

AGENDA PENGEMBANGAN STUDI ISLAM DI PERGURUAN TINGGI: Mempertimbangkan Berbagai Tawaran Model Integrasi Ilmu

Oleh:
Wardani*

Abstract : Basically, there are two approaches to study Islam either in textual sources (Qur'an and hadith) or in social and cultural expressions. Those are normative and historical approach. This article suggests that the intensive and constant "dialogue" between the two by applying integrated, rich, synthetic Islamic and western approaches is a must to overcome the intellectual crisis in Islamic studies in Indonesia nowadays. In other words, Islam should not be viewed from one approach only, therefore, we need to build "a bridge" between Islamic religious sciences and "secular" ones (natural sciences, social sciences, and humanities). The bridge should be two-fold, e.g. through "islamization of science" and "scientization of Islam". The first step means that we should make a room for scripture in scientific method, and that sciences must be value-laden. The second one means that Islamic religious sciences, such as theology, law, and ethics should be learned in the light of scientific standard of inquiry.

Abstrak : Pada dasarnya, ada dua pendekatan untuk mempelajari Islam, baik dalam sumber-sumber tekstual (Alquran dan hadis) atau ekspresi sosial dan budaya, yaitu pendekatan normatif dan historis. Artikel ini menunjukkan bahwa "dialog" yang intensif dan terus-menerus antara keduanya dengan menerapkan pendekatan Islamis dan barat yang terpadu dan kaya adalah suatu keharusan untuk mengatasi krisis intelektual dalam studi Islam di Indonesia dewasa ini. Dengan kata lain, Islam tidak boleh dilihat dari satu pendekatan saja, sehingga kita perlu membangun "jembatan" antara ilmu-ilmu agama Islam dan "sekuler" (ilmu alam, ilmu sosial, dan humaniora). Jembatan harus dua sisi, misalnya melalui "islamisasi ilmu pengetahuan" dan "sientifikasi Islam". Dengan langkah pertama, kita harus membuat ruang untuk tulisan suci dalam metode ilmiah, dan bahwa ilmu harus sarat nilai. Yang kedua berarti bahwa ilmu-ilmu agama Islam, seperti teologi, hukum, dan etika harus dipelajari dengan standar yang ilmiah.

Kata-kunci: islamisasi ilmu, pengilmuan Islam, integrasi, normatif, historis

* Penulis adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, IAIN Antasari Banjarmasin. Email: mwardanibjm@gmail.com.

Pendahuluan

Islam adalah banyak aspek (*multiface*); bukan semata representasi murni ajaran kitab suci al-Qur'an, melainkan ketika "diterjemahkan" (dipahami, dijabarkan, dimaknai) sebagai proses kesejarahan serta diterapkan oleh penganutnya dalam kehidupan pribadi dan masyarakat menjadi fenomena sosial kesejarahan yang beragam. Atas dasar ini, beberapa pengkaji Islam berupaya melakukan pembedaan "wajah-wajah" Islam tersebut. Pertama, Islam sebagai *wahyu* (ajaran yang bersumber dari al-Qur'an dan as-sunnah) dan *produk sejarah* (pemahaman atas wahyu, konsep-konsep, dan aliran-aliran).¹ Kedua, Islam *normatif* (sebagai ajaran yang berisi norma-norma, preskripsi-preskripsi, atau aturan-aturan yang mengikat) dan Islam *historis* (kesejarahan; pemahaman), sebuah titik-tolak yang harus dipahami, tegas Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity*, jika kita sepakat untuk melakukan "rekonstruksi sistematis" ilmu-ilmu keislaman, seperti teologi dan hukum. Ketiga, Islam sebagai *doktrin* (substansi keyakinan religius), Islam sebagai *struktur dan dinamika masyarakat*, dan *keberagamaan* (sikap anggota masyarakat dalam memaknai agamanya).²

Di samping itu, Islam juga memiliki dimensi yang partikular dan yang universal. Pembedaan ini tidak hanya dipahami dari segi kandungannya dalam pengertian bahwa Islam memiliki partikularitas keyakinan teologis dan kekhususan ritual yang berbeda dengan agama lain dan memiliki ajaran-ajaran moral yang universal seperti halnya dalam agama lain, melainkan juga dipahami sebagai obyek studi. John Wisdom dalam *Other Minds*, seperti dikutip oleh Fazlur Rahman, menjelaskan bahwa seseorang yang memiliki pengalaman tertentu dapat merasakan apa yang tidak dirasakan oleh orang lain. Pengalaman A sakit gigi berbeda dengan B yang hanya melaporkan hal itu kepada C. Akan tetapi, ketika ada dua proposisi: bahwa "A sakit gigi" dan B mengatakan kepada C bahwa "A sakit gigi" apakah keduanya tidak memiliki makna yang sama? John Wisom menolak pertanyaan rigid itu, karena proposisi tersebut tidak bisa dibuat menjadi relatif memiliki pengalaman yang sama atau tidak. Sakit gigi pada A adalah fakta secara

¹ M. Atho Muzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 19-24.

² Taufik Abdullah, "Kata Pengantar", dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. xi-xvi.

universal adalah benar tanpa harus melihat siapa yang menyatakan kasus itu.³

Paparan di atas relevan tidak hanya menjelaskan objektivitas-subjektivitas sebuah kajian yang dilakukan oleh *insider* (orang dalam) dan *outsider* (orang luar). Dalam konteks kajian Islam, fakta bukanlah *private*; makna-maknanya adalah universal. Pengalaman A tentang sakit adalah pengalaman subjektif dan partikular yang tentu memiliki kebenaran. Akan tetapi, pada saat yang sama, fakta tersebut memiliki makna-makna yang *bisa dipahami (understanding)* oleh orang lain karena makna-makna tersebut adalah universal yang kebenarannya bisa juga dipahami oleh orang lain.⁴

Dua kenyataan di atas, bahwa Islam adalah *multiface* dan memiliki dimensi partikularitas dan universalitas, adalah berhubungan dengan keniscayaan bahwa pendekatan-pendekatan yang ganda dan seperti apa dalam mengkaji Islam.

Beberapa Kendala dalam Pengembangan Studi Islam Integratif

Pengembangan kajian Islam, terutama dengan menerapkan pendekatan-pendekatan ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi dan antropologi maupun pendekatan humaniora, seperti filsafat dan hermeneutika dalam konteks kajian Islam interdisipliner dan multidisipliner mengalami beberapa kendala. Kendala tersebut disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, dominasi kajian-kajian Islam doktrinal dengan pendekatan normatif.⁵ Faktor penting yang menyebabkan dominasi pendekatan normatif tersebut adalah karena pengkajian Islam dengan pembedangan ilmu-ilmu keislaman (seperti tafsir, hadits, fiqh, tashawuf, dan *ushûl al-fiqh*) secara normatif dan individualistik dianggap lebih intrinsik dan menyentuh kesadaran “religiusitas” (sempit) itu. Dengan ungkapan lain, selama ini ada kecenderungan kuat bahwa seorang pengkaji muslim lebih memosisikan sebagai orang yang terlibat (*involved*), *mu`min*, *believer*, *insider*, dibandingkan sebagai orang yang mampu mengadakan jarak atau distansi dengan apa yang diyakini dan diamalkan (*research*).

³ Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay”, dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), h. 191-192.

⁴ Rahman, “Approaches...”, h. 191-192.

⁵ Azyumardi Azra dengan meneliti disertasi-disertasi doktor di IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah menemukan supremasi kajian-kajian keislaman normatif atas kajian dari sisi sosio-historis-antropologis.

Dalam perspektif fenomenologis, memang keterlibatan lebih meniscayakan objektivitas. Namun, di sisi lain karena tidak adanya jarak antara peneliti dan objek yang diteliti, objektivitasnya dipersoalkan. Di perguruan tinggi agama Islam, seperti UIN dan IAIN, keterlibatan maupun pembuatan jarak sesungguhnya adalah sama-sama penting. Hanya saja, pembuatan jarak (kemampuan mengkritisi) adalah problem yang hingga kini masih diderita. Faktor penyebab utama lemahnya kajian-kajian Islam dengan pendekatan yang lebih kaya dan sintetik serta objektif adalah karena kebanyakan peneliti muslim meneliti agamanya lebih banyak bertolak dari motivasi keagamaan (melanggengkan kemapanan keyakinan dan aliran yang dianut tanpa kritik). Padahal agama (termasuk Islam) adalah teks dan tradisi atau ide dan realitas yang, karenanya, tidak seharusnya dipandang sebagai keterlibatan saja, melainkan juga sikap netralis agar mampu melihat anomali-anomali atau penyimpangan-penyimpangan yang terjadi pada Islam dalam sejarah.⁶

Dominasi kajian-kajian Islam doktrin atas kajian-kajian Islam empiris mengalami kelemahan setidaknya dilihat dari tiga sisi, yaitu: (1) Dengan menerima asumsi dua pemilahan, dikotomisasi, dunia-akhirat, sakral-profan, kita menolak habis-habisan sekularisme dengan mengadvokasi pada saat yang sama cara pandang yang sama berbahayanya dengan sekularisme, yaitu “akhiratisme”;⁷(2) Dominasi pengkajian Islam normatif dengan meninggalkan Islam historis menjadikan kita kehilangan kepekaan terhadap kenyataan yang terjadi; (3) Dikotomisasi itu juga menyingkirkan dari kita kepekaan sejarah (*sense of historicity*) atau kesadaran sejarah (*historical consciousness, al-wa’y al-târikihî*). Implikasinya dari yang terakhir ini bagi pemahaman keagamaan adalah bahwa agama yang berkembang dalam sejarah yang sesungguhnya adalah pemahaman, interpretasi pemeluknya, dan fenomena sosial-

⁶ Di samping distingsi antara keterlibatan dan pembuatan distansi, istilah lain yang relevan adalah pembedaan antara “pelaku” atau “pelaku” (*actor*) dan pengamat atau peneliti dari luar (*spectator*). Dalam studi agama, biasanya dibedakan antara sikap *fides* dan *neutralist*. Problema obyektivitas penelitian ini biasa dibahas sebagai problema *insider* (orang dalam) dan *outsider* (orang luar). Bahasa seorang teolog atau agamawan lebih cenderung hanya menjadi bahasa seorang *actor*. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 50; Muhammad Abdul-Rauf, “Outsiders’ Interpretations of Islam: A Muslim’s Point of View”, Richard C. Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The university of Arizona Press, 1985), h. 179.

⁷ “Akheratisme”, meminjam istilah Ihsan Ali Fauzi, adalah pandangan bahwa hanya akherat lah yang penting, padahal menurut hadits, bukanlah orang yang terbaik orang yang meninggalkan urusan dunianya untuk kepentingan akheratnya, dan begitu

antropologis yang menyembul ke permukaan sebagai produk sejarah, akhirnya, “disucikan” (tidak boleh dipertanyakan), sehingga sejarah pemikiran lalu dianggap sebagai sejarah suci (*sacred history*).⁸

Kedua, asumsi teologis yang keliru dan “ketakutan” terhadap asumsi pendekatan. Keinginan untuk menjembatani kajian Islam normatif dan humaniora serta pendekatan-pendekatan lain yang lebih sintetik terhambat oleh hambatan teologis. Sebagai contoh, hubungan *patron-client* dalam ritual pemujaan *slametan* yang di dalamnya dibacakan doa atau ayat tertentu secara antropologis-struktural adalah simbol yang maknanya tidak berbeda dengan pemujaan-pemujaan lain (sinkretisme, animisme, maupun dinamisme). Penyamaan tersebut dalam pandangan antropologi strukturalis itulah yang menimbulkan keberatan-keberatan teologis kalangan agamawan yang terlibat. Dalam pandangan sosiologi Max Weber, tokoh sosiologi Jerman, kharisma ditempatkan sama kekuatannya dengan atau melebihi tuhan dan “memaksa”, suatu hal yang jelas-jelas ditolak oleh seorang teolog atau agamawan manapun. “*Whoever possesses the requisite charism for employing the proper means is stronger, even than the god, whom he can compel to do his will*”, tulis Weber.⁹

Ketiga, prasangka rasial (Eurosentrisme, Barat) sebagai ideologi yang dicurigai. Penerapan pendekatan-pendekatan Barat dalam kajian Islam menghadapi kendala juga karena timbulnya prasangka rasial berupa Eurosentrisme sebagai ideologi yang tersembunyi (*hidden ideology*). Dalam perkembangan terakhir di Indonesia, ketakutan terhadap pendekatan Barat semakin menguat, terlihat dari tulisan-tulisan kelompok yang tergabung dalam *International Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSIST) yang berpendidikan di *International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) dan *International Islamic University Malaysia* (IIUM), seperti Adian Husaini, Adnin Armas, dan Hamid Fahmi Zarkasyi. Adian Husaini, misalnya, dalam bukunya, *Wajah Peradaban Barat*, menyebut adanya “hegemoni Barat” dalam studi

juga sebaliknya (*laysa bi kbairikum man taraka dun-yâhu li âkhiratibi, wa lâ âkhiratâhu li dun-yâhu*).

⁸ Ihsan Ali Fauzi, “Arah Baru Kajian-kajian Islam”, makalah dipresentasikan pada Lokakarya Jaringan Informasi Pengkajian Islam, Jakarta, 4-5 Desember 1993.

⁹ Max Weber, *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff (London: Methuen & Co. Ltd., 1965), h. 2 dan 163-164. Max Weber mengembangkan teori kekuasaan yang dalam hirarki kekuasaan, kharisma dalam pandangan sosiologinya merupakan salah satu cara mendominasi (Jerman: *Herrschaft*) untuk mendapatkan legitimasi kekuasaan, di samping dominasi tradisional dan rasional-legal. Lihat Malcolm Water, *Modern Sociological Theory* (London: Sage Publication, 1994), h. 222-224.

Islam di perguruan tinggi Islam yang fenomenanya, menurutnya, mencengangkan.¹⁰ Salah satu yang menjadi titik-bidik kritiknya adalah penerapan hermeneutika dalam studi al-Qur'an yang dianggapnya sebagai salah satu bukti "invasi Barat dalam pemikiran Islam",¹¹ ungkapan yang mengingatkan kita akan istilah *ghazw al-fiker* (invasi pemikiran). Begitu juga Adnin Armas menyebut hermeneutika yang diterapkan dalam menafsirkan al-Qur'an sekarang sebagai metode kajian teks yang dari awal perkembangannya jelas hanya diterapkan dalam kajian Bibel.¹²

M. Dawam Rahardjo adalah salah seorang intelektual yang mengkritik ilmu-ilmu Barat. Sebagai contoh, sosiologi, tegasnya, adalah ilmu pengetahuan yang dibangun dari pengaruh positivisme Auguste Comte. Sosiologi dibangun dengan metode observasi, eksperimentasi, dan komparasi sebagai metode dalam memahami realitas. Comte sendiri sebagai Bapak sosiologi dipengaruhi oleh suasana optimisme positivis yang melihat ke permukaan bahwa masyarakat, khususnya di Barat, akan berkembang dari tahap teologis ke metafisis, dan akhirnya positivis. Pada mulanya, pemikiran orang bertitik-tolak dari kepercayaan akan adanya Tuhan. Tetapi, kemudian orang akan menyelidiki realitas dari berbagai jenisnya dan mulai pula menyelidiki secara rasional asal-usul kejadian. Orang akhirnya akan berkesimpulan bahwa yang nyata hanya yang dapat diselidiki secara empiris. Di luar itu adalah sesuatu yang mustahil untuk diteliti.¹³

Perkembangan antropologi juga tidak terlepas dari aliran positivisme atau yang dekat dengan paham itu, misalnya rasionalisme yang beranggapan bahwa penalaran adalah dasar dari pengetahuan mengenai realitas. Rasionalisme, misalnya, menolak wahyu sebagai sumber pengetahuan. Perkembangan positivisme abad XIX berkaitan dengan rasionalisme ini. Rasionalisme berkembang lebih dahulu yang mengawali perkembangan filsafat Barat modern. Dari rasionalisme timbul antara lain empirisisme yang sebenarnya merupakan reaksi terhadap rasionalisme. Akan tetapi, rasionalisme sebagai sikap yang berkembang di dunia pengetahuan mengandung etnosentrisme Barat

¹⁰ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2005), h. xxvi.

¹¹ Lihat Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat*, h. 288-333.

¹² Lihat Adnin Armas, *Metodologi Bible dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005).

¹³ M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi*, h. 16-18.

yang menganggap budaya Barat superior. Di sisi lain, antropologi juga berkembang karena kebutuhan-kebutuhan kolonial. Antropologi adalah ilmu yang menyelidiki manusia. Tetapi, sasaran antropologi bukanlah manusia pada umumnya, melainkan manusia-manusia tertentu, khususnya manusia yang dianggap kurang berkembang. Sasaran antropologi tidak pernah ditujukan kepada masyarakat Eropa atau Amerika yang modern umpamanya, melainkan masyarakat Asia, Afrika, dan Amerika Latin.¹⁴ Dalam perkembangan ilmu pengetahuan di Barat, sangat sulit memisahkan antara kolonialisme dan orientalisme. Oleh karena itu, di masa yang akan, studi Islam bisa berjalan sebagaimana yang diharapkan oleh Fazlur Rahman, yaitu studi Islam yang “lebih sehat” (meminimalisasi berbagai “virus” kepentingan ideologis), lebih kaya, dan lebih sintetik. Rahman mengatakan, “*One hopes that after a bouleverstant (though rather sweeping) work like Edward Said’s Orientalism, healthier, richer, and more synthetic studies of Islam may gradually emerge.*” Caranya adalah membangun ilmu sosial baru (*newer social scientific*).¹⁵

Keempat, keterbatasan (*limitations*) setiap pendekatan. Jika kita menelusuri sejarah perkembangan paradigma-paradigma dalam ilmu sosial, sebagaimana dijelaskan oleh George Ritzer dalam *Sociology: a Multiple-Paradigm Science*, munculnya setiap paradigma adalah karena kritik terhadap keterbatasan paradigma yang telah ditawarkan dalam memahami realitas. Paradigma definisi sosial (*social definition paradigm*), misalnya, adalah kritik atas paradigma fakta sosial (*social fact paradigm*). Akhirnya, setiap paradigma memiliki keterbatasan, di samping keunggulannya, dalam membatasi realitas, karena realitas keagamaan adalah realitas yang kompleks. Ritzer, akhirnya, menyarankan paradigma integratif, yaitu paradigma yang menggabungkan paradigma fakta sosial, definisi sosial, dan perilaku sosial.

Sebenarnya, hal yang sama juga terjadi pada pendekatan-pendekatan dalam mengkaji Islam. Harus dibangun anggapan bahwa tidak ada pendekatan tanpa keterbatasan, sebagaimana setiap pendekatan memiliki keunggulan. Jika kita mengevaluasi pendekatan-pendekatan dalam mengkaji Islam, kita akan sampai pada simpulan tidak ada pendekatan kajian Islam yang sempurna karena realitas Islam adalah kompleks.

¹⁴ M. Dawam Rahardjo, “Pendekatan Ilmiah...”, h. 16-18.

¹⁵ Fazlur Rahman, “Approaches”, h. 202.

1. Pendekatan normatif yang berbasis pada telaah kitab suci al-Qur'an dan as-sunnah memiliki sebagaimana telah diuraikan, seperti terjadinya dikotomisasi ilmu agama yang bersumber dari wahyu dan ilmu umum serta hilangnya kepekaan sejarah bahwa setiap pemahaman agama, termasuk aliran-aliran, memiliki sisi kesejarahan.
2. Pendekatan filologis yang kaku yang menjadikan pesan agama terbatas pada teks, padahal agama di samping teks (*nash*), juga adalah realitas dan fenomena sosial-kesejarahan. Studi tentang al-Qur'an yang dilakukan oleh Barat, misalnya, cenderung melihat asal-usul bahasa al-Qur'an, bahasa Arab, dari rumpun bahasa Semit yang kemudian berimplikasi pada simpulan bahwa ide-ide dasar ajaran al-Qur'an adalah sinkretisasi berbagai ajaran-ajaran yang berkembang di lingkungan budaya Semit.
3. Pendekatan historis yang mengabaikan teks hanya akan melihat Islam sebagai sejarah-sejarah yang sebenarnya adalah hasil pemahaman dan praktik penganutnya dari teks al-Qur'an sebagai sumbernya. Hingga batas tertentu, pendekatan historis, sebagaimana beberapa pendekatan ilmiah, terasa reduksionis terhadap esensi Islam. Islam Jawa, misalnya, bukanlah potret sesungguhnya Islam, karena ia hanya merupakan satu varian sejarah yang berbeda dengan, misalnya, Islam di Kalimantan, Cina, Rusia, dan Timur Tengah. Memotret Islam hanya dari pendekatan sejarah menjadikan Islam terfragmentasi, terbagi menjadi kepingan-kepingan sejarah yang hingga batas tertentu diperlukan, namun bukan merupakan gambaran sesungguhnya Islam. Namun, di sisi lain, keunggulan pendekatan historis adalah karena ia dapat menjelaskan historisitas teks dan historisitas pemahaman melalui analisis sejarah: dari *historical explanation* (paparan sejarah; *what, who, whom, when, where*) hingga *historical criticism* (kritik sejarah; *why*).
4. Pendekatan ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) melalui teori-teorinya, seperti etika Protestan dan semangat kapitalisme dalam sosiologi Weber atau teori bunuh diri (*suicide*) dalam sosiologi Durkheim, bisa membingkai pembacaan tingkah laku masyarakat dengan teori. Namun, generalisasi dalam pendekatan sosiologis terhadap fakta empiris tingkah laku manusia tentang agama tidak bisa menghindari terjadinya reduksionisme.
5. Pendekatan fenomenologis dengan cara "*epoché*" (melepaskan atribut), menunda keputusan dengan "pemberian tanda-kurung", dan reduksi

transendental bertolak dari asumsi bahwa manifestasi kultural agama yang beragama, pada akhirnya, bisa diureduksi kepada struktur fundamentalnya. Fenomenologis akhirnya lebih banyak mengapresiasi yang mistis (pengalaman spiritual manusia beragama yang individual dan tak terekpresikan yang dianggap oleh fenomenolog sebagai struktur fundamental) dibanding dimensi-dimensi lain Islam. W.C. Smith pernah mengatakan pemahaman seseorang terhadap agama orang lain adalah benar jika penganutnya menyatakan “ya”. Model pemahaman ini didasarkan atas *verstehen* dan *interpretive understanding* terhadap pengalaman agama orang lain. Dengan cara begini, fenomenologi memiliki kelebihan karena apresiasinya terhadap orang lain yang dalam pendekatan *social science* justru mengalami reduksi. Akan tetapi, dengan pendekatan fenomenologi, apalagi seperti pernyataan Smith, seorang pengkaji agama tidak bisa bersikap kritis antara pengalaman agama murni yang terekpresikan dengan kepentingan pemeluk di dalamnya, seperti temuan De Wese terhadap kepentingan-kepentingan politis di balik penyusunan *manâqib* (hagiografi) tokoh-tokoh tashawuf, suatu yang dilupakan dalam pembacaan apresiatif fenomenologi Annemarie Schimmel dalam *Mystical Dimensions of Islam*.

Tawaran-tawaran Pola Integrasi Ilmu di Indonesia: Sebuah Evaluasi

1. Pendekatan Integratif-Interkonektif : M. Amin Abdullah

Buku-buku yang diterbitkan oleh M. Amin Abdullah sebagian besar, kecuali disertasinya tentang kajian filsafat etika perbandingan antara al-Ghazali dan Kant, merupakan antologi (bunga rampai) yang ditulis dalam rentang waktu berbeda dan tentu saja dalam konteks serta aksentuasi yang berbeda juga. Dalam antologi, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Amin telah mengemukakan beberapa kegelisahan tentang kesenjangan antara pendekatan normatif dan historis serta menunjukkan sering terjadinya ketegangan (*tension*) antara kedua pendekatan tersebut. Setelah terbitnya *Dinamika Islam Kultural*, terbit *Islam Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*.

Peta hubungan ilmu-ilmu keislaman dengan sumber normatifnya, al-Qur'an, dengan ilmu-ilmu lain dijelaskan dalam bentuk “jaring laba-

laba”.¹⁶ Substansi hubungan antara wilayah keilmuan tersebut pada dasarnya, menurutnya, harus memiliki karakteristik:

a. Integratif, yaitu bahwa pendekatan yang mengandai bahwa pendekatan kajian Islam normatif dan historis (baca: Barat) diterapkan secara bersamaan dan sintesis. Integrasi tersebut agaknya merupakan jawaban atas kegelisahan dan kritik dari masing-masing pendekatan dengan melontarkan kritik; pendukung pendekatan normatif menuduh, misalnya, sebagai reduksionisme terhadap pendekatan historis, sedangkan yang terakhir juga menuduh yang pertama sebagai pendekatan yang kaku, tertutup, dan harfiah/ literalis. Integrasi itu juga didasarkan atas kenyataan bahwa yang normatif dan historis tidaklah terpisah; yang diklaim normatif sering merupakan *human construction* sebagaimana yang historis sering memiliki akar-akar normatif.

b. Interkonektif (interdisipliner), yaitu bahwa pendekatan-pendekatan tersebut tidaklah saling terpisah (atomistik), dipertentangkan (dikotomistik) atau meski diterapkan bersamaan, namun tidak berjalan sendiri, baik hanya model paralel atau linear.¹⁷ Pendekatan seharusnya bersifat sirkuler. Pendekatan normatif melalui tafsir, misalnya, diterapkan secara integratif dan interkonektif dengan ilmu-ilmu pendukungnya, seperti linguistik, sosio-linguistik, sosiologis, antropologis, dan kesejarahan. Begitu juga, diandaikan pendekatan ilmiah ketika diterapkan untuk mengkaji fenomena sosial-kemasyarakatan sebagai ekspresi penganutnya dari penghayatan dan pengamalan kitab sucinya seperti itu tidak lah terpisah dari bagaimana teks-teks (*nash*) itu semula berbicara (kelak hal ini dipertegas oleh Kuntowijoyo dengan kritik epistemologisnya terhadap ilmu-ilmu sosial Barat yang ingin “didamaikan” dengan wahyu yang juga harus dianggap sebagai sumber pengetahuan). Ide tentang interkoneksi pendekatan-pendekatan itu tampak dari tawarannya dalam hal tafsir al-Qur’an yang harus dibaca dengan “*at-ta`wil al-‘ilmi*”, yaitu penafsiran al-Qur’an yang

¹⁶ Lihat *Kompetensi Program Studi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, Pokja Akademik, 2005.

¹⁷ Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 107. Hal ini disampaikan dalam beberapa kesempatan, di antaranya lihat M. Amin Abdullah, “Design Pengembangan Akademik IAIN Nenuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomisatomistik ke Arah Integratif-interdisiplinari”, paper disampaikan dalam TOT Sistem Manajemen Efektif dan Pembelajaran Aktif di PTAI Bagi Instruktur/ Trainers Calon Dosen PTAIN se-Indonesia yang diselenggarakan oleh Center for Developing Islamic Education dan Direktorat PTA Ditjen Bagais Dep. Agama, Yogyakarta, 2005, h. 7-19.

menerapkan secara interkoneksi antara pendekatan *bayânî* (eksplanatif dengan berpusat pada *nash*/ teks sebagai sumber kebenaran utama), *burhânî* (demonstratif dengan berpusat pada intelektisi dan penggunaan akal sebagai sumber kebenaran utama), dan *irfânî* (gnostik yang berpusat pada kebenaran intuitif). Ide ini, tentu saja, tidaklah seluruhnya baru. Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî dalam tiga buku serial kritik nalar Arabnya (*Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî*, *Bun-yat al-‘Aql al-‘Arabî*, dan *al-‘Aql as-Siyâsî al-‘Arabî*) telah mengklafisikan tiga model epistemologi Arab-Islam itu.¹⁸ Berbeda dengan Amin, al-Jabirî sebenarnya tidak sama sekali memaksudkan tiga model epistemologi itu dalam konteks pembacaan kitab suci. Sebagai dosen dalam filsafat Islam, al-Jabirî mengklasifikasikannya sebagai keadaan intelektualitas Arab-Islam untuk tujuan dikritik demi sebuah *nahdhah* (kebangkitan) Arab yang diinginkannya.¹⁹ Namun, menggunakan bahan-bahan yang disusun oleh orang lain (meski semula untuk tujuan yang berbeda) untuk dibangun sebuah konstruksi metodologi “baru” adalah sesuatu wajar dan harus diapresiasi dalam konteks menatap masa depan Islam yang lebih baik.

Pengkajian Islam selama ini, termasuk di UIN, IAIN, dan STAIN, sebagaimana dipetakan oleh Amin, tampak dilandasi oleh pendekatan dikotomistik-atomistik, sebagai berikut:²⁰

¹⁸ Lihat al-Jâbirî, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tablîyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fî al-Tsaqâfah al-‘Arabîyyah* (al-Dâr al-Baydhâ’: al-Markaz al-Tsaqâfî al-‘Arabî, 1993).

¹⁹ Karya-karya al-Jâbirî harus dilihat secara utuh sebagai satu kesatuan tujuan, bahwa trilogi kritik nalar Arab itu dijadikannya sebagai titik-tolak kebangkitan (*nahdhah*). Begitu juga, sikapnya tradisi tradisi dan modernitas dalam *al-Turâts wa al-Hadâtsab*, *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî‘ah*, dan *al-Dîmuqrâthîyyah wa Huqûq al-Insân*, tampak benang merah yang menghubungkan keinginan al-Jâbirî bahwa mengkritik turâts dan menilainya dari konteks zamannya, kemudian mengkritiknya untuk kepentingan modernitas, seperti tampak dari metode pembacaan kontemporenya terhadap tradisi (*qirâ‘ah mu‘âshirah li al-turâts*). Lihat Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî‘ah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001); *al-Dîmuqrâthîyyah wa Huqûq al-Insân*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: LKiS, 1997).

²⁰ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 388.

SUMBER ILMU PENGETA HUAN	GUGUS PARADIGMA TIK	METODOLOGI (PROSES DAN PROSEDUR)	TIPE ARGUMEN	TUJUAN PEMBELAJARAN	SIFAT DASAR KEILMUAN	PEMBIDANG AN ILMU
Akal	Tajridiyah (abstraksi)	Bah̄siyah	Demonstratif	Idrāk al-sabab wa al-musabbab	Silogistik (al-manthiqiyah)	Al-'ilm al-hushūfī
Wahyu	Lughawiyah (kalam; word)	Istintājiyah-ijtihādīyah	Jadaliyah (al'uqūl al-mutanāfīshah)	Muqārabat al-nash li al-wāqī'	Justifikatif-repetitif	Al-'ilm at-tawqīfī
Intuisi (dhamir)	Dzauqiyah	Tajribah (eksperimen)	Al-lā'aqlāniyah	Universal reciprocity	Partisipatif	Al-'ilm al-hudhūfī

Sebagaimana tampak dalam bagan di atas, kajian-kajian keislaman selama ini cenderung dikotomis-atomistik. Idealnya, akal, wahyu, dan intuisi terintegrasi dan berinterkoneksi secara seimbang. Oleh karena itu, untuk mengintegrasikan dan menjadikan berinterkoneksi, pendekatan-pendekatan tersebut seharusnya berjalan secara sirkuler, bukan satu arah saja.

Pandangan ini memang faktual. Sebagai contoh, kajian Kalām yang selama ini berada dalam wilayah *bayānī* (berpusat pada *nash*, pembelaan/defensif-apologetik) sering kering dari pendekatan *'irfānī* karena terjebak pada debat semantik, olah rasional, demonstrasi *dalīl*, dan sering akhirnya justeru kehilangan dimensi spiritual.²¹ Begitu juga, Kalām hanya menjadi *intellectual exercise* yang tidak “didialogkan” dengan konteks sosiologis, seperti kemiskinan dan melemahnya etos kerja, di Indonesia secara umum dan di Kalimantan Selatan secara khusus. Atau dengan ungkapan lain, Kalām sama sekali tidak memiliki efek transformatif bagi penghayatnya. Ini adalah sebuah kesenjangan.

²¹ Muhammad Iqbal pernah mengatakan: “Religion is not satisfied with mere conception; it seeks a more intimate knowledge of and association with the object of its pursuit. The agency through which his association is achieved is the act of worship or prayer ending in spiritual illumination”. (Agama tidak puas dengan semata konsepsi. Agama berupaya mencapai pengetahuan yang dekat tentang obyek yang dicari dan berhubungan dengannya. Sarana untuk berhubungan tersebut dicapai dengan beribadah atau berdoa yang berakhir dengan pencerahan spiritual). Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam* (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf Publisher, 1951), h. 89. Sebagai contoh, Annemarie Schimmel pernah mengkritik pandangan rasional Mu'tazilah tentang keadilan Tuhan yang, menurutnya, justeru mengurangi perasaan akan kemahadiran dan kemahakusaan Tuhan. Katanya, “Justice is measured according to human reason; thus one is faced with the danger that man is free, while God, fettered by His own justice, is not free” (Keadilan diukur menurut rasio manusia. Dengan demikian, seseorang dihadapkan dengan bahaya bahwa manusia bebas, sedangkan Tuhan, karena dikekang oleh keadilan-Nya sendiri, adalah tidak bebas). Lihat Annemarie Schimmel, *Islam, an Introduction* (New York: State University of New York, 1992), h. 80.

Jaring Laba-laba Keilmuan Teoantroposentrik-Integralistik di Universitas Islam Negeri²²



“Jaring laba-laba” tersebut sudah menggambarkan setidaknya: (1) al-Qur’an dan Sunnah sebagai sentral dalam kajian-kajian Islam yang integratif; (2) Tidak ada dikotomisasi ilmu-ilmu Islam normatif dan ilmu-ilmu lain; (3) Setelah al-Qur’an dan Sunnah, metode dan pendekatan sangat ditekankan untuk dikaji lebih awal dibandingkan disiplin-disiplin lain; (4) Pelapisan ilmu-ilmu yang harus dikaji yang terkait dengan skala prioritas. Akan tetapi, harus juga diakui, bagan itu hanya “menunjukkan pintu-pintunya” dalam pengertian belum menggambarkan penyelesaian problem yang justeru ditunggu-tunggu dan kini dibicarakan, yaitu bagaimana hubungan antara dua disiplin keilmuan itu pada tingkat ontologi, epistemologi, dan aksiologis dengan jelas. Islamisasi ilmu atau pengilmuan Islam adalah pilihan yang sama-sama problematis. “Pohon keilmuan” UIN Malang juga tidak menjelaskan hal di atas.²³

²² M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 107.

²³ Saya kira, kita kini harus mereview dan menelaah kritis, namun tidak mungkin dilakukan di sini, terhadap proyek keilmuan tokoh-tokoh sebelumnya, semisal Naquib al-Attas, Ismail R. al-Faruqi, Ali Syariati, sosiolog dunia Muslim lain seperti Talal Asad, Ilyas Ba-yunus, kritik Edward Said, Noeng Muhajir, Kuntowijoyo, Dawam, Amien Rais, Jalaluddin Rakhmat, dan beberapa kritikus Barat seperti Turner. Sebagian penulis tersebut cenderung agak apologis, namun sebagian yang lain menyentuh problem dasar keilmuan.

2. Dari Dekolonialisasi Ilmu-ilmu Barat Menuju “Paradigma al-Qur’an” : M. Dawam Rahardjo

Setiap ilmu adalah produk dari proses panjang (konteks sosio-kultural dan politis), sehingga ilmu di samping tumbuh dalam iklim tertentu, juga dimuati oleh kepentingan. Ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang lebih dekat dengan pengkajian Islam, menurut M. Dawam Rahardjo, semula dimuati oleh kepentingan kolonialisme, seperti sosiologi, antropologi, dan ekonomi. Beberapa kritik terhadap temuan Barat, seperti kajian Weber, Durkheim, dan Geertz, menunjukkan ketidakakuratan temuan mereka dengan fakta yang justru ditemukan dalam masyarakat Muslim sendiri.²⁴

Di samping keberhasilan Barat menjadikan positivisme mendominasi (bias empiris), mereka juga berhasil menyingkirkan wahyu sebagai sumber pengetahuan, karena hanya dianggap sebagai fiksi dan dongeng.²⁵ Dalam pandangan beberapa intelektual Barat, terutama yang menerapkan pendekatan historisisme dan pendekatan lain, seperti psikoanalisis, terhadap fenomena pewahyuan dan kejiwaan Nabi Muhammad, seperti pada pemikiran Gustav Weil, Aloys Sprenger, William Montgomery Watt, D. S. Margoliouth, Theodor Nöldeke, Frants Buhl, Richrd Bell, dan Tor Andrae, menghasilkan pandangan yang reduksionis.²⁶ Bias “Barat” tersebut berasal dari paradigma yang dipergunakan dalam melihat ilmu pengetahuan, termasuk sosiologi. Paradigma tersebut juga tidak lepas dari kritik internal mereka. John Ziman, misalnya, mengkritik pandangan ilmu pengetahuan adalah kajian tentang dunia material. Definisi tersebut, menurutnya, muncul dari perdebatan sengit antara ilmu pengetahuan dan agama yang akhirnya melahirkan dikotomi ilmu pengetahuan versus agama. Ziman memandang dikotomi antara materi dan roh merupakan pandangan

²⁴ Lihat M. Dawam Rahardjo, “Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan”, dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 15-28.

²⁵ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Malaysia Press and International Institute of Islamic Thought, 1996), h. 5. Lihat juga komentar Deliar Noer, Mukti Ali, Matulada dll dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982).

²⁶ Lihat William Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), h. 17-18. Lihat kritik terhadap pendekatan Barat terhadap isu ini dalam Moh. Natsir Mahmud, *Orientalisme: al-Qur'an di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)* (Semarang: Dina Utama Semarang [DIMAS], 1997), h. 206-239.

filosofis yang telah usang. Kelemahan yang kedua adalah metode ilmu pengetahuan dibatasi hanya pada metode ekperimental. Kelemahannya, antara lain, adalah menyingkirkan matematika sebagai ilmu murni.²⁷

Dekolonialisasi adalah upaya “menyeterilkan” ilmu-ilmu dari kepentingan kolonialisme sebagaimana kemunculan awal ilmu-ilmu tersebut. Tapi proyek keilmuan ini seharusnya tidak diiringi dengan sikap yang sama-sama berbahaya dalam konteks ilmiah di tubuh umat Islam, yaitu apologi. Upaya dekolonialisasi ilmu-ilmu itu juga menjadi target utama apa yang disebut sebagai “postkolonialisme”.²⁸ Tahap dekolonialisasi, khususnya, ilmu-ilmu sosial, menurut M. Dawam Rahardjo, adalah:²⁹

Langkah pertama, merumuskan *grand theory* (teori dasar). Di sini kita mengembangkan teori-teori pengembangan masyarakat dan perubahan sosial yang mengacu kepada ajaran Islam sendiri. Teori tersebut bisa merupakan teori dasar. Sebagai contoh, Weber atau Parsons bisa memprediksi arah perkembangan masyarakat dalam suatu model masyarakat industri. Kalau kita tidak menginginkan terjadinya model masyarakat industri yang sekarang telah banyak dikritik, kita harus membangun visi tentang masyarakat yang diinginkan. Visi tersebut didasarkan atas kecenderungan-kecenderungan yang bisa dikontrol.

Langkah kedua, bertolak dari *grand theory*, dikembangkan teori tingkat menengah (*middle range theory*) untuk dapat merumuskan hipotesis. Sebagai contoh, al-Qur’an menjelaskan peran umat Islam sebagai “saksi atas manusia” (*syuhadâ’ ‘alâ al-nâs*). Peran tersebut yang tercermin dari nilai keadilan, musyawarah, dan taqwa, misalnya, bisa diteliti penerapannya secara empiris induktif pada masyarakat Muslim. Hasilnya adalah teori-teori yang memperbarui teori-teori lama.

²⁷ Ahmad Syafi’i Mufid, “Membangun Konstruksi Epistemologi Sosiologi Islam Dalam Konteks Keindonesiaan”, paper disampaikan dalam Workshop Penyelenggaraan Penelitian Sosiologi dan Antropologi Bagi Dosen IAIN Antasari Banjarmasin, 10-11 Mei 2005, h. 1-2.

²⁸ *It has been used as a way of ordering a critique of totalizing forms of Western historicism; as a portmanteau term for a retooled notion of “class”, as a subset of both postmodernism and post-structuralism (and conversely, as the condition from which those two structures of cultural logic and cultural critique themselves are seen to emerge);.....* (Bill Aschroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: the Key-Concepts* (London and New York: Routledge, 2000), h. 188. Khusus tentang “dekolonisasi” sejarah, lihat “The Decolonization of History”, dalam Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East* (Chicago and La Salle, Illionis: Open Court Publishing Company, 1993), h. 43-48.

²⁹ M. Dawam Rahardjo, “Pendekatan Ilmiah...”, h. 26-28.

Langkah ketiga, untuk mengembangkan teori besar, penelitian harus bertolak dari kritik terhadap keadaan masyarakat yang dialami sekarang, karena beberapa teori besar lahir dari kritik, seperti teori Marx sebagai kritik terhadap masyarakat kapitalis. Jadi, teori tersebut bukan menjustifikasi keadaan masyarakat yang sedang berlangsung, melainkan analisis kritis,³⁰ seperti halnya teori kritis (*critical theory*) pada aliran Frankfurt.

Langkah keempat, teori yang dihasilkan harus dipraktekkan sehingga juga berakar dari pengalaman. Praktek sistem keuangan Islam di berbagai negara, misalnya, menghasilkan sejumlah pengalaman yang dapat dijadikan dasar bagi pengembangan ekonomi Islam.

Langkah-langkah di atas bisa diringkas sebagai berikut:

1	2	3	4
Perumusan <i>Grand theory</i> dengan mendasarkan diri pada ajaran Islam sendiri	Pengembangan <i>Middle range theory</i> (penelitian empiris-induktif) pada masyarakat Muslim	Mengembangkan semacam teori kritis (<i>critical theory</i>) untuk mengkritik keadaan masyarakat yang ada, bukan sekadar rekayasa sosial dan justifikasi keadaan	Membangun <i>body of knowledge</i> yang dibentuk dari teori dan praktik (berba- sis pengalaman tentang penerapan konsep Islam yang ditemukan)

3. “Dialog Wahyu-Ilmu Sosial” dalam Ilmu Sosial Profetik: Kuntowijoyo

Ide tentang ilmu sosial profetik dari Kuntowijoyo sebenarnya muncul semula dalam konteks perdebatan di sebuah seminar nasional “Teologi Pembangunan” tentang bagaimana teologi Islam bisa merupakan ajaran yang mampu memberikan efek transformatif bagi masyarakat. Perdebatan terjadi antara kalangan pendukung Kalâm tradisional dan transformatif (semisal Moeslim Abdurrahman). Namun, perdebatan itu tidak berkesudahan. Ide ilmu sosial profetik dimaksudkan sebagai jembatan ketegangan dua generasi yang mewakili dua paradigma berpikir tersebut.

³⁰ Kritik sosial, menurut Dawam, meliputi *social legitimation* dan *social control*. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), h. 117.

Proyek keilmuan Kuntowijoyo tentang ilmu sosial profetik ini bisa dilihat dari aspek-aspek berikut:

Pertama, muatan epistemologi dalam sintesis kajian Islam-Barat (normatif-humaniora). Kuntowijoyo menjelaskan maksudnya mengusul ilmu sosial profetik:

Dengan ilmu sosial profetik, kita juga akan melakukan reorientasi terhadap epistemologi, yaitu reorientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empiri, tapi juga dari wahyu. Dari gagasan mengenai ilmu sosial profetik ini, sesungguhnya kita tak perlu mengidap kekhawatiran yang berlebihan terhadap dominasi sains Barat dewasa ini. Betapa pun, dalam proses *theory-building*, kita memang tak dapat menghindarkan terjadinya peminjaman dari dan sintesis dengan khazanah ilmu Barat. Islamisasi ilmu pengetahuan dengan proses peminjaman dan sintesis ini tidaklah perlu dikhawatirkan sebagai westernisasi Islam, sebagaimana secara vokal dikemukakan oleh Ziauddin Sardar. Tanpa harus mengecilkan arti analisis-analisisnya yang fundamental mengenai imperialisme epistemologi dan subordinasi Islam pada pandangan-dunia Barat, agaknya sikap terbaik yang dapat kita ambil adalah bahwa kita hanya boleh menganggap itu sebagai *warning system*. Akan sangat tidak realistik jika memandang pengaruh-pengaruh Barat dalam hal Islamisasi sains ini dalam perspektif yang dikotomis. Sekalipun pada tujuan akhirnya kita memang harus terus berusaha untuk mendekati cita-cita Islam yang otentik, karena kita yakin bahwa Islam merupakan sebuah alternatif, tapi dalam proses globalisasi dan universalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi seperti yang terjadi dewasa ini, kita harus membuka diri terhadap seluruh warisan peradaban.³¹

Jadi, tujuannya adalah bagaimana secara epistemologi ilmu-ilmu Barat yang bersumber dari rasio dan empiri “dijembatani” dengan wahyu yang sama-sama sebagai sumber ilmu pengetahuan.

Sikap Kuntowijoyo adalah kurang lebih sama dengan sikap Ali Syari’ati, seorang ideolog revolusi Iran tahun 1979 dan salah seorang yang berpendidikan dalam tradisi Syi’ah sekaligus dalam tradisi intelektual Barat, khusus Perancis. Ia adalah seorang intelektual sangat kritis terhadap Barat. Salah proyek pemikiran untuk menghadapi

³¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993), h. 289.

dominasi keilmuan Barat adalah, antara lain, membangun “sosiologi Islam”.³² Namun, meski bersikap kritis terhadap Barat, ia tetap realistis dan berujar mengatakan, “*We must be innovative in the choice of method. We must of course learn the scientific methods of Europe, but we do not necessarily need to follow them.*” (Kita harus inovatif dalam memilih metode. Kita tentu saja harus mempelajari metode-metode ilmiah Eropa, tapi tidak secara niscaya kita lalu merasa perlu mengikutinya).³³

Kedua, muatan aksiologis (nilai) dalam ilmu sosial yang dibangun, yaitu: humanisasi, liberasi, dan transendensi. Ilmu sosial profetik dimaksudkan oleh Kuntowijoyo sebagai rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya di masa depan. Ide Kuntowijoyo diilhami oleh Iqbal ketika berbicara tentang *mi’rāj* Nabi dan Q.S. *Āl ‘Imrân*: 110 “Kalian adalah umat terbaik yang diturunkan di tengah manusia untuk menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran, dan beriman kepada Allah”.³⁴

Dengan demikian, humaniora dalam khazanah intelektual Barat mungkin untuk “dijembatani” dengan kajian-kajian Islam normatif melalui dua dataran di atas: kritik epistemologis ilmu-ilmu Barat dan muatan aksiologis atau nilainya. Dalam hal kritik, Kuntowijoyo mengharuskan wahyu dianggap sebagai sumber pengetahuan. Di samping itu, sebagaimana diserukan kalangan sosiolog Muslim, dekolonisasi ilmu-ilmu sosial mengharuskan adanya penelitian dan *theory-building* yang bertolak dari asumsi-asumsi dasar Islam dan di masyarakat Muslim sendiri. Dalam hal muatan nilai, barangkali Barat telah memenuhi unsur humanisasi dan liberasi, namun Kuntowijoyo menekankan faktor transendensi.

Ketiga, “strukturalisme transendental”, yaitu dialog teks (al-Qur’an dan Sunnah) dengan realitas (ilmu). Ungkapan “struktur” mengandung arti: (1) keseluruhan (*wholeness*), yaitu keterpaduan bahwa Islam sebagai

³² Lihat Ali Syari’ati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979). Tentang Ali Syari’ati dan sikap kritisnya terhadap Barat, lihat karya saya, *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), h. 149-173.

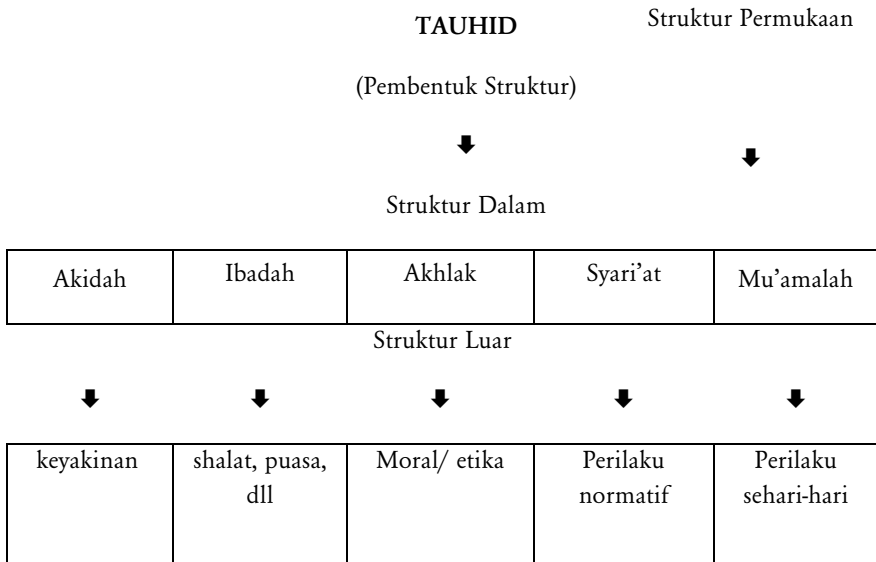
³³ Syari’ati, *On the Sociology of Islam*, h. 60. Cetak miring dalam terjemah adalah dari penulis (Wardani).

³⁴ Teks aslinya:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ
خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

keseluruhan memiliki unsur-unsur (seperti shalat, zakat, puasa, dan haji) yang harus dipadukan; (2) perubahan bentuk (transformasi), yaitu bahwa Islam yang ajarannya melalui al-Qur'an disempurnakan selama kurun waktu lebih 22 tahun juga harus bertransformasi dari gerakan keagamaan ke gerakan sosial; (3) mengatur diri (*self-regulation*), yaitu bahwa penambahan sesuatu terhadap Islam tidak akan merubah struktur, seperti halnya *ijmâ'* tidak akan merubah sesuatu yang bertentangan dengan ajaran al-Qur'an karena Islam harus dilihat dari keseluruhan. Otentisitas al-Qur'an menjamin merupakan jamin *self-regulation* ini.

“Strukturalisme” artinya perhatian pada struktur, pada totalitas yang dalam Islam memiliki ciri: (1) *inter-connectedness*, yaitu keterkaitan antar unsur-unsur Islam (seperti dalam Q.S. al-Mâ'ûn antara agama dan kepedulian terhadap anak yatim dan miskin); (2) *innate structuring capacity* (kemampuan mentotalitaskan diri dari dalam Islam sendiri), yaitu melalui kekuatan *tawhîd*. Bagan berikut menjelaskan hal ini:³⁵

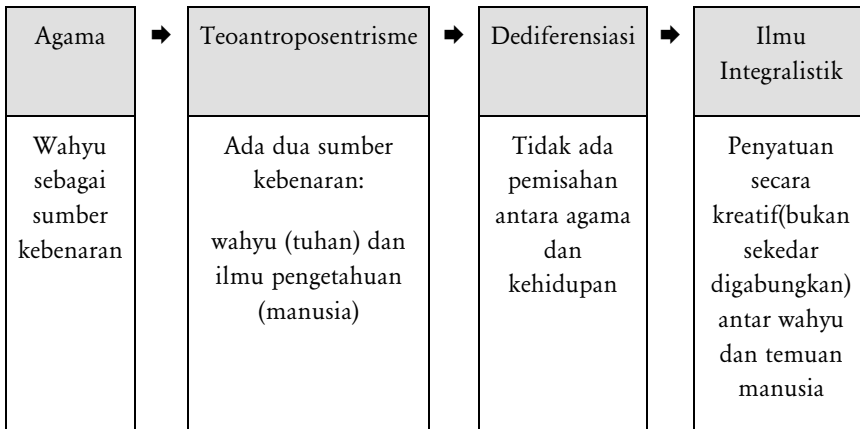


(3) Oposisi binner, yaitu bahwa dalam strukturalisme, ada pertentangan seperti antara antara tuhan versus setan. Pertentangan tersebut menghasilkan konflik. Ungkapan “transendental” (melampaui), yaitu kemampuan “melampaui” dalam membaca gejala-gejala alamiah ke yang transendental. Ide ini dimaksudkan Kuntowijoyo agar seorang muslim mampu membaca kesenjangan stuktural.

³⁵Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Jakarta: Teraju, 2005), h. 29-41.

Konsep Kuntowijoyo tentang strukturalisme transendental dimaksudkan untuk membekali seorang muslim ketika berhadapan dengan ilmu-ilmu, baik ilmu agama sendiri yang mengalami perkembangan maupun ilmu-ilmu alam (teknik, fisika, farmasi, pertanian, kedokteran) dan humaniora (sosiologi, antropologi, politik, sejarah, filsafat). Seseorang yang taat beragama dan mempelajari ilmu-ilmu alam tidak banyak mengalami persoalan dengan aspek *mu'âmalah* dari agama. Tapi, orang yang belajar humaniora akan menghadapi persoalan besar, karena aspek *mu'âmalah* dari agama termasuk wilayah ilmu humaniora. Mereka yang belajar humaniora akan menghadapi kesulitan ketika berhadapan dengan agama (akidah, ibadah, dll) sebagai kepastian, sedangkan dalam ilmu humaniora mereka tidak mengenal hukum yang pasti dan berlaku umum. “Penyesuaian” agama dengan perkembangan ilmu-ilmu “dijembatani” melalui sikap: (1) kesadaran akan perubahan; (2) kesadaran kolektif; (3) kesadaran sejarah; (4) kesadaran akan fakta sosial; (5) kesadaran adanya masyarakat abstrak; dan (6) kesadaran akan perlunya objektivasi.³⁶

Keempat, tahapan integrasi agama dan ilmu-ilmu, sebagaimana terlihat dalam skema berikut:



Kuntowijoyo juga membandingkan ilmu Barat dengan ilmu yang diinginkan dalam Islam sebagai ilmu integralistik. Dalam perkembangan ilmu, bermula dari periode modern, bersumber akal, berdasarkan etika humanisme, dalam sejarah bercorak diferensiasi dan menghasilkan ilmu yang sekuler dan otonom (mandiri). Dalam Islam, diandaikan perkembangan ilmu bermula dari pasca-modern dengan dasar wahyu

³⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 41-43.

dan akal, berdasarkan etika humanisme-teosentris, berdediferensiasi, dan menghasilkan ilmu yang integralistik.³⁷

B. Paradigma “Islamisasi Ilmu” dan “Pengilmuan Islam” : Ke Arah Sintesis

Dalam tiga model tawaran integrasi ilmu agama dengan ilmu umum, sebagaimana dikemukakan, ada aksentuasi yang sama dalam hal bahwa wahyu, baik al-Qur’an dan Sunnah, menjadi sumber atau setidaknya inspirasi, seperti tampak dari “jaring laba-laba” Amin. Kekuatan tawaran Amin adalah pada pelapisan dan skala prioritas, seperti metode dan pendekatan adalah hal pertama yang dipahami sebelum mempelajari ilmu-ilmu Islam dan ilmu-ilmu umum. Kekuatan lain adalah kemampuannya mempertemukan pada tingkat epistemologis antara ilmu-ilmu empiris Barat sebagai “peradaban ilmu” (*badhârat al-‘ilm*), ilmu-ilmu yang basisnya nash/ teks keagamaan dalam Islam sebagai “peradaban nash” (*badhârat al-nash*), dan ilmu-ilmu rasional-filosofis sebagai peradaban filsafat Yunani” (*badhârat al-falsafah*).³⁸ Dalam sejarah awal berdirinya IAIN, Harun menawarkan dalam bukunya, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, bahwa mengenal Islam bergerak dari pengenalan umum ke spesialisasi bidang. Berbeda dengan Harun yang menekankan materi (*mâddah*) kajian Islam komprehensif dan menyeluruh, Amin menekankan aspek metode (*tharîqah*), karena bagi Amin, “metode lebih penting daripada materi” (*al-tharîqah abammu min al-mâddah*).³⁹ Namun, tawaran itu hanya “menunjukkan pintu-pintunya” dari kejauhan, padahal mendialogkan antara kebenaran wahyu dengan ilmu “sekuler” tidak semudah seperti yang dibayangkan, karena ilmu-ilmu “sekuler” lahir dari penelitian empiris di masyarakat Barat yang awalnya tidak

³⁷ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 61. Berbeda dengan Kuntowijoyo, Amin Abdullah dengan bertolak dari klasifikasi al-Jabiri pengintegrasian tersebut lebih akurat karena menyebut tidak hanya akal dan wahyu, seperti pada Kuntowijoyo, melainkan juga intuisi yang ingin dijembatani dengan epistemologi Barat.

³⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 399-405.

³⁹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 61. Slogan ini sangat populer di kalangan alumni Pondok Pesantren Gontor, seperti Amin sendiri. Sepanjang pengetahuan penulis, slogan itu secara lengkap adalah “*al-tharîqah abammu min al-mâddah, wa al-mudarris abammu min al-tharîqah*” (metode lebih penting daripada materi, dan guru lebih penting daripada metode). Namun, dalam perkembangannya, potongan “*wa al-mudarris abammu min al-tharîqah*” disisipi dengan “*rûb*” (semangat, spirit), sehingga menjadi “*wa (rûb) al-mudarris abammu min al-tharîqah*” (semangat/ spirit guru lebih penting daripada metode).

mengakui kebenaran wahyu, dan memang tidak mudah merangkul secara bersama antara “agama” dan “ilmu” sebagai kesatuan kajian dalam label “kajian ilmiah”.⁴⁰

Dawam selangkah lebih maju dengan tidak hanya menyatakan bahwa wahyu bisa menjadi sumber pengetahuan, melainkan bisa dijadikan sebagai dasar dalam perumusan *grand theory* (teori besar). Hal ini kurang-lebih sama dengan keinginan Kuntowijoyo agar wahyu dianggap sebagai sumber kebenaran dan sebagai prinsip transendensi. Membangun teori (*theory-building*) bertolak dari pengalaman masyarakat Muslim sendiri. Al-Qur’an bisa dijadikan sebagaicara berpikir yang disebutnya “paradigma al-Qur’an”, atau “paradigma Islam”. Caranya adalah mengangkat premis-premis normatif al-Qur’an sebagai rumusan untuk melahirkan teori-teori empiris dan rasional. Proses seperti ini, menurutnya, juga ditempuh dalam perumusan teori ilmu-ilmu modern. Ilmu-ilmu empiris dan rasional dalam peradaban Barat bertolak dari paham-paham etik dan filosofis yang bersifat normatif. Dari ide-ide normatif, perumusan ilmu-ilmu dibentuk sampai ke tingkat empiris, dan digunakan sebagai dasar bagi kebijakan-kebijakan aktual.⁴¹ Al-Qur’an juga berfungsi sebagai *self-regulation*, yaitu penambahan apa pun terhadap bangunan keislaman, tidak akan menggoyah dasar fundamentalnya. Integrasi ilmu agama dan ilmu “sekuler” menggandeng antara ilmu umum dan kebenaran wahyu. Integrasi tersebut adalah “integrasi kreatif”, yaitu antara temuan rasional-empiris manusia dengan kebenaran wahyu transendental.

Kekuatan tawaran Dawan adalah pada keinginannya untuk melakukan “sterilisasi” kepentingan etnis, kolonialis, atau bias Barat dalam ilmu-ilmu “sekuler”. Namun, Kuntowijoyo menawarkan langkah-langkah yang tidak hanya dalam perspektif keilmuan jelas batasnya, melainkan lebih bisa diaplikasikan.

Ketiga tawaran integrasi itu masing-masing memiliki kekuatan. Oleh karena itu, kebenaran wahyu atau peradaban nash/ teks agama dalam kajian Islam, tentu saja, tetap menjadi *core* (inti) kajian, karena ini yang menjadi “jantung” Islam. Pendekatan ini bersifat doktriner-

⁴⁰ Baca pengantar Daniel L. Pals dalam *Seven Theories of Religion* tentang bagaimana Bapak Studi Agama, Friedrich Max Müller, pada 1870 pada awalnya menawarkan studi agama yang menyebabkan orang-orang Eropa kebingungan, karena frase “ilmu agama” (*science of religion*) atau “kajian ilmiah terhadap agama” (*scientific study of religion*) tidak akrab di telinga para pendengar. Lihat Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York dan Oxford: Oxford University Press, 1996), h. 3-4.

⁴¹ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 24.

normatif, seperti dalam kajian Kalâm, fiqh, ushûl al-fiqh, tashawuf, tafsîr, dan hadîts. Namun, kebenaran wahyu bisa menjadi titik-tolak perumusan teori berbagai penelitian lebih lanjut dalam penelitian kealaman (*natural sciences*) maupun sosial (*social sciences*) dan humaniora. Caranya adalah sebagaimana ditawarkan oleh Kuntowijoyo. Dengan cara begini pula, bisa dijelaskan tawaran Dawan agar ilmu-ilmu sosial bertolak dari premis al-Qur'an dan penelitian terhadap masyarakat Muslim, untuk menyatakan, tidak di masyarakat Barat saja.

Sebagian dari tawaran-tawaran tersebut memfokuskan perhatian pada "islamisasi ilmu" (*islamization of science*), seperti pada pemikiran Dawam, dalam batas pengertian tentang bagaimana ilmu-ilmu "sekuler" diberikan muatannya dari perspektif Islam, baik dari aspek ontologi, epistemologi, maupun aksiologi. Tawaran ini harus diimbangi dengan "pengilmuan Islam" (*scientization of Islam*). Istilah ini digunakan oleh Kuntowijoyo sebagai alternatif terhadap istilah pertama. Namun, tampak dalam kedua bukunya, *Paradigma Islam* dan *Islam Sebagai Ilmu*, yang diuraikan adalah lebih banyak "islamisasi ilmu", dibandingkan "pengilmuan Islam", terlihat dari tahap-tahap sebagaimana diuraikan di atas. Amin dalam beberapa tulisannya sebenarnya menyoroti persoalan tentang bagaimana ilmu-ilmu umum, termasuk filsafat, bisa diterapkan dalam kajian keislaman. Ia mengusulkan "filsafat ilmu-ilmu keagamaan Islam" (*philosophy of Islamic religious sciences*),⁴² meskipun hal serupa sebenarnya pernah diusung oleh Anwar Ibrahim dalam sebuah paper berjudul, "Towards A Contemporary Philosophy of Islamic Science", sebuah *key-note speech* di seminar internasional "Filsafat Islam dan Sains" di University of Science, Penang, Malaysia, pada 30 Mei 1989.⁴³

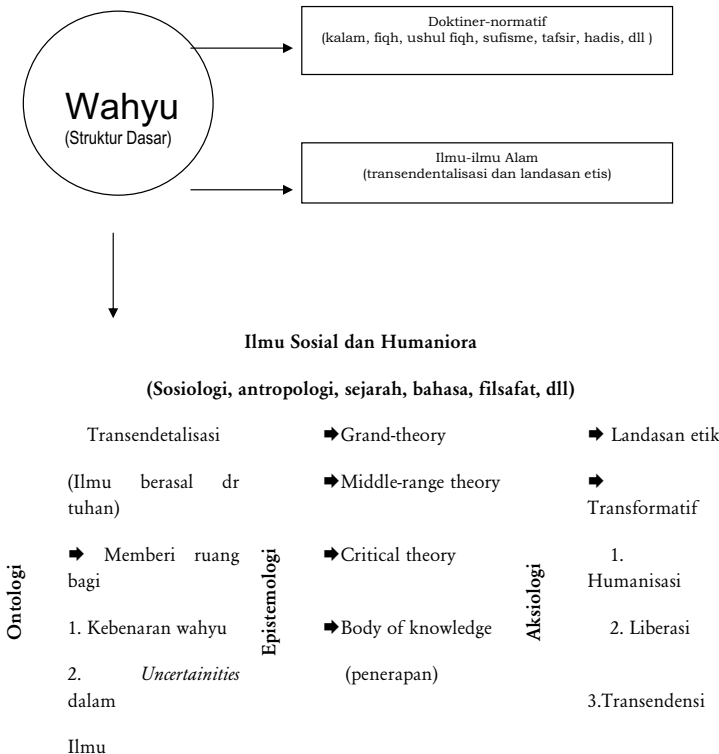
Amin mengusulkan penerapan paradigma filsafat ilmu modern, seperti paradigma Imre Lakatos, Karl R. Popper, dan Thomas Kuhn, meskipun ide itu tampak seperti "menunjukkan pintu-pintunya", tidak berusaha masuk ke dalamnya. Ia mengadopsi istilah-istilah filsafat ilmu yang ingin diterapkan dalam kajian keislaman, seperti *hard core*, *protective belt*, *normal sciences*, *revolutionary sciences*, *context of justification*, dan *context of discovery*.⁴⁴

⁴² Lihat pembahasan sebelumnya tentang hal ini. Lihat juga M. Amin Abdullah, "Studi-studi Islam: Sudut Pandang Filsafat", dalam bukunya, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 101-120.

⁴³ Tulisan ini kemudian diterbitkan di *The American Journal of Islamic Sciences*, Vol. 7, No. 1, 1990, h. 1-7.

⁴⁴ Lihat M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jâmi'ab: Journal of Islamic Studies*, No. 61, Th. 1998.

Pemikiran-pemikiran tersebut bisa dianggap sebagai unsur-unsur yang bisa saling melengkapi. Secara ontologis, bisa diterima tawaran Kuntowijoyo tentang transendentalisasi, yaitu bahwa ilmu sebenarnya berasal dari Tuhan, sehingga dengan begitu ada ruang kebenaran bagi wahyu yang selama ini di Barat disingkirkan, dan juga memberi ruang adanya ketidakpastian-ketidakpastian (*uncertainties*) di samping kepastian-kepastian, karena bagaimana pun manusia berupaya memahami kebenaran, upaya tersebut masih sangat terbatas. Ide dari Dawam tentang perumusan teori juga bisa dipertimbangkan, di mana kebenaran wahyu mengambil bagian dalam perumusan tersebut. Dalam hal ini, ide Dawam memiliki kesamaan dengan ide Kuntowijoyo. Pada dataran aksiologis, Kuntowijoyo menawarkan Islam sebagai landasan etis dan landasan transformatif. Di lain pihak, Amin lebih banyak berbicara pada level epistemologis. Yang sesungguhnya ia tekankan dengan mengadopsi perangkat-perangkat filsafat ilmu adalah agar ilmu-ilmu keislaman tidak menjadi tertutup, melainkan segala asumsi dan hasil formulasinya, karena sifat historisitasnya, selalu terbuka untuk dikaji ulang, difalsifikasi, atau dalam ungkapan yang dipopulerkannya “terbuka untuk didiskusikan” (*qâbil al-niqâsy*).



Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. "Design Pengembangan Akademik IAIN Nenuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-atomistik ke Arah Integratif-interdisiplinari", paper disampaikan dalam TOT Sistem Manajemen Efektif dan Pembelajaran Aktif di PTAI Bagi Instruktur/ Trainers Calon Dosen PTAI se-Indonesia yang diselenggarakan oleh Center for Developing Islamic Education dan Direktorat PTA Ditjen Bagais Dep. Agama, Yogyakarta, 2005.
- . "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jâmi'ab: Journal of Islamic Studies*, No. 61, Th. 1998.
- . *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- . *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, Taufik. "Kata Pengantar", dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Abdul-Rauf, Muhammad. "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View", Richard C. Martin (ed). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The university of Arizona Press, 1985.
- Ali Fauzi, Ihsan. "Arah Baru Kajian-kajian Islam", makalah dipresentasikan pada Lokakarya Jaringan Informasi Pengkajian Islam, Jakarta, 4-5 Desember 1993.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bible dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Aschroft, Bill, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies: the Key-Concepts*. London and New York: Routledge, 2000.
- Baso, Ahmad. *Islam Pasca-kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*. Jakarta: Mizan, 2005.
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Ibrahim, Anwar, "Towards A Contemporary Philosophy of Islamic Science", *The American Journal of Islamic Sciences*, Vol. 7, No. 1, 1990, h. 1-7.

- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf Publisher, 1951.
- Al-Jâbirî, Muhammad ‘Âbid. *Al-Dîmuqrâthiyyah wa Huqûq al-Insân*, terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- . *Al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syar’ah*, terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- . *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tablîiyyah Naqdîyyah li Nuẓhum al-Ma’rifah fî al-Tsaqâfah al-‘Arabiyyah*. Al-Dâr al-Baydhâ’: al-Markaz al-Tsaqâfî al-‘Arabî, 1993.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1993.
- Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago and La Salle, Illionis: Open Court Publishing Company, 1993.
- Mahmud, Moh. Natsir. *Orientalisme: al-Qur’an di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)*. Semarang: Dina Utama Semarang (DIMAS), 1997.
- Mufid, Ahmad Syafî’i. “Membangun Konstruksi Epistemologi Sosiologi Islam Dalam Konteks Keindonesiaan”, paper disampaikan dalam Workshop Penyegaran Penelitian Sosiologi dan Antropologi Bagi Dosen IAIN Antasari Banjarmasin, 10-11 Mei 2005.
- Muzhar, M. Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York dan Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Rahardjo, M. Dawam. “Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan”, dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- . *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.
- Rahman, Fazlur. “Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay”, dalam *Approches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin. Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Malaysia: International Islamic University Malaysia Press and International Institute of Islamic Thought, 1996.

- Schimmel, Annemarie. *Islam, an Introduction*. New York: State University of New York, 1992.
- Sumardi, Mulyanto (ed.). *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Syari'ati, Ali. *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Tim, *Kompetensi Program Studi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005.
- Wardani. *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014.
- Water, Malcolm. *Modern Sociological Theory*. London: Sage Publication, 1994.
- Watt, William Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'ân*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff. London: Methuen & Co. Ltd., 1965.