJ: New American Library, 1959.
- Sodiqin, Ali. "Inkulturasasi Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Qishash-Diyat", *Disertasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Sodiqin, Ali. *Hukum Qishash: Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*, Cet. ke-3. Jakarta: UI Press, 1986.
- Soemargono, Soejono. *Filsafat Ilmu Pengetahun*. Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983.
- Solihu, Abdul Kabir Hussaon. *Historicist Approach to the Qur'an*. Malaysia: Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and

Human Sciences, 2000.

Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. terj. Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.

Stavridou, Ioanna dan Afonso Ferreira. *Multi, Inter and Trans-Disiplinary Research Promoted by the European Cooperation in Science and Technology (COST): Lessons and Experiments*. <https://hal.inria.fr/inria-0051272v1>.

Sturrock, John (ed.). *Strukturalisme Post Strukturalisme: dari Lévi-Strauss sampai Derrida*, terj. Muhammad Nahar. Surabaya: Jawa Pos Press, 2004.

Sugiono, Sukiati. "Islamic Legal Reform in Twentieth Century Indonesia: A Study of Hazairin's Thought". *Thesis*. Canada: Mc Gill University Press, 1999.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif-Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2020.

Suisyanto, Moh. Abu Suhud, dan Waryono (eds.). *Model-model Kesejahteraan Sosial Islam: Perspektif Normatif Filosofis dan Praktis*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Supadjar, Damardjati. *Filsafat Ketuhanan Menurut Alfred North Whitehead*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.

Supadjar, Damardjati. "Kepastian Istiqamah", makalah yang disampaikan pada acara *Seminar Nasional Tarekat* di Gedung Satria Nusantara, Sabtu, 26 Mei 2012.

Suprayogo, Imam. *Paradigma Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi: Konsep Pendidikan Tinggi Yang Dikembangkan Universitas Islam Negeri (UIN) Malang*. Malang: UIN Malang Press, 2007.

Suryadilaga, M. Alfatih. *Konsep Ilmu Dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulaini*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009.

Sutrisno. "Problem Dikotomi Ilmu Dalam Islam: Upaya Integrasi Ilmu di UIN Sunan Kalijaga", *Laporan Penelitian Individual*.

Yogyakarta: Lemlit, 2004.

Svennevig, Jan. "Abduction as A Methodological Approach to the Study of Spoken Interaction".

Swenson, Donald S. *Society, Spirituality and the Sacred: A Social Scientific Introduction*. Ontario: Broadview Press, LTD, 1999.

Syafi'i, Inu Kencana. *Teori Keseimbangan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2011.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Beirut: Syirkah al-Mathbu'at li at-Tauzi' wa an-Nasyr, 2004.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulum al-Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Syamsuddin, Sahiron (ed.). *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.

Syari'ati, Ali. *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.

Syarifuddin, M. Anwar. "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan al-Qur'an". *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2, Desember 2004.

Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Rosda, 2003.

Takwin, Bagus. *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar ke Pemikiran-pemikiran Timur*. Yogyakarta: Jalasutra, 2003.

Tibi, Bassam. *Islam and the Culture Accomodation of Social Change*, terj. Clare Krojzl. Oxford: Westview Press, 1991.

Tim Dosen Filsafat Ilmu. *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Liberty, 1996, 2001, 2002, 2003.

Tim Penulis, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

- Tim Penulis, *Panduan Akademik Fakultas Sains dan Teknologi*, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007,
- Toffler, Alvin. *The Third Wave*. New York: William Morrow, 1980.
- Toffler, Alvin dan Heidi. *Creating a New Civilization: The Politics of the Third Wave*. ttp.: Turner Publishing, 1995.
- Trees. B, Gunther. R dan Fry. G., "Defining Concepts and the Process of Knowledge Production in Integrative Research", dalam Trees. B. *et al*, From Landscape Research to Landscape Planning- Aspects of Integration, Education and Application. *Wageningen UR Frontis Series* 12, 2006.
- Turabian, Kate L. *A Manual for Writers of Term Papers, Theses and Dissertation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Umar, Nasaruddin. *Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Umar, Nasaruddin. "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, vol. 1, no. 1, Januari-Juli 2006,
- Umar, Nasaruddin. "Keistimewaan Matematis Al-Qur'an: Kajian terhadap Buku *Visual Presentation of the Miracle*", dalam *al-Burhan*, No. 8, Tahun 2008.
- UNESCO, *Transdisciplinarity 'Stimulating Synergies, Integrating Knowledge*, 1998.
- van Baal, J. *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya: hingga Dekade 1970*, terj. J. Piry. Jakarta: Gramedia, 1988.
- van Ess, Josep. "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.). *An Anthology of Islamic Studies*. Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992.

- Verhaak, C. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Kritis atas Cara Kerja Ilmu-ilmu*. Jakarta: Gramedia, 1989.
- Vlastos, Gregory. "Organic Categories in Whitehead's Philosophy", in *Journal of Philosophy*, 1937.
- Wahyudi, Jarot (ed.). *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*. Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- Walker, Paul E. "Al-Farabi on Religion and Practical Reason", dalam Frank E. Reynolds dan David Tracy (Eds.), *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Ward, Keith. *The Case for Religion*. Oxford: Oneworld Publications, 2004.
- Wardati, Khurul (ed.). *Keilmuan Integrasi dan Interkoneksi Bidang Agama dan Kealaman*. Yogyakarta: Lemlit, 2007.
- Whaling, Frank (ed.). *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin: Mouton Publisher, 1983.
- Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York: The Macmillan Company, 1925.
- Whitehead. *Religion in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press, t.t.,
- Whitehead. *Adventures of Ideas*. New York: The New American Library, 1959.
- Whitney, F.L. *The Element of Research*. Osaka: Overseas Book, 1960.
- Whitehead. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1979.
- Widianarko, Budi (ed.). *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama*. Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- Widiuseno, Irianto. *Pidato Pengukuhan Guru Besar UNDIP*, 3 Januari 2013.

- Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- Wijaya, Aksin. "Relasi al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 2, Juli-Desember 2006.
- Wijaya, Aksin. *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membicang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: Al-Gazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abed al-Jabiri*. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012.
- Wilber, Ken. *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*. London: Shambala, 1998.
- Wilber, Ken. *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*. Boston: Shambala Publications, 1998.
- Wilya, Evra. "Pengaruh Sistem Kekekabatan Arab dalam Memahami Ayat Kalalah", dalam *Jauhar: Jurnal Pemikiran Islam Kontekstual*, Vol. 4, No. 2, Juli-Desember 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *The Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulum Al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Zaprul Khan. *Paradigma Berpikir Kritis Musa Asy'arie: Teologi Integralistik dan Berpikir Multidimensional (Buku Pertama); Paradigma Berpikir Profetik Musa Asy'arie: Rekonstruksi Metodologi Berpikir Profetik dan Filsafat Eksistensial Teo-Antroposentrisme (Buku Kedua); Paradigma Filsafat Ekonomi Islam Musa Asy'arie: Pemberdayaan Ekonomi yang Membebaskan (Buku Ketiga)*. Yogyakarta: LESFI, 2020.

Peraturan dan Undang-Undang

Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 31 Tahun 2002 Tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta Menjadi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 50 Tahun 2004 Tentang Pendirian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Universitas Islam Negeri Malang.

Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 154 tahun 2014 Tentang Rumpun Ilmu Pengetahuan dan Teknologi serta Gelar Lulusan Perguruan Tinggi.

Peraturan Menteri Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 2015 Tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2014 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi.

Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2005 Tentang Pendirian Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung dan Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.

Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2012 Tentang Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia (KKNI).

Surat Keputusan Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Nomor 864 Tahun 2017 Tentang Pedoman Integrasi Ilmu.

Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 Tentang Perguruan Tinggi.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2012 Tentang Pendidikan Tinggi.

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional.

Biodata



Nama penulis **Waryani Fajar Riyanto**, sehari-hari dipanggil “Fajar”, yang kemudian diberi tambahan “Muhammad” oleh yang penulis sebut sebagai “Ayah”, sehingga menjadi Muhammad Waryani Fajar Riyanto. Penulis lahir di Kabupaten Madiun, Jawa Timur, pada tanggal 23 Juni 1979 (42 Tahun). Penulis adalah putra kedua dari tiga besaudara, dari ayah bernama Warsito dan ibu Sumarlik. Penulis menikah dengan Indah Mardatilla, putri K.H. Amang Muhammad (cucu Ajengan

Bintang, Cicurug, Sukabumi) dan ibu H. Syarifah, pada tanggal 29 Juli 2005. Dari pernikahan tersebut telah lahir tiga putri kami masing-masing bernama Najwa Munjiha (2006), Syarifatul Muna (2010) dan Syakira Mumtaza Nurbaiti (2015). Sebelum hijrah ke Jakarta, penulis adalah Dosen pada Fakultas Syari’ah dan Ekonomi Islam IAIN Pekalongan (2006-2019). Saat buku ini

ditulis, penulis bertugas di Kementerian Agama RI Pusat sebagai Kepala Sub Bidang Lembaga Keagamaan (1 Mei 2019 s.d. 28 Januari 2021) Bidang Bina Lembaga Kerukunan Agama dan Lembaga Keagamaan yang kemudian bergeser menjadi Kepala Sub Bidang Penanganan Isu Kerukunan Bidang Harmonisasi Umat Beragama (29 Januari 2021 s.d. 28 Februari 2021) pada Pusat Kerukunan Umat Beragama (PKUB) Sekretariat Jenderal Kementerian Agama RI. TMT 1 Maret 2021, penulis bertugas sebagai dosen Ilmu Tasawuf di Program Studi Akidah dan Filsafat Islam (AFI) Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga. Penulis menyelesaikan jenjang pendidikan formal SD (1992), SMP (1995) dan SMA (1998) di Madiun. Adapun jenjang Sarjana pada Jurusan *al-Ahwal asy-Syakhsiyyah* (2003), Magister Pascasarjana pada Program Studi Hukum Keluarga (2005) dan Doktor Studi Islam Bidang Antropolinguistik Al-Qur'an (2011) dibawah bimbingan Prof. Syamsul Anwar M.A, Prof. Sjafrin Sairin, M.A dan Prof. Soepomo Prodjosoedarmo, semuanya di tempuh di IAIN/UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999-2011). Penulis pernah "nyantri" di Pondok Pesantren Darussalam di Madiun (1993-1999), Ma'had 'Aly Pondok Pesantren al-Munawwir Krpyak di Yogyakarta (2000-2003) dan Madrasah Huffad Qur'an Pondok Pesantren al-Munawwir Krpyak di Yogyakarta (2000-2005). Di bidang organisasi keagamaan, penulis menjabat sebagai **Wakil Ketua Departemen Dakwah Dewan Pimpinan Pusat Jam'iyatul Islamiyah (DPP JmI) Periode 2020-2025** dan **Ketua Biro Dakwah Dewan Pimpinan Daerah Jam'iyatul Islamiyah (DPD JmI) Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Periode 2021-2026.**

Adapun beberapa riset internasional terkait studi agama dan keislaman yang pernah penulis ikuti adalah kuliah di Universitas al-Azhar dan Kuliah Malam Bersama Hasan Hanafi dan Abu Hay al-Farmawi, Kairo, Mesir (Maret-Juni, 2007); *University of Malaya (UM)*, Malaysia (2011); Singapura (2015); Seoul, Korea Selatan (2015); Tokyo, Osaka dan Kyoto University,

Jepang (2016); Praha, Republik Ceko (2017); Wina, Austria (2017); Amsterdam, Belanda (2017); Los Angeles dan California Amerika Serikat (2018); Brussel, Belgia (2019); Berlin, Jerman (2019); dan di Paris, Perancis (2019). Tahun 2014, penulis pernah mendapatkan penghargaan dari Menteri Agama RI sebagai "Penulis Paling Produktif Dengan Jumlah 101 Buku-Buku Keislaman." Saat ini penulis tinggal di Dusun Donolayan, RT: 05, RW: 22, Desa Donoharjo, Kecamatan Ngaglik, Kabupaten Sleman, Yogyakarta. Nomor HP: 081222646737.

Seminar Nasional dan Internasional:

- (1) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema "*Manusia, Islam, dan Pancasila: Personalitas, Identitas, dan Finalitas*" di IAIN Pontianak, 18 Juli 2017
- (2) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema "*Islam Wasatiyah dan NKRI*" di IAIN Pontianak, 2018
- (3) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema "*Menemukan Sumbernya Daya Manusia*" di STIE APRIN di Palembang, 5 Mei 2018
- (4) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema "*Manajemen Spiritual: Perspektif Hikmah*" di STIE APRIN di Palembang, 22-23 September 2018
- (5) Narasumber dalam Kegiatan Rapat Koordinasi FKUB se-Sulawesi Selatan dengan Tema "*Peningkatan Peran dan Fungsi FKUB dalam Menjaga Kerukunan*", di Sulawesi Selatan, 23 September 2019
- (6) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema "*Moderasi Hukum Islam: Berdasarkan Adat Bersendi Syarak dan Syarak Bersendi Kitabullah*" di Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 24 September 2019
- (7) Narasumber Seminar Nasional dengan Tema "*Hakikat Moderasi Beragama dalam Perspektif al-Qur'an: Berlandaskan Dua Pusaka Abadi Qur'an dan Sunnah-Nya*" di Fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana Universitas Islam Negeri

Alauddin Makassar, 24 September 2019

- (8) Narasumber Seminar *Progress Report TIM Sumbu Pendek 2019* di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), 26 September 2019
- (9) Peserta aktif kegiatan “Dialog Lintas Agama dan Sosialisasi Moderasi Beragama di Kabupaten Gunungkidul Provinsi D.I. Yogyakarta”, **26-29 Maret 2021**
- (10) Narasumber Seminar “Meneguhkan Jawa Barat Sebagai Rumah Bersama Semua Umat Beragama: Moderasi Beragama Sebagai Kesadaran Bersama”. Diselenggarakan oleh Pemerintah Daerah Provinsi Jawa Barat Sekretariat Daerah. **7 April 2021**
- (11) Narasumber atau Pembedah Buku “Universalitas Pancasila Yudian Wahyudi: Percikan Biografi Intelektual, Spiritual dan Internasional”. Hari, tanggal : Selasa, **13 April 2021**. Waktu : 14.00 – selesai. Tempat : Gedung Prof. Soenarjo, S.H. Lantai 1, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- (12) Diangkat menjadi Pengelola Pusat Moderasi Beragama dan Kebhinnekaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2021 Divisi Pendidikan dan Pelatihan, Berdasarkan Keputusan Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Nomor 76 Tahun 2021 Tentang Perubahan Keputusan Rektor Nomor 214.1 Tahun 2020 Tentang Pengangkatan Pengelola Pusat Moderasi Beragama dan Kebhinnekaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2020-2021, tanggal **22 April 2021**
- (13) Peserta *International Webinar: Managing Diversity, Building Solidarity and Celebrating Harmony (A Reading from Said Nursi's Risale-i Nur)*, **29 April 2021**. Seminar Internasional ini diselenggarakan oleh Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UPT Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, İstanbul İlim Ve Kültür Vakfı (İIKV), Turkey dan Yayasan Nur Semesta, Ciputat, Indonesia.

Artikel-artikel Penulis:

- (1) "Teo-antropokosmosentrik-Integralistik: Studi Integrasi antara al-Qur'an dan Ilmu Komunikasi", dalam *Profetik: Jurnal Komunikasi*, Vol. 1, No. 2, Oktober 2008, halaman. 140-159.
- (2) "Komunikasi Verbalistik Qur'anik: Perspektif Tafsir Tematik", dalam *Profetik: Jurnal Komunikasi*, Vol. 2, No. 2, Oktober 2009, halaman. 152-174.
- (3) "Melacak Akar-akar Filsafat Ilmu dalam Pendekatan Integrasi-Interkoneksi: Perspektif Intersubjective Testability Ian. G. Barbour dan Semipermeable Holmes Rolston III", dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 11, No. 2, Juli-Desember 2012, halaman. 67-94.
- (4) "Islam dan Media Massa: Pertautan Triadik antara Tuhan, Manusia, dan Budaya", dalam *Jurnal Islamic Review*, Vol. 2, No. 2, Oktober 2013, halaman. 71-98.
- (5) "Seni, Ilmu, dan Agama: Memotret Tiga Dunia Kuntowijoyo (1943-2005) dengan Kacamata Integralisme", dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 1, Nomor 2, Desember 2013, halaman 81-108.
- (6) "Mazhab Sunan Kalijaga: Refleksi Setengah Abad Epistemologi Studi Ilmu Hukum Islam di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga (1963-2013)", dalam *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 47, No. 2, Desember 2013, halaman. 371-416.
- (7) "Strategi Ke-Buddha(ya)an Tarekat", dalam Nunuk Rijojo Adi (ed.), *Tarekat dan Etika dalam Kemandirian Diri*, Yogyakarta: Muhyin Nufus Media, 2013, halaman. 51-126.
- (8) "Integrasi-Interkoneksi Pro(f)etik: Mempertautkan Pemikiran M. Amin Abdullah dan Kuntowijoyo", dalam Moch Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (eds.), *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan: Festschrift untuk M. Amin Abdullah*, Yogyakarta: CISForm Press, 2013, halaman. 69-93.

- (9) “Antisinnonimitas Tafsir Sufi Kontemporer”, dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 9, No. 1, Juni 2014, halaman. 121-134.
- (10) “Integrasi-Interkoneksi Psikologi: Implementasinya bagi Penyusunan Buku Ajar di Program Studi Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta”, dalam *Jurnal Psikologi Integral*, Vol. 1, Nomor 1, Juni, 2014, halaman 1-21.
- (11) “Budaya Hukum: Telaah atas Fenomena Korupsi”, dalam *Jurnal Ilmiah Citra Ilmu: Kajian Kebudayaan dan Keislaman*, Vol. X, Edisi 19, April, 2014, halaman. 191-36.
- (12) “Komunikasi Islam Intersubjektif: Perspektif Trilogi Relasionisme”, dalam *Mawa’izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, Vol. II, No. 4, Desember 2014, halaman 345-366.
- (13) “Nalar Filsafat Ilmu Sosial Islam Integratif: Mempertautkan antara Pemikiran Ibn Khaldun dan Kuntowijoyo tentang Empat Perkembangan Sejarah Kesadaran Keberagamaan Masyarakat Muslim Indonesia (Mistis, Mekanis, Organik, dan Sistemis), dalam Moh. Pribadi, *Pemikiran Sosiologi Islam Ibn Khaldun*, Yogyakarta: Suka Press, 2014, halaman. xv-lxi.”

Adapun partisipasi Penulis dalam forum keagamaan internasional antara lain sebagai berikut:

1. Musyawarah Internasional Agama Islam “Unveiling The Secret of Mankind and Its”, 31 Mei 2020.
2. Musyawarah Internasional Agama Islam, “The Significance of Shalat in Promoting Ukhuwwah Islamiyah”, 7 Juni 2020.
3. Musyawarah Internasional Agama Islam, “The Significance of Shalat in Promoting the Akhlak – Budi”, 21 Juni 2020.
4. Musyawarah Internasional Agama Islam, “Shalat as the Pillar of Religion”, 28 Juni 2020.
5. Musyawarah Internasional Agama Islam, “To Uphold The Truth in Islam”, 12 Juli 2020.

6. Musyawarah Internasional Agama Islam, "Understanding The Essence of Islam", 14 Juli 2020.
7. Musyawarah Internasional Agama Islam, "The Importance of Understanding The Human Life", 26 Juli 2020.
8. Musyawarah Internasional Agama Islam, "The Importance of Al Qur'an and Al Sunnah in Improving Akhlak-Budi", 9 Agustus 2020.
9. Musyawarah Internasional Agama Islam, "The Importance of Understanding The Apostolate of The Prophet Muhammad SAW", 23 Agustus 2020.
10. Musyawarah Internasional Agama Islam, "Islam My Chosen Religion", 28 Agustus 2020.
11. Musyawarah Internasional Agama Islam, "They Who Knows Oneself Actually Knows God", 6 September 2020.
12. Musyawarah Internasional Agama Islam, "Understanding The Nature of *Sifat 20 Bagi Allah*", 20 September 2020.
13. Musyawarah Internasional Agama Islam "Why are Muslims Required to Fast during the Holy Month of Ramadhan", 7 Maret 2021.

Penulis juga banyak berpartisipasi sebagai peserta dalam kegiatan internasional di luar negeri di antaranya sebagai berikut:

1. International Meeting with The Indonesian Consulate General in Los Angeles, California on Promoting Human Development, held by The Indonesian Consulate General in Los Angeles, California, 2018.
2. Meeting with Indonesian Islamic Community Masjid At Tohir, Los Angeles, California, USA, held by Indonesian Islamic Community Masjid At Tohir, Los Angeles, 2018
3. International Meeting with The Indonesian Ambassador to New Zealand, Samoa, Ana The United Kingdom of Tonga on Promoting Bilateral Relations & Community Cooperation, held by The Indonesian Ambassador to New Zealand, Samoa,

Ana The United Kingdom of Tonga, 2018.

4. International Meeting with The Indonesian Ambassador to The Kingdom of Belgium and Luxembourg in Brussels on Promoting Human Development & Preparing for future generations, held by The Indonesian Ambassador to The Kingdom of Belgium and Luxembourg, 2018
5. International Meeting with European Organization for Research and Threatment of Cancer (EORTC), Brussels, held by European Organization for Research and Threatment of Cancer (EORTC), 2018
6. International Meeting with The Indonesian Ambassador to The Kingdom of The Netherlands in The Haque on Promoting Bilateral Relations & Community Cooperation, held by The Indonesian Ambassador to The Kingdom of The Netherlands in The Haque, 2018
7. Meeting with Indonesian Islamic Community Masjid Al Hikmah, Den Haaq, Netherlands, held by Indonesian Islamic Community Masjid Al Hikmah, Den Haaq, 2018
8. Meeting with Indonesian Islamic Community PPME Breda Ar Rahman & Masjid an Nur Waalwijk, Den Haaq, Netherlands, held by Indonesian Islamic Community PPME Breda Ar Rahman & Masjid an Nur Waalwijk, Den Haaq, 2018
9. International Meeting with The Indonesian Ambassador to Austria in Vienna on Promoting Human Relations & Cultural Understanding, held by The Indonesian Ambassador to Austria in Vienna, 2018
10. International Meeting with The Indonesian Ministry of Political Function in Tokyo, Japan, held by The Indonesian Ministry of Political Function in Tokyo, 2017
11. International Academic Symposium at Nagoya University, Nagoya, Japan, held by Nagoya University, 2017
12. International Academic Workshops at Kyoto University, Osaka, Japan, held by Kyoto University, 2017

13. International Academic Seminar at Ehime University of Matsuyama, Japan, held by Ehime University, 2017
14. International Meeting with MAHID Community in Republic of Czech in Prague, held by MAHID Community, 2017
15. International Meeting with The Indonesian Ambassador to The Czech Republic in Prague on Promoting Bilateral Relations & Community Cooperation, held by The Indonesian Ambassador to The Czech Republic in Prague, 2017.

Karya-karya Buku Ilmiah Penulis:

Tahun 2008;

- (1) Sang Pewaris Nabi,
- (2) Islam, Iman, dan Ihsan,
- (3) Biografi Tarekat,
- (4) Percik Cahaya: Kalam-Kalam Syaikh,

Tahun 2009;

- (5) Terminologi Sufi,
- (6) Tasawuf Imajiner,
- (7) Tarekat: Madrasah Spiritual,
- (8) Revolusi Spiritual,
- (9) Isim Mufrad: Menyibak Alam Langit,
- (10) Ramadhan ala Sufi,

Tahun 2010;

- (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) Qalbun Quotient,

- (20) Ta'wil Saintifik,
- (21) Syatahat Saintifik,
- (22) Sufistik Saintifik,
- (23) Lailah al-Qadr,
- (24) Nuqtah: Asal-Usul Ketiadaan,
- (25) al-Qur'an Bergambar,

Tahun 2011;

- (26) Integrasi Ilmu,
- (27) Uruj: Perspektif Tafsir Sufistik,
- (28) Teologi Cahaya: Nur Muhammad,
- (29) Zikr: Dengan Menyebut Nama Allah,
- (30) Hijrah Spiritual,
- (31) Kerajaan Wali,
- (32) Haji Akbar,
- (33) Sang Petunjuk Jalan,
- (34) Asal-Usul Ruh,
- (35) Sastra Sufi Kontemporer,
- (36) Syajarah: Asal Usul Alam Semesta,
- (37) Lailah,

Tahun 2012;

- (38) Rajawali Sang Raja,
- (39) Cermin,
- (40) Puisi-puisi Mistik,
- (41) Astrologi Sufi,
- (42) Filsafat Mistik,
- (43) Tafsir Huruf,
- (44) Kekerabatan Spiritual,
- (45) Pendidikan Spiritual,
- (46) Komunikasi Dakwah Profetik,
- (47) Strukturalisme Integral-Integralisme Struktural,
- (48) Filsafat Transendental: Telaah Pemikiran Teori "Empat

- Perjalanan Intelektual” dalam Filsafat Wujud Mulla Sadra,
(49) Filsafat Integralistik: Konfigurasi Triadik Pemikiran Integralisme Armahedi Mahzar, Integralisasi Kuntowijoyo dan Integrasi-Interkoneksi M. Amin Abdullah,
(50) Emanasi Ilmu: Hierarki Ilmu Pengetahuan,
(51) Integrasi-Interkoneksi Ilmu: Perspektif Emanasi Wujud,
(52) Filsafat Ilmu: Perspektif Agama-agama Monoteis Jilid I,
(53) Reintegrasi Ilmu: Perspektif al-Qur’an Jilid II,
(54) Restorasi Paradigma Keilmuan Jilid III,
(55) Pohon Ilmu Pengetahuan,
(56) Sistem Ilmu Integralistik Pro(f)etik (SIIP),
(57) Tafsir Komunikasi Islam (TKI): Perspektif al-Qur’an,
(58) Antropolinguistik al-Qur’an: Sistem Keekerabatan,

Tahun 2013;

- (59) Teori Sistem,
(60) Filsafat Sistem,
(61) Pendekatan Sistem Jilid 1,
(62) Pendekatan Sistem Jilid 2,
(63) Pendekatan Sistem Jilid 3,
(64) Kriptografi al-Qur’an,
(65) Filsafat Sistem Hukum Islam: Maqasid asy-Syari’ah ala Pancasila,
(66) Naga-Ra Atlantis Purba,
(67) Ilmu Kamanungsan,
(68) Filsafat Kamanungsan: Sangkan Paraning Dumadi-Dumadining Sangkan Paran,
(69) Komunikasi Sufistik,
(70) Filsafat Ilmu: Dari Positivistik ke Integralistik,
(71) Filsafat Ilmu Integral (FIT): Dari Atomistik ke Sistemik,
(72) Sistem Kewarisan Islam,
(73) Hyang (Revisi Pertama),
(74) Wayang 1,

- (75) Wayang 2,
- (76) Dewaruci,
- (77) Antisinnonimitas al-Qur'an,
- (78) Indonesia (Bukan Hanya) Negeri Saba',
- (79) Tarekat: Prophetic Education in The Qur'an,
- (80) Keris Pundhung Madiun,
- (81) Genealogi Pemikiran M. Amin Abdullah: Integrasi-Interkoneksi,
- (82) al-Qur'an 1,
- (83) al-Qur'an 2,
- (84) Sistem Epistemologi Tafsir Integral Qur'an,
- (85) Maqasid asy-Syari'ah Postmodernisme,
- (86) Filsafat Keluarga,
- (87) Maqasid asy-Syari'ah: Sebagai Sistem Filsafat Hukum Islam "Keluarga",
- (88) Antropologi Hukum Islam,
- (89) Furuq Lugawiyah as-Sufiyah al-Qur'aniyyah,
- (90) Mazhab-mazhab Integralisme Ilmu;
- (91) Matematika al-Qur'an;
- (92) Furuq Lugawiyah fi al-Qarabah;
- (93) Masa Depan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI): Dari Civil Society ke Academic Society;
- (94) Strategi Ke-buddha-yaan Tarekat;

Tahun 2014;

- (95) Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-2013) (Buku Pertama),
- (96) Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953-2013) (Buku Kedua),
- (97) Interkoneksitas Ilmu (Int-I),
- (98) Integrasi-Interkoneksi: Studi Ilmu Psikologi,
- (99) Studi Islam Integratif,
- (100) Epistemologi Hukum Islam Global,

(101) Mazhab Sunan Kalijaga.

Tahun 2015;

(102) Sejarah Studi Islam: AICIS (1950-2014),

(103) Editor Buku Mengembalikan Hakikat Yang Hilang

Tahun 2016;

(104) Senandung Rasa, Merasakan Senandung,

(105) Senandung Nikmat, Menikmati Senandung,

(106) Editor Buku Sains-Teknologi, Manusia, Ruh, dan Tuhan,

Tahun 2017;

(107) Editor Buku Agama, Akhlak-Budi, dan Budaya,

Tahun 2018;

(108) Mu'jam Tiga Fondasi,

(109) Sholat Yang Sembahyang,

Tahun 2019;

(110) Moderasi dan Kerukunan Umat Beragama,

(111) Roadmap dan Business Process KUB di PKUB 2020-2024,

Tahun 2020;

(112) Naskah Akademik Peningkatan Status PBM 2006 Menjadi
Perpres,

(113) Ruhiosains (2020).

Tahun 2021;

(114) Biografi Yudian Wahyudi: Percikan Biografi Intelektual,
Spiritual dan Internasional,

(115) Modul dan Bahan Pelatihan Penelitian Integrasi
Interkoneksi: Tesis dan Disertasi,

(116) Duapuluh (20) Tahun Program Pusat Kerukunan Umat
Beragama (PKUB) Sekretariat Jenderal Kementerian
Agama Republik Indonesia: 2001-2021.

