

FILSAFAT ILMU KEISLAMAN SEBAGAI KERANGKA PENGEMBANGAN STUDI ISLAM

Yuangga Kurnia Yahya¹

Umi Mahmudah²

Farhah³

Tistigar Sansayto⁴

Kholid Karomi⁵

Universitas Darussalam Gontor

*Korespondensi: yuangga4@unida.gontor.ac.id

Issue Process

Received:06-12-2025

Revised:16-12-2025

Accepted: 18-12-2025

DOI:10.58773/alnaqdu.

v%vi%i.365

Keyword:

*Islamic Studies,
Islamic Religious
Universities,
Philosophy of Sciences,
Progress of Science*

Abstract

this study aims to reflect on the contribution of the philosophy of Islamic sciences course which is a mandatory subject for the Islamic Studies doctoral program at UIN Sunan Kalijaga as an example of providing a basis and framework for thinking in the context of developing Islamic sciences, especially in Indonesia. This study is a qualitative study that focuses on the contribution of Islamic sciences philosophy courses to discussions of scientific development (contribution to knowledge) in James Peirce's progress of science perspective. This study suggests several conclusions. *First*, this course contributes significantly to 3 things, namely the laying of demarcation lines in Islamic studies, progress of science, and new reading models of revelation. *Second*, these three frameworks mean that Muslim scientists do not need to turn a blind eye to social sciences originating from Western traditions. A clear separation between the study of Islamic religious doctrine and the study of Islamic thought means that scientists do not need to be afraid of being contaminated by the western worldview which was born from secular epistemology. *Lastly*, methodological tools born from Western civilization were not immediately rejected in the development of Islamic studies. There needs to be a critical reception effort in adopting this perspective to develop Islamic studies for solving ummah's problems.

Abstrak

Studi ini bertujuan untuk merefleksikan kontribusi mata kuliah filsafat ilmu-ilmu keislaman yang menjadi mata kuliah wajib program doctoral Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga sebagai salah satu contoh penyediaan basis dan kerangka berpikir dalam rangka pengembangan ilmu-ilmu keislaman, khususnya di Indonesia. Studi ini merupakan studi kualitatif yang berfokus pada kontribusi mata kuliah filsafat ilmu-ilmu keislaman pada diskusi pengembangan keilmuan (*contribution to knowledge*) dalam perspektif *progress of science* James Peirce. Studi ini menunjukkan beberapa kesimpulan. *Pertama*, mata kuliah ini berkontribusi secara signifikan pada 3 hal, yaitu peletakan garis demarkasi dalam studi Islam, *progress of science*, dan model pembacaan baru terhadap wahyu. *Kedua*, ketiga kerangka tersebut membuat ilmuwan muslim tidak perlu menutup mata akan ilmu-ilmu sosial yang berasal dari tradisi Barat. Pemisahan yang jelas antara studi tentang doktrin keagamaan Islam dan studi tentang pemikiran Islam membuat para ilmuwan tidak perlu takut terkontaminasi worldview barat yang lahir dari epistemologi sekuler. *Terakhir*, Perangkat metodologi yang lahir dari peradaban Barat, tidak serta merta ditolak dalam pengembangan studi Islam. Perlu ada usaha resepsi kritis dalam mengadopsi cara pandang tersebut untuk mengembangkan studi keislaman.

1. PENDAHULUAN

Studi Islam di berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia menunjukkan kemajuan dan perkembangan dari segi kuantitasnya. Dalam satu dekade terakhir, telah berdiri banyak program doktoral studi Islam di berbagai perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI). Pengembangan program doktoral memiliki irisan yang dalam dengan pengembangan keilmuan tersebut karena mensyaratkan *contribution to knowledge*, yang secara tidak langsung membuat keilmuan tersebut tetap “hidup” dan berkembang. Hal tersebut yang disebut sebagai salah satu bentuk *progress of science* (Abdullah, 2006).

Perkembangan studi Islam tersebut ditandai dengan munculnya lebih dari 2000 jurnal dari seluruh PTKI dan 7 di antaranya telah terindeks Scopus. Selain itu, sejak 2017, artikel hasil penelitian para akademisi di wilayah studi Islam yang terpublikasi di jurnal bereputasi internasional meningkat drastis. Dari awalnya tercatat sebanyak 530 artikel pada 2017 meningkat menjadi 1.084 di tahun 2018 dan 1.453 artikel di tahun 2019. Pada 2020, jumlah artikel yang terpublikasi juga bertambah menjadi sebanyak 1.687 artikel (Purwadi, 2021).

Namun, peningkatan kuantitas di atas tentu tidak dapat diotomasikan peningkatan kualitas studi Islam dan perkembangan wacana pemikiran Islam di Indonesia. Ulil Abshar Abdalla, dalam suatu diskusi menyebutkan bahwa saat ini, banyak tulisan yang diproduksi dan dihasilkan, tapi tidak nampak banyak pikiran di tulisan-tulisan tersebut. Ia membandingkan gairah intelektual dari pemikir Islam Indonesia hari ini masih tertinggal dari generasi tahun 1970-an yang diprakarsai Nurcholish Madjid (Cak Nur), Djohan Effendi, dan kawan-kawan. Menurutnya, berbagai mahasiswa PTKI hari ini tidak memiliki imajinasi untuk menjadi ilmuwan muslim seperti generasi Cak Nur, melainkan terpaku pada impian meraih gelar profesor akademik. Dalam hal tersebut, Ulil, membedakan antara *muslim scholar* yang hanya berkuat pada masalah akademis dan *muslim thinker* yang memberikan solusi atas permasalahan umat (Abdalla, 2022).

Kelesuan tersebut juga disebutkan oleh Miswari dalam suatu forum diskusi Kader Pemikir Islam Indonesia (KPII) (Miswari, 2021). Dia melihat bahwa tren pemikiran Islam dan Studi Islam di Indonesia mengalami kemunduran. Wacana integrasi keilmuan yang sempat menghangat di berbagai PTKI dianggap sebagai salah satu bentuk pemajuan pemikiran Islam ternyata tidak bertahan lama. Menurutnya, wacana itu hanya berhenti sebagai wacana kepentingan perguruan tinggi. Dalam bukunya, *Teologi Terakhir* (2021), ia menyebutkan bahwa wacana teologi dan pemikiran Islam hari ini menghadapi situasi kontradiktif dan

mengalami keterkekangan, sehingga aksiologi keilmuannya terlepas dari persoalan dan permasalahan yang dihadapi umat. Sebagaimana menurut definisi Ulil, *muslim thinker* adalah para pemikir muslim yang memberikan solusi dan jawaban atas permasalahan yang dihadapi umat. Karenanya, perlu gerakan pembaharuan untuk menyegarkan studi Islam dalam rangka memperkaya wacana pemikiran Islam.

Pembicaraan seputar pembaharuan pemikiran Islam secara global akan merujuk pada gerakan reformasi Islam di akhir abad 19. Kemunduran secara global umat muslim di dunia menyentak beberapa pemikir muslim untuk melakukan apa yang disebut sebagai reformasi. Gerakan yang digagas oleh Jamaluddin al-Afghani (1838-1897) dan Muhammad Abduh (1849-1905) di dunia Arab dan Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) di Asia Selatan tersebut mencoba mendialogkan antara pengetahuan tentang keislaman dengan ilmu pengetahuan modern yang berasal dari Barat. Tujuannya adalah mengejar ketertinggalan perkembangan akademik saintifik yang pada waktu itu dikuasai oleh para intelektual dari Eropa.

Reformasi tersebut menghadirkan suatu harapan akan kembalinya masa kejayaan Islam (semangat revivalisme), namun di sisi lain, muncul ketakutan bahwa para pelajar muslim akan kehilangan identitas keislamannya dan menjadi Barat sepenuhnya (Abbas, 2021: 4). Dalam perkembangannya, ketakutan tersebut melahirkan suatu ciri pandang yang disebut sebagai *intellectual dualism* (Abbas, 2021: 4; Rahman, 1982: 58). Ciri khas pola pikir ini adalah membedakan antara konten studi Islam dan metode dari tradisi Barat secara tajam. Wahyu yang terkandung di dalam al-Qur'an dan nilai-nilai yang diwariskan oleh Muhammad SAW dipahami sebagai kebenaran Islam (*Islamic truths*), sedangkan filsafat Barat dan ilmu-ilmu sains dipahami sebagai tradisi akademis Barat (*Western academic*). Seringkali, pola pikir ini melahirkan klaim-klaim kebenaran Islam yang dijustifikasi oleh metode penelitian keilmuan Barat dan juga ketakutan untuk mengadopsi metode keilmuan Barat (Abbas, 2021: 6).

Pola pikir tersebut berkembang cukup luas di berbagai dunia Islam di tengah kungkungan gerakan kolonial. Beberapa intelektual muslim memberikan solusi berupa penggabungan (*fusion*) antara tradisi keilmuan Islam dan tradisi intelektual Barat. Golongan ini disebut sebagai fusionis. Mereka terdiri dari golongan muslim yang terdidik dengan cara pandang intelektual Barat yang menolak pandang dualisme pengetahuan dan memperjuangkan konsepsi kebenaran yang lebih terpadu dan universal. Mereka berusaha menyeimbangkan realitas sosial dan klaim Islam atas kebenaran yang universal. Dalam tulisan-tulisannya, mereka mencoba mengintegrasikan metode penelitian dalam tradisi Barat terkait reformasi Islam dan di sisi lain,

sebagai seorang muslim, mereka menanamkan prinsip-prinsip Islam dan komitmen iman pribadi dalam penelitian akademis mereka (Abbas, 2021: 7).

Pola pikir inilah yang ingin dibangun dalam pengajaran studi Islam di dunia muslim, tak terkecuali di Indonesia. Cak Nur, pada 3 Januari 1970 di Taman Ismail Marzuki menggaungkan keharusan pembaruan pemikiran Islam. Ia menilai bahwa intelektual muslim di Indonesia saat tersebut telah mengalami kejumudan dalam pengembangan pemikiran Islam. Mereka juga kehilangan *psychological striking force* dalam perjuangannya. Untuk itu, salah satu tawaran Cak Nur adalah sekularisasi sebagai usaha untuk membedakan nilai-nilai di dalam Islam. Salah satu tantangan kala itu, umat Islam di Indonesia tidak mampu membedakan mana nilai yang bersifat temporal dan mana yang bersifat transcendental, mana yang merupakan ajaran agama dan mana yang merupakan tradisi, dan mana yang bersifat substantif dan mana yang bersifat kontekstual (Munawar-Rahman, 2020: 280-281). Kegagalan memisahkan hal-hal tersebut, menurutnya menghilangkan kreativitas umat muslim dalam merespon tantangan zaman (Nawawi, 2015: 49) dan problem yang dihadapi umat. Dalam bahasa lain, seolah Tuhan tidak hadir dalam problematika sosial muslim hari ini atau agama (Islam) tidak muncul dalam kesadaran kritis terhadap situasi actual (Nata, 1999: 3).

Hal tersebut sejalan dengan kritik terhadap kemunduran umat Islam yang disebutkan oleh Syakib Arslan. Ia menyebutkan bahwa salah satu penyebab kemunduran umat muslim, khususnya secara intelektual adalah dikarenakan kebodohan (*al-jahl*) dan ilmu yang kurang (*al-'ilm al-naqish*). Penyebab yang kedua, menurutnya, jauh lebih berbahaya karena menganggap bahwa ilmu yang dimiliki telah sempurna dan bersifat final, khususnya ilmu-ilmu tentang keislaman. Pemahaman macam inilah yang melahirkan cara pandang eksklusif dan berujung pada klaim kebenaran tunggal dalam ilmu-ilmu keislaman (Arslan, 1930: 80).

Sebagaimana prediksi Cak Nur, setiap gagasan reformatif pasti akan menghadirkan reaksi terhadapnya. Hingga hari ini, gagasan yang dikemukakan oleh Cak Nur tersebut dan juga para fusionis di atas menghadapi banyak tantangan dari intelektual muslim sendiri. Mereka berargumen bahwa Islam dan Ilmu Keislaman bukanlah dua hal yang berbeda. Mereka merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dan keduanya memiliki sifat yang sama, yaitu absolut. Mereka beranggapan bahwa cara pandang seperti ini berimplikasi pada lahirnya desakralisasi al-Qur'an sebagai firman Allah sehingga dapat ditafsirkan dengan berbagai metodologi dan framework yang berbeda, yang bertentangan dengan metode tafsir tradisional. Akibatnya, teks dalam al-Qur'an akan mengalami desakralisasi dan dekonstruksi makna (Admin, tt).

Hal inilah yang kemudian hari juga melahirkan pernyataan bahwa pengkajian Islam dengan metodologi Barat bukanlah kemajuan, melainkan sebuah kemunduran. Menurutnya, berbagai pendekatan yang dianggap baru dalam pengkajian Islam hanya sekedar mengulang-ulang apa yang sudah selesai dibahas oleh para ulama terdahulu dan sekedar bongkar-pasang ide yang sudah final (Nuruddin, 2022). Selain itu, berbagai pendekatan studi Islam dengan metodologi Barat dianggap sebagai suatu usaha yang tidak sopan dalam memperlakukan firman Allah SWT dan menistakan kaidah-kaidah keilmuan ulama terdahulu. Berbagai usaha “memajukan” Islam sejatinya adalah bentuk penistaan terhadap kesempurnaan ajaran Islam (Nuruddin, 2022a).

Perbincangan seputar apakah studi Islam tersebut merupakan sebuah kemajuan atau kemunduran masih mengalami banyak dialektika. Karenanya, dalam pendidikan program doktoral Studi Islam di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia, perlu dibekali dengan berbagai cara pandang dan kerangka berpikir yang menjadi basis dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman tersebut. Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta misalnya, salah satu mata kuliah wajib adalah Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman yang salah satu tujuannya adalah membuka cakrawala (*opening the horizon*) pemikiran mahasiswa di dalamnya untuk dapat memahami landasan-landasan keilmuan Islam dan mengaplikasikannya dalam cara berpikir yang *out of the box* dan kontekstual. Di dalamnya, para mahasiswa dituntut tidak berhenti pada *al-ahkam al-Syar’iyyah*, melainkan juga berfokus pada *al-qiyam al-asasiyyah*. Tulisan ini akan melihat secara kritis kontribusi mata kuliah tersebut dalam membangun diskursus keilmuan Islam secara umum di perguruan tinggi keagamaan Islam di Indonesia. Hasil analisis terhadap urgensi dan kontribusi mata kuliah tersebut tersebut diharapkan dalam dimanfaatkan dalam menganalisis problem yang dihadapi oleh umat muslim hari ini di berbagai bidang dan melahirkan solusi yang dibutuhkan umat. Cara berpikir inilah yang disebut sebagai *muslim thinker*, yaitu pemikir muslim yang berkontribusi pada pemecahan masalah umat, bukan sekedar muslim scholar yang berhenti di kegiatan akademis semata.

2. TINJAUAN PUSTAKA

Isu tentang kemunduran Islam dan kemajuan Barat telah muncul pasca masa renaissance di Eropa. Seiring dengan gerakan kolonialisme dan imperialisme negara-negara Eropa ke seluruh penjuru dunia, dunia Islam juga diliputi dengan rasa kekalahan dan kemunduran. Hal tersebut yang mendorong gerakan-gerakan yang disebut sebagai gerakan modernisasi atau reformis sebagai suatu usaha untuk mengimbangi kemajuan peradaban Barat dan menempatkan Islam kembali ke puncak kejayaannya.

Pada akhir abad 19, tepatnya sejak kisaran tahun 1850-1918, muncul gerakan pengembangan pemikiran Arab-Islam modern. Corak yang muncul di fase ini adalah revivalisme Islam dan reformisme Islam. Gerakan pertama tersebut direpresentasikan oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792) di Najd, yang kemudian dikenal dengan gerakan Wahabi. Gerakan ini merupakan suatu usaha untuk merespon kemunduran internal di tubuh masyarakat Muslim. Di sisi lain, muncul gerakan reformisme Islam dengan tokohnya seperti Rifa'ah Badawi Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), Rasyid Ridha (1865-1935), dan Qasim Amin (1863-1908) (Yoyo, 2017: 41-49). Pada masa ini, isu yang diangkat oleh para intelektual Arab-Islam modern adalah mencari akar kemunduran bangsa Timur, kemajuan Eropa, persoalan identitas dan konsep *ummah*, serta mengadopsi temuan-temuan Barat yang dapat diaplikasikan oleh umat Islam (Yoyo, 2017: 36). Masa ini disebut sebagai masa *nahdah* (kebangkitan) atau *The Arab Renaissance* (Yoyo, 2017: 34).

Kecenderungan tersebut dilanjutkan pada fase selanjutnya. Berbagai modernisasi pemikiran Arab hadir dalam bentuk gerakan nasionalisme Arab, Liberalisme Arab, dan Islamisme (Fundamentalisme Islam) (Yoyo, 2017: 40). Namun, keadaan berubah di tahun 1967. Pasca kekalahan dalam Perang Arab-Israel (Perang Enam Hari/*The Six-Day War*), bangsa Arab kembali merasa terpukul dan merasa ada yang tidak beres dengan arah modernisasi pemikiran yang telah digagas. Kekalahan bangsa Arab oleh sekelompok Zionis Israel membuktikan bahwa ideologi Pan-Arabisme yang digagas oleh Nasser telah gagal. Hal tersebut menunjukkan bahwa kekalahan perang ini tidak hanya kekalahan teknologi dan strategi, melainkan kekalahan moral (Yoyo, 2017: 77). Kekalahan bangsa Arab tersebut disebut Difitisme 1967 (Yoyo, 2017: 72; Yahya, 2022).

Pasca Difitisme 1967, terjadi perubahan corak pembaharuan pemikiran Islam yang menjadi identik dengan gerakan *self-criticism*. Abu Rabi' (Abu-Rabi, 2004: 63-92) membagi gerakan *self-criticism* tersebut ke dalam empat klasifikasi utama. Keempat klasifikasi tersebut adalah gerakan *Marxist criticism* (gerakan kritisme radikal), *liberal criticism*, *fundamentalist criticism*, dan *nationalist criticism*. Tema-tema yang dibicarakan dalam era tersebut berkisar seputar merumuskan metodologi studi Islam dengan memanfaatkan teori Barat, pencarian model masyarakat muslim yang ideal, peranan model bagi pengembangan sosio-ekonomi, serta pemecahan masalah kesenjangan antar kelas masyarakat (Akhavi, 1997: 377). Secara garis besar, fokus pembicaraan di era ini adalah bagaimana islam diposisikan dalam ranah kehidupan sosial-politik di era modern (Yoyo, 2017: 85).

Mulai saat tersebut, persentuhan ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu yang lahir di Barat banyak terjadi. Sedikitnya terdapat 3 kelompok pandangan muslim mengenai Barat, khususnya di ranah pengembangan ilmu pengetahuan. Kelompok pertama adalah kalangan muslim awam yang memiliki persepsi dominan bahwa Barat adalah simbol kemajuan. Kelompok kedua adalah kalangan muslim terpelajar yang menganggap Barat sebagai simbol kecanggihan metodologi penelitian dan pengkajian. Kelompok ini menerapkan kajian filsafat dan ilmu humaniora dari Barat dan menerapkannya dalam studi Islam. Kelompok ini sering disebut sebagai kelompok modernis-sekuler. Kelompok terakhir adalah kelompok yang memandang semua yang berasal dari Barat adalah berbahaya dan harus ditolak. Kelompok ini sering dilabeli sebagai kelompok fundamentalis (Armeyanto, 2018: v-vi).

Dari ketiga kelompok tersebut, kelompok pertama dan kedua merupakan kelompok yang menerima berbagai ide, ilmu dan kemajuan pengetahuan dalam definisi Barat. Adapun kelompok ketiga, mereka dianggap tidak mendukung kebudayaan dan berbagai hal yang datang dari Barat. Mereka beranggapan bahwa semua kemajuan yang ada di dalam budaya Barat telah ada dan diajarkan di dalam agama Islam, berabad-abad sebelumnya. Meniru budaya lainnya merupakan bentuk kelemahan tradisi Islam di hadapan tradisi Barat dan mengakui dominasi tradisi Barat (Armeyanto, 2018: viii). Dalam konsep keilmuan, konsep-konsep asing yang diadopsi dalam suatu kebudayaan, lambat laun akan menguasai kebudayaan tersebut dan menggeser nilai-nilai asli di dalamnya. Karenanya, perlu dilakukan perubahan-perubahan pada aspek-aspek konseptual dari keilmuan tersebut.

Proses tersebut menjadi suatu keniscayaan untuk menyelaraskan konsep-konsep dari Barat tersebut sesuai dengan nilai dan ajaran Islam. Menurut Alparslan Acikgence, Islam merupakan bangunan hidup konsep-konsep yang mewujudkan sebuah kesatuan yang saling terkait. Tradisi keilmuan dalam Islam lahir dari *framework* khusus, yaitu kerangka konsep keilmuan Islam (*Islamic scientific conceptual scheme*) (Zarkasyi dalam Armeyanto, 2018: xxx) dan lahir dari cara pandang Islam (*Islamic worldview*) dan menjadikan wahyu sebagai kerangka metafisis untuk menuntun pada kebenaran (Armas & Armeyanto, dalam Armeyanto, 2018: 14). Karenanya, ilmu dan metodologi yang berkembang di Barat tidak harus diterapkan di dunia muslim dan keilmuan Islam. Menurut al-Attas, hal tersebut dapat berpotensi sebagai suatu cara dalam menyebarkan pola pikir dan pandangan Barat karena ilmu bukanlah entitas yang bebas nilai, melainkan sarat nilai (Al-Attas, 1993: 134).

Penerapan ilmu dan metodologi yang berasal dari Barat dikhawatirkan akan berefek pada kerancuan berpikir cendekiawan muslim. Ilmuwan Barat berangkat dari landasan epistemologi

sekuler dan melepaskan wahyu Tuhan. Mereka memaksakan wahyu Tuhan akan sesuai dengan keinginan nafsu mereka. Hal ini yang kemudian melahirkan suatu relativitas nilai yang tidak berujung karena seluruh kebenaran bersifat relatif dan nisbi. Bila diterapkan di dalam keilmuan Islam, maka pola pikir tersebut akan melahirkan sikap kritis, skeptik, dan bahkan tidak mempercayai paham atau kepercayaan agama (Armas & Armayanto, dalam Armayanto, 2018: 23-24). Karenanya, tidak berlebihan bila dikatakan bahwa rasionalisasi ilmu agama ala Barat sejatinya merupakan langkah menuju sekularisme (Zarkasyi, 2008:8).

Keilmiahan Islam tidak dapat dibandingkan dengan keilmiahan ala metodologi Barat. Dalam proses pembentukan dan pengembangan worldview sebagai basis keilmuan, tradisi Barat berdasarkan pada diseminasi ilmu pengetahuan yang terjadi melalui cara ilmiah dalam kerangka konsep keilmuan tertentu. Hal ini disebut sebagai *natural worldview*. Adapun worldview dalam tradisi Islam tidak bermula dari mekanisme canggih yang melahirkan kesimpulan ilmiah, melainkan melalui wahyu dan dengan perantara Nabi. Di sini, wahyu menempati posisi sentral dalam pembentukan worldview dan penyebarannya. Karenanya, worldview yang lahir dari proses tersebut disebut sebagai *transparent worldview* atau *quasi-scientific worldview* (Acikgence, 1996: 19).

Salah satu ciri mendasar dalam worldview Islam dan perbedaannya dengan worldview Barat adalah prinsip *tawhidi*. Prinsip ini menggambarkan kesatuan antara realitas dan kebenaran. Pandangan hidup Islam bersumber dari wahyu yang didukung oleh akal dan intuisi. Seluruh substansi agama telah dijelaskan secara komprehensif di dalam wahyu dan dijelaskan oleh Nabi Muhammad SAW. Karenanya, Islam telah lengkap, sempurna, dan autentik sehingga tidak membutuhkan perubahan, progresivitas, dan perkembangan (Armas & Armayanto, dalam Armayanto, 2018: 15-16). Prinsip *tawhidi* ini meneguhkan Islam sebagai agama sekaligus peradaban (Wan Daud, 1998:298). Sifat inilah yang menafikan perlu dikotomi seperti yang muncul di tradisi Barat, yaitu dikotomi antara normativitas dan historisitas serta antara objektif dan subjektif.

Beberapa intelektual muslim merasa bahwa penerapan metodologi Barat tersebut akan melahirkan kerancuan yang cukup serius dalam ilmu-ilmu keagamaan seperti Ushuluddin, tafsir, fiqh, atau ushul fiqh. Ilmu pengetahuan tentang Allah bersifat mutlak dan berdasarkan pada sumber yang mutlak kebenarannya, yaitu wahyu. Ilmu seputar hukum-hukum Allah tentang hal-hal yang diharamkan juga bersifat mutlak dan tidak akan berubah sampai akhir zaman (Husaini, 2020: 177). Berbagai gerakan progresif dalam syariah (*evolving shariah*) menempatkan nilai-nilai humanisme di atas nilai-nilai agama. Karenanya, ajaran agama harus

diubah agar selaras dengan nilai kemanusiaan berdasarkan nilai-nilai dari tradisi Barat. Maka yang demikian itu tidak layak disebut sebagai sebuah kemajuan dan *tajdid* dalam pemikiran Islam, melainkan westernisasi atau *taghrib* (Husaini, 2020: 158-159).

Tanpa perlunya penggunaan berbagai macam ilmu yang bersumber dari epistemologi Barat, Islam dianggap telah bersifat holistik dan final. Islam merupakan kesatuan dari agama dan peradaban (din dan tamaddun) serta bersifat duniawi dan ukhrawi (Suharto, 2022: 123). Karenanya, berbagai hal yang dianggap pembaharuan sejatinya merupakan suatu kemunduran. Usaha-usaha progresif tersebut merupakan sekedar pengulangan apa yang sudah selesai dibahas oleh para ulama terdahulu dan sekedar bongkar-pasang ide yang sudah final (Nuruddin, 2022) yang melahirkan resiko *reinventing a new wheel* (penciptaan kembali roda baru) yang tidak perlu dan menghabiskan waktu (Suharto, 2022: 192). Epistemologi Islam mendorong ilmuwan muslim untuk melanjutkan dan meneruskan apa yang telah diwariskan dari para ulama-ulama klasik.

Syakib Arslan menyebutkan bahwa dalam menghadapi arus deras modernisasi dari Barat dan mengobati kemunduran umat Islam, perlu mengambil sikap moderat yaitu sikap di antara penolakan total pada tradisi Barat (*al-jamid*) dan penerimaan total pada tradisi Barat (*al-jahid*) (Arslan, 1930: 88). Sikap ini merupakan sikap yang paling tepat dalam merespon tantangan zaman dan juga menyelaraskannya sesuai dengan nilai-nilai Islam. Kedua kutub ekstrem tersebut merupakan pola pikir yang justru akan menghancurkan umat muslim, baik secara identitas maupun secara struktural. Adopsi tradisi Barat secara membabi buta merupakan suatu langkah menuju kehancuran identitas dan kerusakan worldview Islam. Di sisi lain, penolakan total juga akan membawa kepada kejumudan ilmu pengetahuan dan ketertinggalan umat muslim dari peradaban lainnya (Arslan, 1930: 88).

Menurutnya, umat Islam mau tidak mau harus berpikiran terbuka dan menerima perubahan (Arslan, 1930: 114). Lawan dari keterbukaan adalah tertutupan atau eksklusivitas. Cara pandang ini seringkali didominasi dengan klaim kebenaran tunggal dan menutup dari kebenaran-kebenaran lainnya. Inilah yang dianggap oleh Syakib Arslan sebagai suatu sebab kemunduran umat Islam dan ketertinggalan intelektual muslim. Sikap jumud dan hilangnya semangat pengembangan intelektual inilah yang menjadi pekerjaan rumah umat Islam dalam merespon kemajuan peradaban Barat (Munawar-Rahman, 2020: 280-281).

Di sisi lain, studi tentang Islam juga telah banyak dilakukan oleh para orientalis. Kajian para orientalis tersebut, selain hadir dari tradisi worldview Barat, juga seringkali diwarnai bias kristenisasi dan kolonialisme (Shihab dalam Abdullah & Karim (ed), 2004: 179). Pendekatan

yang sering digunakan para orientalis tersebut terbatas pada kajian etnografis, filologis, dan antropologis yang terbatas pada *logocentrism* (teologi, sejarah agama, dan filsafat agama). Karenanya, wajah Islam yang ditampilkan bersifat termarjinalkan, partikular, dan reduktif (Lee dalam Arkoun, 1996: xxiv). Kajian tersebut yang pada akhirnya bersifat parsial dan tidak utuh dalam menggambarkan Islam dan seringkali terdistraksi oleh realitas kehidupan muslim yang tidak mencerminkan nilai Islam (*al-Islam mahjubun bi al-muslimin*).

Dalam hal ini, perkembangan intelektual Islam berada di dua kutub ekstrem, yaitu penerimaan total dan penolakan total atas tradisi keilmuan Barat (*baina al-jamidin wa al-jahidin*). Kajian Islam yang lahir juga berada di antara universalisme dan imperialisme Barat yang cenderung memarjinalkan semua tradisi Islam dan arah pengembangan pemikiran Islam oleh para intelektual muslim yang mengalami ortodoksi dan eksklusivisme (Arkoun, 1996a: 110). Hal inilah yang kemudian mendorong para intelektual muslim untuk mencari jalan tengahnya dan mengusahakan suatu terobosan baru dalam memperkaya khazanah intelektual Islam. Arkoun, menyatakan bahwa dalam menghadapi dua problem besar di atas ilmu sosial-humaniora yang lahir di Barat dan ilmu-ilmu agama Islam harus saling mengisi satu sama lain sehingga menghadirkan solusi bagi tantangan zaman yang dihadapi umat Islam (Arkoun, 1996a: 110).

Keterbukaan dan sikap akomodatif merupakan pola pikir yang mutlak diperlukan dalam menjembatani dua sikap ekstrem dalam hubungan ilmu Islam dan ilmu pengetahuan dari tradisi Barat. Abdullah (Abdullah, 2020: 52) menyebutkan bahwa kedua entitas tersebut seringkali berjalan sendiri-sendiri, tidak saling mengenal, dan tidak saling mengambil manfaat. Padahal, hubungan yang terjalin seharusnya bersifat dialogis dan negosiatif.

Sebagaimana disebutkan oleh Muhammad Iqbal, responsi dan partisipasi umat Islam dalam kemodernan harus berasal dari dalam dinamika Islam sendiri Nurcholish Madjid menjelaskan bahwa frasa “berasal dari dalam dinamika Islam sendiri” tidak meniscayakan ketertutupan berpikir dan dogmatisme, melainkan keharusan umat muslim dalam melihat hubungan organik nilai Islam dalam kemodernan, seperti keterbukaan dan kebebasan berpikir. Kemalasan dalam mencari dan membaca hubungan organik ini yang membuat terjadinya disorientasi dalam tubuh masyarakat muslim dalam menyikapi perubahan zaman dan kemodernan (Madjid, 2019: 76-77).

Studi Islam dengan metode penelitian tertentu bukanlah hal baru dalam tradisi intelektual Islam. Berbagai ulama terdahulu seperti Imam Syafi’i, Ibn Taymiyyah, Imam Ghazali, dan Ibn Khaldun juga menggunakan metode tertentu untuk memperoleh kebenaran Islam. Namun,

terma penelitian agama atau pengkajian Islam terjebak pada dualisme, yaitu penelitian untuk mendapatkan kebenaran agama dan sebagai proses menemukan dan memahami “kebenaran” dari realitas empiris. Sebagaimana kajian para ulama tersebut, terdapat dua corak yang cukup berbeda. Imam Syafi’i, Ibn Taymiyyah, dan Imam Ghazali berfokus pada cara menemukan hadits yang “benar”, fiqh yang “benar”, Ushul fiqh yang “benar”, dan sikap beragama yang “benar”. Adapun Ibn Khaldun, mencoba memahami realitas yang “sebenarnya”.

Tujuan kajian pertama adalah mencari pesan dan doktrin yang hakiki. Adapun tujuan kajian kedua adalah keinginan untuk mengungkapkan kenyataan sosial dan sejarah, tanpa didorong rasa keimanan dan pengakuan tentang keilahian. Karenanya, dalam kajian yang dilakukan Ibn Khaldun, ia menyadari adanya jarak metodologis antara peneliti dan masyarakat yang diteliti tersebut, meskipun ia sendiri merupakan bagian dari masyarakat dan nilai sosial yang diteliti tersebut (Abdullah & Karim (Ed), 2004: ix). Kesadaran akan adanya jarak inilah yang menjadi suatu keharusan metodologis. “Jarak” ini yang menentukan sesuatu yang menjadi *subject matter* atau sasaran yang diteliti. Dalam hal ini, studi Islam berarti menjadikan “Islam” sebagai sasaran penelitian dan secara metodologis, agama dijadikan sebagai suatu fenomena yang riil, yaitu sebagai doktrin, dinamika masyarakat, dan sikap masyarakat terhadap doktrin tersebut (Abdullah & Karim (Ed), 2004: ix-x).

Studi Islam yang dimaksud di dalam berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia adalah pengkajian ilmu-ilmu keislaman yang tidak terbatas pada aspek normatif dan dogmatik, melainkan juga berkaitan dengan aspek sosiologis. Ilmu-ilmu Islam meliputi aspek kepercayaan normatif-dogmatik yang bersumber dari wahyu dan aspek perilaku manusia yang lahir dari dorongan kepercayaan itu menjadi kenyataan-kenyataan empiris. Mattulada menyebut yang pertama sebagai ilmu keimanan dan yang kedua sebagai ilmu akaliah. Ilmu-ilmu akaliah tumbuh dan berkembang dalam konteks pertumbuhan dan perkembangan suatu kebudayaan dan lingkungan. Adapun ilmu-ilmu keimanan memiliki materi yang sama, meskipun penghayatan dan pengamalannya dapat berbeda, namun ia adalah tetap dan tidak dipengaruhi ruang dan waktu (Mattulada dalam Abdullah & Karim (Ed), 2004: 7-8). *Ouput* dari kedua kajian tersebut juga berbeda. Kajian yang bersifat normatif-dogmatik bersumber dari wahyu dan iman sehingga tidak dapat dijangkau dengan metode ilmiah yang mengedepankan pemikiran logis, bukti empiris, dan obyektivitas. Kebenaran kajian ini bersifat kebenaran mutlak. Adapun kebenaran yang didapatkan dari kegiatan ilmiah terhadap fenomena sosial hanyalah kebenaran yang bersifat nisbi, berdasarkan pada logika dan ketetapan ilmu

pengetahuan. Pada bagian inilah metode pengkajian menggunakan metode ilmu sosial yang telah berkembang di tradisi Barat (Mattulada dalam Abdullah & Karim (Ed), 2004: 7-8).

Sikap dikotomis antara Islam sebagai ajaran dan Islam sebagai sebuah studi merupakan suatu pola pikir yang harus diletakkan di awal pembicaraan seputar studi Islam. Pemikiran Islam seringkali diwarnai anggapan bahwa Islam merupakan ajaran agama yang sempurna dan holistik yang meliputi urusan religius, profan, dan politik (*diin, dunya, wa dawlah*) (Arkoun, 1996: 20). Studi kritis terhadap ilmu-ilmu agama Islam secara tidak langsung akan menggoyang pilar-pilar tersebut dan merupakan suatu bentuk upaya penghapusan dan penggantian syari'at (Arkoun, 1996a: 89). Menurut Dawam Rahardjo, dalam posisi yang dikotomis, umat Islam dapat lebih memanfaatkan ilmu pengetahuan untuk memperbaiki posisi dan peranannya serta melahirkan pemahaman yang tepat untuk suatu reaktualisasi ajaran-ajaran Islam demi mengatasi problem kemanusiaan yang dihadapi umat Islam dan masyarakat secara keseluruhan (Rahardjo dalam dalam Abdullah & Karim (Ed), 2004: 29).

Dalam rangka menguatkan studi Islam sebagai suatu kajian ilmiah dan bermanfaat bagi problem kemanusiaan, maka sedikitnya ada 3 hal yang perlu dipersiapkan. Pertama, perlu adanya pengembangan teori-teori kemasyarakatan dan teori perubahan sosial yang mendasarkan diri dan mengacu pada ajaran Islam sendiri. Kedua, untuk menyusun teori-teori dasar, maka dibutuhkan ketajaman pandangan dan daya kritis yang tinggi. Ketiga, perlu dibangun suatu *body of knowledge* yang dibentuk dari teori dan praktik yang lahir dari akumulasi pengalaman dan penerapan ilmu-ilmu sosial yang ada. Ketiga hal inilah yang menjadi fokus dan kontribusi dari mata kuliah Filsafat Ilmu-Ilmu Keislaman dalam program Doktorat Studi Islam. Dari mata kuliah tersebut, diharapkan para mahasiswa S3 dapat berkontribusi pada pengembangan keilmuan dalam rangka pengembangan studi Islam. Pengembangan keilmuan tersebut harus melalui berbagai tahapan dari studi pustaka yang kritis (*literary criticism*) terhadap perkembangan mutakhir suatu kajian dan didukung dengan penyusunan *theoretical framework* yang kuat dan akurat akan melahirkan peneliti pada *contribution to knowledge* (Abdullah, 2006: 4).

3. METODE

Isi Studi ini merupakan studi pustaka dengan metode kualitatif. Pemilihan metode ini adalah dalam rangka memahami debat seputar pengembangan studi Islam dan tawaran argumentasi dalam kerangka filsafat ilmu-ilmu keislaman. Karenanya, penulis menggunakan metode tersebut. Dalam pengumpulan data, peneliti menggunakan berbagai data dari sumber-

sumber pustaka, baik sumber primer maupun sumber sekunder (Koentjaraningrat, 1991). Sumber primer merupakan karya-karya yang ditulis langsung oleh tokoh pemikir Islam kontemporer dan klasik. Adapun sumber sekunder adalah hasil penelitian dan studi dari penulis-penulis lain seputar ide pembaharuan dan pengembangan studi Islam. Berbagai data yang terkumpul dianalisis menggunakan metode deskriptif analisis. Metode ini dipilih untuk mendapatkan gambaran utuh bagaimana perkembangan studi Islam, khususnya dalam konteks Indonesia, diskursus yang saling bertolak belakang, serta tawaran kerangka filsafat ilmu-ilmu keislaman dalam pengembangan studi Islam di Indonesia (Koentjaraningrat, 1991).

4. HASIL PEMBAHASAN

Kerangka Kerja Filsafat Ilmu Keislaman: Garis Demarkasi dalam studi Islam

Mata kuliah filsafat ilmu-ilmu keislaman dimulai dengan memberikan batasan jelas antara Islam dan studi Islam. Bahkan, sebelum diskusi tentang ilmu-ilmu keislaman, perlu diperjelas dahulu batasan dari aneka ragam keilmuan di dalam tradisi Islam. Ketidakjelasan pembagian antara keilmuan tersebut seringkali berimplikasi pada ketidakmampuan membentuk satu pandangan dunia (worldview) Islam yang utuh. Worldview Islam yang utuh tersebut memiliki peran besar dalam mempertemukan dan mendialog secara positif-konstruktif antara yang lokal dan global, antara yang partikular dan universal, antara *distinctive values* dan *shared values* serta yang disebut *dzanny* dan *qath'iy* (Abdullah, 2020: 26-27). Kajian tentang ilmu keislaman terbagi ke dalam 3 kelompok atau klaster, yaitu *'Ulum al-Diin*, *al-Fikr al-Islamy*, dan *Dirasat Islamiyyah*. *'Ulum al-Diin (religious knowledge)* yang dimaksud di sini adalah representasi “tradisi lokal” keislaman yang berbasis pada “bahasa” dan “teks” atau nash-nash keagamaan. Disiplin yang berada di klaster ini merupakan ilmu-ilmu agama Islam seperti aqidah dan syari'ah yang menggunakan ilmu bantu bahasa dan logika deduktif yang merujuk dan melahirkan hukum dan norma agama dari wahyu di dalam Kitab Suci (Abdullah, 2020: 38).

Al-Fikr al-Islamy merupakan representasi dari pergumulan humanitas pemikiran keislaman yang berbasis pada “rasio-intelek”. Dalam klaster ini, ilmu-ilmu pokok keagamaan Islam (ushuluddin) yang telah terkumpul kemudian disusun secara sistematis dan terstruktur secara akademis dengan melibatkan pendekatan sejarah pemikiran (*origin, change, dan development*). Maka, ilmu-ilmu yang termasuk ke dalam *'Ulum al-Diin* dalam tahap ini secara akademik disebut sebagai *al-Fikr al-Islamy*. Salah satu pembeda antara kedua klaster keilmuan Islam tersebut adalah *al-Fikr al-Islamy* telah memiliki struktur ilmu dan *body of knowledge* yang kokoh dan komprehensif tentang Islam. Adapun *'Ulum al-Diin* seringkali hanya

menekankan bagian tertentu saja dari *the body of knowledge* pengetahuan tentang Islam, misal hanya berfokus pada kalam saja dan meninggalkan filsafat dan sebagainya. Karenanya, *'Ulum al-Diin* memiliki sifat yang lokal, parsial, *provincial* (terkotak-kotak), dan *parochial* (sempit) (Abdullah, 2020: 39-40).

Terakhir adalah *Dirasat Islamiyyah (Islamic Studies)*, yaitu klaster keilmuan baru yang berbasis pada paradigma keilmuan sosial kritis-komparatif karena melibatkan seluruh pengalaman manusia di alam historis-empiris. Klaster keilmuan ini muncul pada setelah pada abad ke 18 dan 19, berbagai metode dan pendekatan ilmiah baru bermunculan dan berkembang. Dalam klaster ini, cara kerja untuk memperoleh data (*process* dan *procedure*), cara berpikir untuk mendekati persoalan akademik yang dihadapi (*approaches*), serta asumsi-asumsi dasar yang digunakan memiliki perbedaan yang signifikan dengan kedua klaster keilmuan Islam lainnya. Dalam klaster ini, penelitian dan pengkajian Islam tidak hanya menggunakan *'Ulum al-Diin* dan *al-Fikr al-Islamy*, melainkan juga diperkuat dan diperkokoh oleh kajian lapangan, pengamatan historis-empiris, dan berbagai kerangka teori untuk memandu kerja tata pikir di dalamnya (Abdullah, 2020: 41-42).

Ketiga klaster keilmuan tersebut seringkali tidak saling bertemu dan bahkan saling berkonfrontasi satu dan lainnya. Klaster *al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat Islamiyyah* seringkali dituduh sebagai suatu gerakan yang liberal, sekuler, dan pluralis oleh para pecinta *'Ulum al-Diin*. Sebaliknya, beberapa pandangan juga menyudutkan peran *'Ulum al-Diin* dan warisan intelektual para ulama (*turats*). Hal ini mengesankan bahwa antara ketiga klaster tersebut terpisahkan oleh tembok tebal dan saling membenci satu dan lainnya. Karenanya, pekerjaan rumah besar keilmuan keislaman kontemporer adalah menjelaskan pola keterhubungan antara ketiganya, mendamaikan silang pendapat, dan menghilangkan sikap saling curiga (Abdullah, 2020: 46-47). Hubungan ketiganya haruslah bersikap dialogis-negosiatif dan saling mengisi satu dan lainnya (Abdullah, 2020: 52).

Cara pandang tersebut yang nantinya akan berkontribusi besar pada pengembangan keilmuan Islam, khususnya dalam menghadirkan solusi terhadap tantangan kemanusiaan yang semakin kompleks. Solusi permasalahan umat dapat disikapi dengan ontologi keilmuan yang terdiri dari 3 klaster keilmuan tersebut. Dari hal tersebut, maka Islam menjadi *rahmatan li al-'alamin* dapat terealisasikan dan terasa manfaatnya. Inilah yang disebut sebagai *al-muhafazah 'ala al-qadim al-salih dan al-akhdu bi al-jadid al-ashlah*. Pola pikir tersebut tidak dimaksudkan menghilangkan syarat-syarat ijtihad yang telah ada, melainkan menambahkan

metode dan pendekatan keilmuan baru untuk melengkapi hasil dari ijtihad tersebut (Abdullah, 2020: 53).

Di sisi lain, nalar dan pola pikir yang berkembang dalam budaya, sosial, dan politik keberagamaan Islam terbagi ke dalam 3 nalar, yaitu *bayani* (teks), *burhani* (rasional-empiris), dan *irfani* (intuisi). Ketiga penalaran tersebut memiliki keterkaitan dalam membentuk keilmuan keislaman di tiap-tiap klaster. Ketiganya memiliki ciri khas, kekuatan, dan kelemahan masing-masing. *Bayani* misalnya, merupakan ilmu yang berdasar pada teks keagamaan dan memiliki kelemahan sikapnya yang dogmatis, defensif, apologis, dan polemis. *Burhani* merupakan ilmu-ilmu yang berbasis pada kecermatan akal pikiran dalam memahami realitas sosiologis-antropologis kehidupan beragama. Cara pandang ini memiliki kelemahan berupa pola pikir positivistik, a-sosial, dan *status quo*. Terakhir, cara pandang *irfani* yang menyentuh kedalaman hati nurani manusia juga memiliki kelemahan yaitu sifatnya yang individual, eskapis, dan a-historis (al-Jabiry: 1990). Ketiganya merupakan khazanah intelektual Islam, yang harus bertemu dan berdialog kritis sehingga dapat saling mengisi dalam satu jalinan utuh (Abdullah, 2020: vii).

Progress of Science

Oleh karena itu, langkah awal dalam mata kuliah ini adalah pembicaraan mendalam seputar *progress of science* sebagai salah satu isu filsafat kontemporer. Wacana filsafat kontemporer yang menekankan pada pengembangan ilmu pengetahuan ternyata masih belum disadari oleh sebagian pemikir muslim. Peirce misalnya, menyatakan bahwa realitas adalah suatu proses yang tidak pernah berhenti dan bersifat sementara serta kondisional (Munitz, 1981: 45). Hal ini diamini oleh Abdullah bahwa penggalian dan penemuan ilmu pengetahuan tidak pernah berhenti di satu tahap, melainkan bersifat terus menerus guna memperoleh pengetahuan yang sesuai dengan kebutuhan manusia pada situasi dan kondisi yang berjalan atau *zatkany* (Abdullah, 2020: 20).

Perubahan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, baik secara akademis maupun secara sosial-politis akan selalu menemui perlawanan. Dalam bahasa Peirce, budaya berpikir sosial-politik keberagamaan Islam telah mengalami pembekuan dan mengkrystal menjadi "*belief*" atau bahkan "*habits of mind*". *Belief* tersebut merupakan hal yang fundamental dalam kelangsungan hidup manusia, baik secara individu maupun kelompok. Namun, seiring perkembangan zaman, pola pikir tersebut akan mendapatkan ujian berat berupa sistem adat-

istiadat, norma, kesepakatan, aturan, dan sistem ritual yang dalam dari wilayah lain dan ranah kehidupan lain. Perjumpaan inilah yang kemudian melahirkan keragu-raguan (*doubt*) (Munitz, 1981: 28-30).

Dalam tradisi pendukung keberamaan yang bersifat *canonical-textual*, perjumpaan dari kenyataan yang bertentangan dengan *belief* yang dianut akan melahirkan hubungan disharmonis dan ketegangan-ketegangan. Adapun bagi Peirce, *doubt* inilah yang seringkali melahirkan pemikiran keagamaan baru melalui suatu penelitian dan cara pandang kritis. Tradisi tersebut disebut sebagai *the logic of inquiry* yang membudaya dalam dunia akademis untuk melakukan pengamatan, pengujian, dan penelitian terus menerus (Munitz, 1981: 43). Tujuan dari penyelidikan atau penelitian ini adalah untuk menggantikan keyakinan yang meragukan dengan keyakinan baru yang memiliki opini yang stabil dan tidak berubah (Audi, 1999: 652).

Karenanya, berbagai ide wacana perubahan dan perkembangan ilmu keislaman kontemporer seringkali mendapatkan penolakan keras. Penolakan tersebut lahir dari kebiasaan berpikir umat Islam yang membuang jauh-jauh keraguan dan sikap kritis. Mereka tidak terbiasa untuk mempertanyakan, mengkaji, dan menguji ulang premis-premis sosial-keislaman yang telah terbangun. Corak-corak pemikiran Islam telah didominasi pola pikir sektarian dan fanatisme berlebihan pada kelompok (Abdullah, 2020: 208-209). Menurut Arkoun, para pemikir muslim hari ini beranggapan bahwa studi Islam yang dilakukan di zaman klasik telah sempurna dan komprehensif sehingga generasi hari ini hanya perlu menerimanya tanpa interpretasi. Pola pikir ini yang disebutnya sebagai “ortodoksi Islam” yang melahirkan sikap beragama eksklusif-dogmatis sebagaimana masa kegelapan di Eropa (Arkoun, 1999: 89).

Tradisi intelektual Islam juga tidak terlepas dari perkembangan keilmuan dan kritik-kritik yang saling melengkapi. Ketika tradisi tersebut dianggap final, maka terjadi kejumudan dari kreativitas dan pengembangan keilmuan tersebut. Sebagai contoh, di masa Al-Ghazali, berbagai masalah filosofi telah terselesaikan dengan hebat dan lengkap. Hal tersebut membuat umat Islam terperangkap dalam euforia tersebut dan tidak mengembalikan dinamika intelektual terdahulu. Karenanya, selang satu abad kemudian, muncullah pemikir muslim yang membuka kungkungan zona nyaman tersebut, yaitu Ibn Rusyd dan setelahnya Ibn Taymiyyah (Madjid, 2019: 37-40). Senada dengan itu, Hanafi menyebutkan bahwa salah satu cara memajukan ilmu teologi Islam dan filsafat Islam adalah dengan memberikan kebebasan pikiran dari berbagai prasangka dan dogma aliran (fanatisme) dan membuat berbagai kajian perbandingan. Berbagai pintu ijtihad dan persoalan kemanusiaan juga tidak boleh tertutup dan dianggap final karena ini merupakan satu sebab kemunduran suatu ilmu pengetahuan (Hanafi, 1980: 50-51).

Karenanya, ketika Cak Nur, menawarkan suatu *idea of progress* berupa pembaharuan pemikiran Islam, tidak sedikit berbagai reaksi keras dari golongan intelektual muslim sendiri (Admin, 2015). Menurut Cak Nur, sikap reaksioner dan tertutup seperti itu sejatinya lahir dari rasa pesimis terhadap sejarah (Munawar-Rahman, 2020: 284). Di era hari ini pun, *idea of progress* dalam studi keislaman tidak terlepas dari tuduhan liberal, sekuler, murtad, hingga pendangkalan aqidah. Hal tersebut merupakan sebuah kewajaran karena corak pendekatan kritis dalam studi Islam tidak populer di kalangan masyarakat muslim dan menganggapnya sebagai suatu budaya dari luar Islam (khususnya tradisi Barat) (Abdullah, 2020: 43). Padahal, *idea of progress* bertitik tolak dari doktrin bahwa manusia pada dasarnya baik, suci, dan cinta pada kebenaran dan kemajuan (berwatak hanif). Konsistensi *idea of progress* adalah sikap mental yang terbuka (inklusif), yaitu berupa kesediaan menerima dan mengambil nilai-nilai dari mana saja selama ia mengandung kebenaran. Sikap terbuka inilah yang merupakan pertanda bahwa seseorang memperoleh petunjuk dari Allah dan sebaliknya, ketertutupan sejatinya merupakan salah satu tanda kesesatan (Munawar-Rahman, 2020: 284-285). Maka muncul suatu pertanyaan yang disampaikan di awal kelas, “Apakah kita akan istiqamah pada paradigma klasik namun tidak mengenal konteks hari ini?”.

Dua tema besar di atas, yaitu pembagian bentuk kajian studi Islam dan pola pikir pengembangan keilmuan merupakan landasan penting dalam melakukan berbagai kerja-kerja ilmiah. Dengan pola pikir tersebut, studi Islam kontemporer yang terdiri dari *‘Ulum al-Diin*, *al-Fikr al-Islamy*, dan *Dirasat Islamiyyah* yang saling terintegrasi akan melahirkan pola pikir, sikap, dan tingkah laku baru yang bersifat mediatif-rekonsiliatif. Pola pikir tersebut akan menggantikan pola pikir lama yang bersifat antagonistik, hitam-putih, eksklusif, absolut, dogmatis, *truth claim*, tertutup, dan keras menjadi rekonsiliatif, mediatif, partisipatif, penuh warna, terbuka, inklusif, dan mengedepankan kompromi. Hal ini diharapkan dapat membentuk worldview keagamaan Islam yang baru, yang didukung oleh tradisi *turats* dan penafsiran serta penerjemahan kembali sesuai konteks intelektual baru sebagai bekal menghadapi era perubahan sosial (Abdullah, 2020: 94-95). Di sinilah penerapan jargon *al-muhafazah ‘ala al-qadim al-salih dan al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*.

Model Pembacaan Baru terhadap Wahyu

Sebagai tindak lanjut dari pola pikir dan worldview Islam yang baru, maka berbagai pengkajian dan pengembangan teks-teks keagamaan menjadi suatu hal yang lumrah dalam tradisi intelektual Islam. Hal tersebut diperkuat dengan adanya adagium berbunyi “*Al-Nusus*

Mutanahiyah wa al-Waqa'I ghairu mutanahiyah". Dalam tradisi intelektual Islam klasik, berbagai peristiwa yang tidak memiliki landasan di dalam al-Qur'an dan Sunnah, perlu menggunakan ijtihad. Dalam tradisi Ushul Fiqh, ijtihad tersebut berbentuk *ijma'* dan *qiyas* sebagai metode *istinbath ahkam* dari al-Qur'an dan sunnah. Berbagai cara tersebut dikemukakan ulama agar syariat Islam dalam abadi dan dimanfaatkan oleh muslim secara berkelanjutan atau disebut *shalih li kulli zaman wa makan*.

Syariah Islam merupakan entitas yang selalu berjalan dan bukan merupakan tujuan. Sebagaimana disebutkan di atas, berbagai peristiwa kemanusiaan dan tantangan perubahan zaman tidak bisa dihindari dalam relasi hidup manusia modern. Jargon *shalih li kulli zaman wa makan* yang dinisbatkan kepada al-Qur'an sejatinya bukanlah suatu keadaan dogmatis-eksklusif dan tertutup dari pembacaan baru. Namun, jargon tersebut justru membuka pintu ijtihad yang luas dengan konteks ruang dan waktu yang berbeda untuk menemukan kesinambungan dan relevansi (*shalahiyah*) dari teks-teks tersebut (Budiono, 2015: 283-284).

Diskursus di dalam al-Qur'an selama ini hanya dimaknai sebagai problem teologis dan didekati dengan pendekatan teologis. Menurut Arkoun, selain ilmu-ilmu bantu dan ciri pandang teologis, dalam memahami al-Qur'an perlu diperkaya dengan berbagai disiplin ilmu lainnya, termasuk ilmu sosial. Untuk memahami realita masyarakat di mana al-Qur'an diwahyukan perlu menggunakan pendekatan historis, antropologis, sosiologis, psikologis, dan fenomenologis. Adapun untuk memahami teks-teks di dalamnya, selain menggunakan ilmu bahasa klasik, perlu juga menggunakan pendekatan linguistik modern dan semiotika (Arkoun, 1996a: 93).

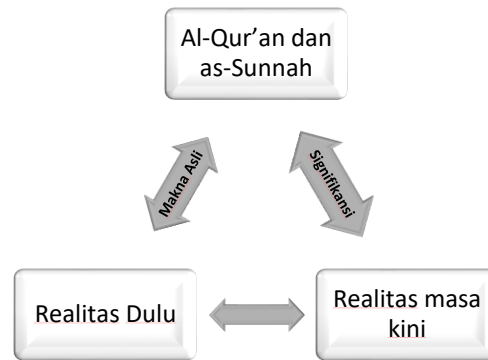
Pandangan tersebut sejalan dengan yang dikemukakan Fazlur Rahman. Al-Qur'an hanya dapat menjadi solusi bagi persoalan-persoalan yang dihadapi dunia Islam jika ia dipahami secara utuh dan komprehensif, tidak parsial. Pemahaman secara utuh tersebut adalah dengan menggunakan latar belakang sosio-historis dari al-Qur'an itu sendiri. Ia mengumpamakan al-Qur'an sebagai puncak gunung es. Hanya 10% dari al-Qur'an yang tampak di permukaan dan 90% bagian lainnya terendam di bawah permukaan air. Karenanya, peneliti al-Qur'an yang serius akan sampai pada kesimpulan bahwa sebagian besar isinya mensyaratkan suatu pengetahuan yang adekuat tentang situasi dan kondisi kesejarahan pada masa ayat-ayatnya diturunkan. Hal yang ingin ditekankan oleh Rahman adalah al-Qur'an merupakan kitab suci yang menyejarah dan tidak mengawang-awang (Ma'arif, 2019: 79-80).

Oleh karenanya, perlu memahami hermeneutik sebagai salah satu usaha memahami pesan-pesan di dalam al-Qur'an. Hermeneutik adalah perbincangan tentang persoalan pemahaman

atau penafsiran mansuai terhadap realitas yang ada di sekelilingnya, termasuk agama, kehidupan sosial dan budaya yang mengitarinya (Abdullah, 2020: 196). Dalam hermeneutika keagamaan dan studi keislaman kontemporer dikenal analisis hermeneutis yang menggunakan skema segi tiga, yaitu *text*, *author*, dan *reader* (Fadl, 2001). *Text* merupakan wilayah *nonfalsifiable* (tidak dapat disalahkan) dan *taken for granted* sehingga terletak di ujung segitiga. Adapun kajian penting yang mengalami pergeseran dan perubahan berada di dua kaki lainnya, yaitu *author* dan *reader*. Kajian di wilayah ini melibatkan isu-isu kemanusiaan yang bisa didiskusikan, diperdebatkan, diubah, dan dihapuskan seiring dinamika masyarakat yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan perubahan zaman. Bila para *author* (penafsir ayat al-Qur'an dan hadis) terlena dan merasa tidak perlu mempertimbangkan berbagai tafsiran tersebut berdasarkan berbagai perspektif dan perubahan, maka para *reader* akan memberikan masukan dari perspektif lainnya. Di sinilah terjadi *fusion of horizon* antara *text*, *author*, dan *reader* yang dinamis dan selalu progresif (Abdullah, 2020: 199-200).

Pemikiran Rahman tersebut disempurnakan oleh Abdullah Saeed. Ia menawarkan metodologi baru dalam mendekati al-Qur'an secara kontekstual, khususnya ayat-ayat yang bernuansa *ethico-legal* dengan memperhatikan aspek sosio-kultural. Karena menurutnya, penafsiran yang bernuansa tekstualis-skripturalis terlalu kaku dan mengabaikan konteks sosio-historis sehingga tidak mampu berdialog dengan realita masa kini. Inilah yang menjadi penyebab stagnasi ilmu keislaman (Saeed, 2006: 115). Menurut Saeed, ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan etika-hukum sejatinya berfokus pada sisi etisnya, bukan terfokus pada hukum yang lahir darinya. Karenanya, Saeed mengkategorikan ayat-ayat di dalam al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan *ethico-legal* dalam hal mu'amalah berdasarkan hirarki nilai (*hierarchy of values*) dan meletakkan ayat-ayat tersebut berdasarkan kategori yang tepat. Nilai-nilai tersebut yang dijaga dengan berbagai macam norma-norma yang bersifat ideal. Pada tataran praksis, yang merupakan sarana sebagai penegakan norma, sifatnya adalah kontekstual dan dapat dievaluasi seiring dengan kebutuhan umat muslim (Saeed, 2006: 129).

Dalam studi Islam kontemporer, para ilmuwan muslim dituntut untuk selalu mendialogkan antara nash dan realitas. Tema sentral yang didiskusikan dalam keilmuan keislaman kontemporer mengaitkan antara *nash* dan penafsiran terhadap *nash* tersebut dalam setiap periode zaman yang dilalui oleh sejarah kebudayaan Islam (Abdullah, 2020: 64). Hubungan antara nash dan realitas tersebut dapat dilihat dari gambar berikut:



Hubungan antara *nash* dan realitas tersebut bersifat dialogis-negosiatif sehingga melahirkan *episteme* atau paradigma, yang pada waktunya akan bergeser ke *episteme* dan paradigma lainnya. Ketika tradisi klasik Islam dapat berdialog dengan modernitas, maka hal tersebut melahirkan suatu progresivitas, yaitu di mana problem kemanusiaan mendesak nilai-nilai fundamental Islam yang dipegang untuk diinterpretasikan dengan realitas masa kini (Safi (Ed), 2003: 3). Hal-hal semacam inilah yang memperkaya khazanah intelektual Islam dan meninggalkan budaya monodisiplin, melainkan bergerak menuju budaya studi Islam yang multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin.

5. KESIMPULAN

Dari berbagai paparan di atas, dapat dipahami bahwa ilmuwan muslim tidak perlu menutup mata akan ilmu-ilmu sosial yang berasal dari tradisi Barat. Pemisahan yang jelas antara studi tentang doktrin keagamaan Islam dan studi tentang pemikiran Islam membuat para ilmuwan tidak perlu takut terkontaminasi worldview barat yang lahir dari epistemologi sekuler. Berbagai isu-isu kemanusiaan dan tantangan perkembangan zaman hari ini meniscayakan adanya usaha-usaha menghadirkan Tuhan dalam kehidupan beragama muslim. Sebagaimana kehidupan manusia yang selalu berjalan, maka syariat Islam tidaklah berhenti berjalan. Euforia akan finalitas ajaran Islam dalam urusan profan, yaitu pemikiran Islam dan studi Islam menghadirkan suatu stagnasi pemikiran intelektual muslim. Hal-hal inilah yang menghadirkan ortodoksi Islam dan kemudian kemunduran pemikiran Islam.

Perangkat metodologi yang lahir dari peradaban Barat, tidak serta merta ditolak dalam pengembangan studi Islam. Perlu ada usaha resepsi kritis dalam mengadopsi cara pandang tersebut untuk mengembangkan studi keislaman. Di sisi lain, sejumlah elit politik juga mendahulukan kepentingan dalam mempertahankan status quo dengan politisasi ajaran Islam secara canonical-textualist. Hal-hal inilah yang kemudian melahirkan perasaan nyaman dalam

studi ilmu keislaman yang berujung pada kejumudan dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman dan pemikiran Islam.

Berbagai kemajuan dan kejayaan Islam di masa lampau perlu dipandang dengan nalar kritis dan menggunakan berbagai perspektif keilmuan untuk dapat melahirkan sumbangan-sumbangan bagi masyarakat muslim dan manusia secara keseluruhan. Berbagai keniscayaan tersebut tidak bermakna serta merta menafikan berbagai kerja-kerja ulama terdahulu, melainkan melengkapinya sebagai bentuk *al-akhdzu bi al-jadid al-aslah* sehingga ajaran Islam dan studi Islam di dalamnya *shalih li kulli zaman wa makan*. Diskusi terkait filsafat ilmu-ilmu keislaman akan melahirkan pendekatan, dan cara pandang baru dalam studi Islam untuk menjadi bekal dalam penelitian dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman ke depannya. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, dua pandangan terhadap studi Islam, baik yang pro maupun yang kontra, keduanya memiliki semangat yang sama dalam menerapkan dan membumikan nilai-nilai keislaman ke dalam kehidupan manusia.

Di sisi lain, kerangka yang dibangun dalam mata kuliah ini menghadirkan pemahaman yang baru dan juga penguatan pada nilai-nilai keislaman dan kemanusiaan yang memiliki bentuk lebih humanis dan kontekstual. Beberapa diskusi melahirkan variasi penjagaan dan implemmentasi nilai-nilai tersebut dalam berbagai budaya dan konteks ruang dan waktu yang berbeda. Di sisi lain, selain nilai-nilai Islam secara formal, diskursus ilmu ini mengajak untuk melihat nilai-nilai Islam yang substantif, khususnya dalam pendekatan ilmu-ilmu sosial. Hal ini mendukung keterampilan dalam membaca literatur, memilih literatur, memilih kerangka teori, dan menggunakan kerangka teori yang tepat dalam mengembangkan keilmuan, khususnya penulisan disertasi agar benar-benar memberikan kontribusi pada pengetahuan. Berbagai hal tersebut diharapkan dapat bermanfaat dalam melahirkan kerja-kerja akademis dan non-akademis yang memiliki aspek kebermanfaatn kepada masyarakat sekitar. Dengan kata lain, diskursus yang dikembangkan adalah bahwasanya Islam benar-benar hadir dalam memberikan solusi atas problem umat hari ini dan tidak statis atau berhenti pada kejayaan masa lampau. Tentu dalam konteks inilah manusia di berbagai masa, termasuk di masa depan, membutuhkan pijakan dan pedoman yang disebut agama.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Megan Brankley Abbas. 2021. *Whose Islam?: The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*. California: Stanford University Press.

- Abdalla, Ulil Abshar. 2022. "Obrolan Hati Pena #25, Benarkah Gairah Pembaruan Pemikiran Islam Meredup?", 10 Februari 2022, diupload Hati Pena TV, diakses melalui <https://www.youtube.com/watch?v=c3PdG3KdfU4>
- Abdullah, M. Amin. 2006. *Metodologi Penelitian dalam Pengembangan Studi Islam*. Dalam M. Amin Abdullah, dkk. 2006. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta
- Abdullah, M. Amin. 2020. *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*, Yogyakarta: IB Pustaka.
- Abdullah, Taufik dan Karim, M. Rusli Karim (Ed). 2004. *Metodologi Penelitian Agama*, Cet. II, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. 2004. *Contemporary Arab Thought: Studies In Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press.
- Acikgence, Alparslan. 1996. *Islamic Science: Towards a Definition*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- Admin, *Konstruk "Pembaharuan" Pemikiran Islam di Indonesia*, INSISTS, 3/10/2015 diakses melalui <https://insists.id/at-sea-minim-soluta-officiis-ei-malis-commune-eos/>
- Admin. Tanpa Tahun. *Metodologi Studi Islam*, dalam <https://insists.id/metodologi-studi-islam/>
- Akhavi, Shahrough. 1997. The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi. *International Journal of Middle East Studies*, 29, 1997
- Al-Attas, S.M.N. 1993. *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC
- Al-Jabiry, Muhammad Abid. 1990. *Bunyah al-'Aql al-'Araby: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nudzumi al-Ma'rifah fii al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, Beirut, Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- Arkoun, M. 1996. *Al-Fikr al-Islamy: Qira'ah 'Ilmiyyah*. Terj. Hasyim Sholih. Cet. II. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby
- Arkoun, M. 1996. *Rethinking Islam*. Terj. Yudian W Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arkoun, M. 1999. *Al-Fikr al-Ushuly wa Istihalati al-Ta'shil nahwa Tarikh Akhor li al-Fikr al-Islamy*. Terj. Hasyim Sholih. Beirut. Dar al-Saqi.
- Armas, Adnin dan Armayanto, Harda. 2018. *Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Respons Terhadap Tradisi Keilmuan Barat*, dalam Harda Armayanto (Ed), *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*. Ponorogo: UNIDA Gontor Press.
- Armayanto, Harda (Ed). 2018. *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*. Ponorogo: UNIDA Gontor Press.
- Arslan, Syakib. 1930. *Limadza Ta'akhara al-Muslimun wa Limadza Taqaddama Ghairuhum*, Beirut: Mansyurat Daar Maktabah al-Hayat.
- Audi, Robert. 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Budiono, Ahmad. 2015. Penafsiran al-Qur'an Melalui Pendekatan Semiotika dan Antropologi (Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun). *Miyah*, XI (2), Agustus 2015, 283-284
- El-Fadl, Khaled Abou. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications.
- Hanafi, A. 1980. *Pengantar Theology Islam*. Jakarta: Penerbit Pustaka Al-Husna

- Husaini, Adian. 2020. *Jangan Kalah Sama Monyet: 101 Gagasan Pemandu Pikiran pada Era Kebohongan*, Yogyakarta: Pro-U Media.
- Koentjaraningrat (Ed.). 1991. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 2019. *Membumikan Islam: Dari Romantisme Masa Silam Menuju Islam Masa Depan*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Madjid, Nurcholish. 2019. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia
- Mattulada. 2004. *Studi Islam Kontemporer (Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi, dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan)*, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed), *Metodologi Penelitian Agama*, Cet. II, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, 7-8
- Miswari. 2021. "Pembukaan Kader Pemikir Islam Indonesia; Mencari Kader Penerus Cak Nur", 13 November 2021, diupload Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), diakses melalui <https://www.youtube.com/watch?v=eXRmmttvUAY>
- Munawar-Rahman, Budhy. 2020. *Karya Lengkap Murcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Nurcholish Madjid Society.
- Munitz, Milton K. 1981. *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing
- Nata, Abudin. 1999. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Nawawi, Ahmad. 2015. *Pengantar Studi Islam (Perspektif Metodologi)*. Yogyakarta: Azzagrafika.
- Nuruddin, Muhammad. 2022 "Meluas", diakses melalui https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=5006716412756648&id=100002550165636
- Nuruddin, Muhammad. 2022. "Saran", diakses melalui https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=4996807213747568&id=100002550165636
- Purwadi, M. 2021. Produktif, 3.000 Artikel Dosen PTKI Terpublikasi di Jurnal Internasional. Dalam SINDOnews.com, Minggu, 10 Januari 2021, diakses <https://edukasi.sindonews.com/read/295880/211/produktif-3000-artikel-dosen-ptki-terpublikasi-di-jurnal-internasional-1610222489> pada 16 Desember 2025
- Rahardjo, M. Dawam. 2004. *Pendekatan Ilmiah Terhadap Fenomena Keagamaan*, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed), *Metodologi Penelitian Agama*, Cet. II, Yogyakarta: Tiara Wacana
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Oxon: Routledge.
- Safi, Omid (Ed). 2003. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications.
- Shihab, Mohammad Quraish. 2004. *Posisi Sentral al-Qur'an dalam Studi Islam*, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed), *Metodologi Penelitian Agama*, Cet. II, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Suharto, Ugi. 2022. *Nafi, Isbat, dan Kalam: Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*, Bandung: PIMPIN.

- Wan Daud, Wan Mohd Nor. 1998. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas – An Exposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- Yahya, Yuangga Kurnia. 2022. Arah Pengembangan Pemikiran Arab-Islam: Tawaran Arkoun pasca Diftisme 1967, *JPI: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1, Juni 2022, 20-39
- Yoyo. 2017. *Pemikiran Arab: Dinamika Intelektual, Ideologi, dan Gerakan*. Yogyakarta: Sociality.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2008. *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Misionaris, Orientalis, dan Kolonialis)*, Ponorogo: CIOS-ISID
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2018. *Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam*, dalam Harda Armayanto (Ed), *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*. Ponorogo: UNIDA Gontor Press.