

Metode Studi Islam; Gagasan Pengembangan Metode Studi Islam di Masa Depan

Siti Aminah

Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya

Email: sitiamin76@gmail.com

Abstrak

Perkembangan metodologi studi Islam akhir-akhir ini dapat dikatakan mengalami kemajuan yang signifikan. Di samping karena adanya warisan klasik keilmuan muslim yang hingga kini masih bertahan kuat, kemajuan itu juga sebagai akibat –langsung atau tidak langsung– sentuhan dengan tradisi keilmuan Barat yang telah dahulu maju dalam berbagai disiplin keilmuan. Sesungguhnya, Islam layak menerima perhatian yang besar dalam studi agama lantaran perkembangan dan pengaruh global terhadap penduduk muslim dunia. Pemahaman tentang Islam sebagai agama (*understanding Islam as religion*) dan pemahaman tentang agama dari sudut pandang Islam (*understanding of religion in terms of Islam*) merupakan persoalan yang perlu dieksplorasi dalam diskusi dan pembahasan para sarjana di bidang studi agama.

Kata kunci: Islam, metodologi, studi Islam

Pendahuluan

Berbicara tentang relasi tentang agama dan sains khususnya dalam perspektif epistemologi keilmuan Islam kontemporer, tampaknya merupakan sebuah kerumitan tersendiri. Agama Islam yang di masa awalnya sangat concern dengan visi sains, belakangan justru dikesankan menjadi sebuah agama yang “menjauh” dari hiruk-pikuk dunia sains. Kalau kita perhatikan, berbagai prestasi temuan di bidang iptek tingkat dunia, khususnya sejak abad renaissance, hampir semuanya didominasi oleh para ilmuwan Barat. Temuan sains di dunia Muslim hampir-hampir dikatakan tidak ada. Penemuan sains abad 20 ini yang muncul dari kalangan dunia Muslim paling-paling baru Abdus Salam di bidang dunia fisika, atau Habibie yang menemukan teori keretakan pesawat, sehingga Habibie digelar sebagai Mr. Crack. Sedangkan ribuan jenis temuan lainnya masih didominasi oleh ilmuwan Barat. Menjadi sebuah pertanyaan besar disini, mengapa fenomena kemerdekaan temuan sains bisa terjadi di dunia Muslim. Tentunya beragam jawaban bisa dikemukakan, sekedar ilustrasi kecil, diantaranya akibat politik isolatif umat Islam terhadap dinamika pengetahuan modern.

Dalam kaitan ini menari diikuti pernyataan Nurcholish Madjid¹ : Dalam lembaga-lembaga pendidikan itu terasa sekali semangat pencilan diri dari sistem kolonial pada umumnya. Secara simbolik semangat itu dicerminkan dalam sikap para ulama yang mengharamkan apa saja yang datang dari Belanda, sejak dari yang cukup prinsipil seperti ilmu pengetahuan modern (dan huruf Latin) sampai hal-hal sedernana seperti celana dan dasi. Ajakan pemerintah kolonial kepada mereka untuk ikut serta dalam “peradaban modern” disambut dengan sikap berdasarkan sebuah Hadits, “Barangsiapa meniru suatu kaum, maka ia termasuk kaum itu” (Man tasyabbaha bi qawm-in fa-huwa min-hum).

Di samping faktor politik isolatif di atas, faktor sosial, budaya, ekonomi dan mengemukakan peluang dan tantangan dalam Metode Studi Islam yang secara sistematis penulis membahas 1) Mandeknya Epistemologi Keilmuan Islam, 2) Wacana Epistemologi Keilmuan Kontemporer, dan 3) Gagasan Pengembangan Metode Studi Islam di Masa Depan.

Mandeknya Epistemologi Keilmuan Islam

Sebeum kita temukan jawabannya, ada baiknya sekilas penulis kemukakan tentang prestasi temuan sains yang pernah terjadi di dunia Muslim. Menurut Nurcholish Madjid,² bahwa peradaban Islam pernah memimpin dunia selama lebih amanah ilmu pengetahuan. Ini artinya bahwa prestasi yang pernah diraih oleh dunia Muslim jauh lebih lama dari apa yang sudah diraih oleh dunia Barat modern sekarang ini sejak masa renaissance. Ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh dunia Islam tidak hanya berkisar pada ranah kedokteran, tetapi juga termasuk matematika, astronomi dan ilmu bumi sebagaimana terbukti dari banyaknya istilah-istilah modern (Barat) di bidang-bidang itu yang berasal dari para ilmuwan Muslim.

Secara historis, dunia Islamlah yang pertama kali melakukan internationalization of knowledge. Sebelum munculnya peradaban Islam, peradaban di dunia ini masih bersifat lokalistik-nasionalistik. Misalnya, ilmu logika hanya berkembang di sekitar peradaban Yunani, ilmu yang terkait pengadaan bahan mesin hanya di seputar peradaban Cina, dan lain-lain. Sebagai tambahan, kita kutip pernyataan Hassan Hanafi,³ tentang fakta kemajuan sains dunia Islam di masa lalu: Pada abad pertengahan Islam, penemuan perhitungan differensial dan integral, geometri analitik, yaitu transformasi dari geometri menjadi aljabar di dalam matematika (Khauarasmî, Tusi), atau bahkan arabesque di dalam seni, semua ini berhubungan dengan konsep keterbatasan yang berada pada jantung kebudayaan, yang merupakan akibat dari Tauhid sebagai sistem keyakinan.

¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), vi.

² *Ibid.*, xxxv – xxxvi

³ Hassan Hanafi, *Islam Wahyu Sekuler* (Jakarta: Instad, 2001), 144-145.

Industri jam dan astronomi disebabkan analisis waktu sebagai “tempat” untuk tindakan dan kejadian seperti yang ditentukan dalam al-Qur’an.

Penemuan alat-alat optik berhubungan dengan konsep cahaya yang disingkapi oleh para mistik, yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an sebagai pengalaman spiritual. Teori atom merupakan perkembangan dari salah satu bukti keberadaan Tuhan, didasarkan atas pembagian nomad sampai nomad yang tak terbagi. Contoh-contoh lain dapat diberikan oleh mekanik, dinamik atau fisika. Namun sesuai dengan hukum rotasi sejarah, jatuh bangun sebuah peradaban menjadi sebuah keniscayaan historis.

Mengenai bangun dan jatuhnya peradaban ini menarik kita kutip pernyataan Sutan Takdir Alisyahbana bahwa peradaban yang kecil selalu saja dapat mengalahkan peradaban yang lebih besar. Ia ilustrasikan, dulu peradaban India Kuno itu besar, lalu dikalahkan oleh Mesir yang kecil, Mesir pun menjadi besar. Demikian pula, Mesir yang besar akhirnya dikalahkan oleh peradaban Yunani yang kecil, Yunani pun menjadi besar. Tapi kemudian Yunani dikalahkan oleh peradaban Eropa. Lalu muncul Amerika, kini Amerika yang besar sudah dikalah oleh Jepang kecuali dalam bidang militer (ada buku yang menarik berjudul *Is the American Number One in the World?*). Siapa tau kelak, lanjut STA, Jepang akan dikalahkan oleh bangsa Indonesia yang peradabannya masih dianggap belum unggul.

Berdasarkan fakta historis di atas peradaban Islam pernah jaya, walaupun akhirnya mengalami kemandekan ilmu secara meluas seperti yang juga dinyatakan Campbell – sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid⁴ :

.... Dan begitulah yang terjadi, justru pada saat ketika sinar ilmu pengetahuan Yunani mulai dibawa dari Islam ke Eropa – dari sekitar tahun 1100 dan seterusnya – ilmu pengetahuan dan kedokteran Islam mengalami kemandekan dan akhirnya mati; dan dengan begitu Islam sendiri pun mati. Tidak saja obor ilmu pengetahuan, tetapi juga obor sejarah, sekarang pindah ke Barat Kristen. Kemandekan Epistemologi Keilmuan di Dunia Islam seperti yang sudah dikemukakan di atas bahwa setelah dunia Islam menikmati kejayaan peradaban sains, maka setelah itu muncul era kemandekan sains. Secara historis, sikap memusuhi sains dari sementara umat Islam, seperti disebut Campbell, baru terjadi lima atau enam abad kemudian, mengharuskan kita menilainya sebagai bukan “asli” Islam, dan tidak bersumber dari ilhamnya yang murni, dan ini merupakan suatu anomali. Meminjam teori Thomas Kuhn, bahwa secara perlahan dimensi keilmuan Islam menjadi normal science yang tentunya akan berujung pada situasi krisis keilmuan itu sendiri. Apalagi dengan munculnya slogan “telah tertutupnya pintu ijtihad”,

⁴ Nurcholish Madjid, *Islam*, xxxvi.

padahal Nabi Muhammad Saw sendiri tidak pernah menutupnya. Bahkan Nabi sangat menghargai orang yang salah dalam berjihad dengan satu pahala, dan bila benar mendapatkan dua pahala. Fenomena kemandekan berpikir ini membuat para ilmuwan Muslim menjadi gamang untuk melakukan inovasi dan kreasi keilmuan.

Menurut Muhammad Iqbal, kemandekan yang terjadi di dunia Muslim bahkan mencapai sekitar 500-an tahun.⁵ Dunia keilmuan Muslim, pada akhirnya, lebih bersifat pengulangan semata (*the context of recovery*) atau meminjam ungkapan Nasr Hamid Abu Zaid,⁶ umat hanya mengulang warisan para ilmuwan masa lalu (*qiro'ah al-mutakarrirah/reproduction of meaning*), belum mengarah pada pembacaan yang produktif (*qiro'ah muntijah/production of meaning*). Padahal dunia Islam pernah memelopori wacana sains secara empiris, yakni melangkah maju ketimbang warisan peradaban Yunani yang umumnya bersifat idealistik-rasionalistik semata. Sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh Mohammad Iqbal bahwa Al-Quran lebih mengutamakan dimensi tindakan – secara empiris – ketimbang semata-mata gagasan (the Quran is a book which emphasizes “deed” rather than “idea”).⁷

Sesuai dengan fokus kajian di sini, secara epistemologis, wacana epistemologi keilmuan Islam klasik yang berpola Ghazalian (Mazhab AL-Ghazali) belakangan lebih dominan. Sementara pola Rusydian (Mazhab Ibnu Rusyid) yang pernah berjaya di dunia Muslim justru semakin bermentamorfosa di dunia Barat. Epistemologi keilmuan model Ghazalian berpandangan bahwa segala sebab sesuatu di alam ini tergantung dalam kehendak-Nya. Melalui perspektif ini pandangan Al-Ghazali lebih bercorak teologis, bukan antropologis maupun kosmologis. Akibat dari pandangan ini menyebabkan pandangan dunia umat menjadi lebih pasif bila dibenturkan dengan wacana pengembangan sains yang lebih antroposentrik-kosmologik. Inovasi dan kreativitas keilmuan menjadi macet. Pandangan epistemologi keilmuan model Ghazalian ini cenderung menjadi anti “keteraturan” (*sunnatullah*), dimana hukum-hukum alam yang melahirkan sains menjadi terabaikan. Pengembangan potensi rasio menjadi kurang fungsional. Model welansehauung Ghazalian ini lebih bersifat dialektis-hipotesis. Segala fenomena alam, moral dan sosial semuanya “terserah” pada Tuhan (*jabbariyah-determinism*). Pandangan ini menjadi sangat teologik-atomistik bahkan cenderung mengarah pada mysticism, yang sudah barang tentu berimplikasi pada pengabaian wilayah temuan social sciences maupun natural sciences. Berbeda dengan Ghazalian, maka epistemologi keilmuan

⁵ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi : Ki – tab Bhavan, 1981), 148.

⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995), 123.

⁷ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction*, v.

seperti yang digagas oleh Ibnu Rusyd (Rusydian) cenderung menyatakan bahwa sebab segala sesuatu bukan di dalam kehendaknya, tetapi berada di luar. Pandangan Rusydian ini mengandaikan adanya sistem “keteraturan alam” (sunnatullah) yang sudah didelegasikan oleh Tuhan kepada alam yang sering disebut sebagai hukum alam. Berbeda dengan model Ghazalian, maka pola Rusydian mengindikasikan adanya pola rasionalitas yang gradual, sistemik di alam ini yang secara teratur bisa dipelajari oleh manusia, karena Allah sudah menciptakan “kepastian-kepastian” di dalamnya. Atau dengan kata lain, ada konsep taqdir (keharusan universal), yang di dalam bingkai taqdir itu manusia didorong untuk melakukan ikhtiar (mengoptimalkan segala potensi manusia) dalam memahami hukum-hukum alam. Maka pola Rusydian ini cenderung mengaktifkan adanya manusia dalam melakukan eksplorasi hukum-hukum alam yang berujung pada munculnya berbagai produk sains itu sendiri. Bila Ghazalian bertumpu pada logika yang hipotetis, maka Rusydian bertumpu pada metode analisis-demonstratif yang mengakui adanya regularitas dan kausalitas di balik setiap fenomena sosial dan alam.⁸ Jadi, fenomena kemandekan epistemologi keilmuan Muslim ini sebenarnya bukan orisinal ajaran Islam, tetapi hanya soal interpretasi pemahaman dari ajaran Islam itu sendiri. Karena secara esensial dan substansial, potensi ajaran Islam sangatlah mendorong adanya inovasi keilmuan – khususnya – di bidang sains, sebagaimana sudah terbukti lama dalam sejarah renaissance Islam. Hanya karena model interpretasi epistemologi keilmuan ala Ghazalianlah yang menjadi salah satu penyebab kemunduran dunia Muslim di bidang temuan sains. Pola-pola Ghazalian ini pula yang belakangan menjadi dominan dan mengilhami berbagai silabi, penulisan buku-buku teks keagamaan dan menghegemoni wawasan keagamaan atau keilmuan para pendidik Muslim; sebagaimana yang umumnya terdapat di dunia pendidikan pesantren, madrasah bahkan perguruan tinggi Muslim, yang sampai hari ini dampak historisnya masih dapat kita saksikan dan rasakan. Perlu dicatat bahwa upaya umat dalam mengelaborasi wawasan keilmuan di bidang sains, pada hakikatnya juga sangat terkait dengan perspektif teologi yang dianutnya, apakah model Ghazalian atau Rusydian. Dalam kaitan ini menarik pula kita kutip pernyataan Fazlur Rahman⁹, tentang fenomena kemandekan kreativitas keilmuan di dunia Muslim, sebagai berikut: Sekarang ini, intelektualisme Islam praktis mati, dan dunia Islam menyuguhkan suatu pemandangan gurun intelektualisme luas yang gersang dan sepi tanpa hembusan angin pemikiran sedikitpun, tapi yang kesenyapannya kadang-kadang memberikan kesan adanya getaran. Inilah sosok umat yang kepada generasi mudanya Iqbal menunjukan doanya yang

⁸ Bandingkan, M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 209-220.

⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), 390.

penuh harap kira-kira empatpuluh tahun yang lalu: “Semoga Tuhan menyentuhnya ruhmumu pada badai (yang baru), karena hampir tak ada riak sedikitpun pada air lautanmu!”. Perspektif Epistemologi Keilmuan Islam Kontemporer Setelah dikemukakan sekilah mengenai fenomena kemandekan epistemologi keilmuan di dunia Muslim, maka berikut ini dikemukakan pula beberapa model tawaran epistemologi keilmuan Muslim kontemporer, yang saat ini cukup berpengaruh di kalangan dunia Islam. Sekedar untuk dimaklumi bahwa wacana tokoh Muslim kontemporer berikut ini umumnya secara spesifik dikaji dalam perspektif keilmuan agama Islam an-sich, namun dalam beberapa hal bisa juga dapat dikaitkan ke dalam wilayah sains.

Wahana Epistemologi Keilmuan Kontemporer

Wacana epistemologi keilmuan kontemporer ini kita mulai dari konsep Fazlur Rahman (asal Pakistan) tentang sains. Rahman¹⁰ mengemukakan bahwa di alam ini berlaku konsep qadar/taqdir. Konsep taqdir di sini bukan bermakna “sebuah keyakinan yang pesimis” – seperti yang umum dipahami umat Islam, umumnya keyakinan ini akibat pengaruh logika Ghazalian – tapi lebih bermakna bahwa Tuhan yang maha kuasa, melalui kreativitas-Nya yang penuh kasih, memberikan “ukuran” (taqdir) kepada setiap sesuatu. Memberikan kepada setiap sesuatu itu potensi-potensi tertentu beserta hukum-hukum tingkah-lakunya. Singkatnya, Tuhan memberikan sifat-sifat tertentu kepada setiap sesuatu. Allah sajalah yang telah menciptakan hukum-hukum alam. Hal ini tidak berarti bahwa manusia tidak dapat menemukan dan memanfaatkan hukum-hukum alam tersebut. Sesungguhnya para petani dan ilmuwan telah berbuat demikian. Al-Quran menyerukan kepada kita untuk menemukan hukum-hukum alam dan memanfaatkan penemuan tersebut untuk kesejahteraan umat manusia. Allah telah menciptakan hukum-hukum tertentu sehingga sebuah sperma dapat menyuburkan telur dan yang setelah beberapa lamanya berubah menjadi bayi dalam kandungan.

Selanjutnya Rahman mengungkapkan pula bahwa hukum-hukum alam mengekspresikan perintah Allah. Seperti yang juga dikatakan oleh Teuku Jacob “Evolusi adalah cara Tuhan Bekerja”.¹¹ Bagi Rahman, alam tidak akan dan tidak dapat mengingkari perintah Allah. Selanjutnya alam pun tidak dapat melanggar hukum-hukum alam. Itulah sebabnya, kata Rahman, mengapa di dalam Al-Quran, keseluruhan alam dikatakan muslim atau menyerah dan mematuhi perintah Allah (Q.S. Ali Imran: 83). Dalam konteks ini, Fazlur Rahman lebih terbuka, bahwa semua hasil temuan (sains) yang diproduksi manusia, halal untuk dipelajari, termasuk berbagai temuan sains di dunia Barat.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1983), 19-20.

¹¹ Baca *Jurnal Relief*, vol. 1, Nomor 1, Januari 2003, CRCS-UGM Yogyakarta, 118.

Di sini Rahman berbeda pandangan dengan Ismail Raji al-Faruqi (Faruqian) atau Naquib Al-Attas (Naquibian) yang secara eksklusif lebih berorientasi pada Islamization of knowledge. Bahkan dengan keras Rahman menolak ide Islamisasi ilmu pengetahuan tersebut dengan menyatakan bahwa ide tersebut sangat menyesatkan, karena akan membuat prinsip-prinsip Islam tetap sebagai subordinat dari ilmu-ilmu modern. Sebaliknya kita harus melahirkan ilmu-ilmu dari kandungan Al-Quran (scientification of Islam). Ilmu harus dimulai dari Al-Quran, bukan berakhir dengan al-Quran.¹² Sedangkan Mohammed Arkoun (Aljazair), melalui teori Islamologi Terapannya ingin mendorong umat Islam agar meninggalkan – meminjam teori Foucault – episteme abad pertengahan yang menurut Arkoun cenderung melupakan dimensi historisitas (taarikhyyah).

Bagi Arkoun, epistemologi pemikiran Islam klasik cenderung bersifat tekstual-normatif yang sudah barang tentu sangat sulit mengadopsi berbagai perubahan sosial termasuk di dalamnya masalah perkembangan sains. Menurut Arkoun, untuk memajukan wacana sains di dunia Muslim, kita harus memulai mengkaji nasib filsafat di dunia Islam pasca Ibnu Rusyd. Kita harus melakukan penelitian historis ganda yang membandingkan faktor-faktor yang menyebabkan kegagalan di pihak Muslim dengan orang-orang yang mempromosikan keberhasilan di pihak Kristen Barat tentang apa yang disebut Averroisme Latin.¹³ Arkoun mendorong para peneliti untuk mempelajari faktor sosiologis, ideologis dan faktor budaya yang sangat cepat menyebabkan kemenangan reproduksi ajaran-ajaran “ortodoks” yang diwariskan oleh mazhab-mazhab yang bersaing.

Sejarah pemikiran, kata Arkoun, tidak dapat dipisahkan dari sejarah sosial. Sudut pandang filosofis sangat penting untuk menjangkau ideologi-ideologi yang merusak yang sangat menghalangi semua usaha pembaharuan dan kreativitas keilmuan.¹⁴ Tentang wacana sains, Arkoun mengungkapkan bahwa tradisi Islam klasik telah memperlihatkan adanya hubungan yang harmonis antar agama, filsafat dan sains, sebagaimana yang terlihat dalam karya-karya Ibnu Sina.¹⁵ Penelitian ilmiah, lanjut Arkoun, tampaknya tidak menghadapi halangan-halangan religius dalam ranah Islam. Al-Qur’an selalu mengundang orang yang beriman untuk “melihat” dunia ciptaan agar dapat menghargai keagungan dan kekuasaan Tuhan. Pengetahuan ilmiah tentang alam, bintang-gemintang, langit, bumi, flora dan fauna hanya akan memperkuat iman dan memancarkan hidayah-hidayah simbolik Al-Quran.

¹² Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 47.

¹³ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 128.

¹⁴ *Ibid.*, 128-129.

¹⁵ *Ibid.*, 133.

Lebih lanjut Arkoun menyatakan:¹⁶ Orang-orang Arab mengembangkan matematika (yang juga mencakup aljabar, geometri, trigonometri dan aritmatika), astronomi, botani, farmakologi, zoology, geografi, psioognomi dan psikomatika, yang dimanfaatkan oleh Barat sejak abad ke-12. Sebagaimana dalam kasus filsafat, gerakan ilmiah raksasa ini berhenti sebagai akibat supervisi teologis yang dapat dibandingkan denganyang dilakukan oleh kemapanan Barat tetapi lebih dikarenakan oleh lingkungan sosial dan politik baru bagi pengetahuan yang berkembang di keseluruhan dunia Muslim dimulai dari abad ke-11 dan abad ke-12. Tetapi kemudian, kira-kira pada tahun 1830, keterputusan sejarah dengan warisan saintifik dan kultural periode produktif benar-benar memuncak. Itulah sebabnya mengapa pembaharu-pembaharu salaf akhir abad-19 mengembangkan mitologi, romantisisme dan nostalgia bagi kejayaan yang sudah lama hilang hanya memberikan ruang kecil bagi pendekatan saintifik, kritis dan konstruktif.

Adapun Hassan Hanafi (asal Mesir), melihat wacana sains didasari pada perspektif filosofis yang berpandangan bahwa alam adalah bukan sebuah benda, tetapi merupakan sebuah persepsi kebudayaan yang menentukan sikap manusia terhadap alam. Alam adalah ciptaan Tuhan dan manifestasi dari sifat-sifat-Nya. Alam bersifat sementara dan merupakan lapangan tempat manusia bertindak, sebuah ujian untuk kehidupan. Kegembiraan, kesenangan dan keabadiannya dikondisikan oleh keberhasilan di dalam ujian ini. Kehancuran alam akan terhindarkan bila manusia bertanggungjawab dan accountable dalam mengelola alam. Tanggungjawab terhadap alam ini membentang ke seluruh dunia. Sayangnya dunia Muslim sekarang telah kehilangan perspektif kebudayaan ini semenjak tujuh ratus tahun yang lalu.¹⁷ Lebih lanjut Hassan Hanafi menyatakan bahwa Tuhan, di dalam kesadaran Muslim sekarang ini, lebih menyerap alam dengan sebuah visi teosentrik yang diwarisi dari ortodoksi tradisional. Tokoh pemikir Muslim kontemporer lainnya.

Mohammed Abed Al-Jabiri (asal Maroko), mencoba mengemukakan tiga konsep pemikiran. Pertama, yang bercorak bayani (pemahaman secara tekstual normatif). Menurut al-Jabiri,¹⁸ nalar bayani ini lebih terpaku pada teks atau pada dasar-dasar (dikenal dengan sebutan al-ushul al-arba'ah: Al-Qur'an, sunnah, ijma' dan qiyas) yang dipatok sebagai sesuatu yang baku dan tak berubah. Meski pada awalnya pandangan dunianya adalah pandangan dunia rasional Al-Quran, tetapi bentuk bernalar semacam ini secara gradual beralih menjadi pandangan dunia tersendiri yang khas bayani

¹⁶ Ibid., 134-135.

¹⁷ Hassan Hanafi, *Islam*, 97-98.

¹⁸ Muhammad Abed Al-jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2000), xiv-xvii.

karena banyak didasarkan pada alam pikiran bahasa Arab, dan bukan pada Al-Qur'an itu sendiri. Seperti ajaran tentang al-jauhar al-fard (atomisme), pengingkaran hukum kausalitas (al-sababiyah), dan juga prinsip al-tajwiz (keserbabolehan dalam hubungan antara sebab dan akibat). Kedua, nalar irfani spiritual-intuitif, secara epistemologis cenderung tidak rasional dan menganggap kandungan lahiriah al-Qur'an sebagai kebenaran yang dikandung tradisi Hermetisme.

Bagi Al-Jabiri, model pemikiran yang bercorak bayani dan irfani sangat sulit untuk dijadikan landasan pengembangan sains. Maka untuk upaya pengembangan wacana sains ke depan, umat Islam perlu mengembangkan epistemologi keilmuan yang ketiga, bercorak burhani (rasional-demonstratif). Al-Jabiri menuangkan perhatiannya pada tradisi pemikiran Islam di belahan barat dunia Islam (Maghribi dan Andalusia), dimana lahir para tokoh burhani semacam Ibnu Hazm, Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail, Ibnu Rusyd, al-Syathibi, dan Ibnu Khaldun. Berdasarkan rujukan para pemikir di atas, Al-Jabiri menyatakan: Yang berlaku dalam pemikiran orang-orang Andalusia ini bukan lagi metode qiyas yang menjadikan teks dan masa lalu (salaf) sebagai otoritas, bukan lagi atomisme atau prinsip "keserba-bolehan" yang mengingkari hukum kausalitas yang dinyatakan bertentangan dengan semangat rasionalisme dan kepastian ilmiah. Di atas landasan epistemologi burhani yang menggunakan logika Aristoteles ini, yang dimunculkan kemudian antara metode deduksi (istintaj, qiyas jami'), induksi (isiqra'), konsep universalisme (al-kulli), universalitas-universalitas induktif, prinsip kausalitas dan historisitas, dan juga al-maqashid (tujuan syariah).

Sedangkan bagi pemikir Muslim asal Iran, Abdul Karim Soroush,¹⁹ mengemukakan pula tentang teori "penyusutan dan pengembangan". Bagi Soroush, religiusitas adalah pemahaman manusia tentang agama, sebagaimana sains adalah pemahaman mereka tentang alam. Soroush cenderung membedakan antara agama dan pengetahuan agama. Agama sebagai bentuk pengetahuan manusia sangat bergantung pada kondisi kolektif dan kompetitif jiwa umat manusia. Interpretasi keagamaan bisa saling berbeda antara para filosof, juru dakwah, sufi dan politisi. Dengan mengutip pengetahuan dari filsafat agama, Soroush menyatakan bahwa seluruh fenomena, pada hakikatnya, bermuatan teori, sehingga kita melihat dunia melalui lensa-lensa teori.

Oleh karena itu, lanjut Soroush, tidak ada hal yang tampil sebagai suatu kejadian yang polos atau suatu fakta yang keras. Jika kita tidak menyukai suatu interpretasi atas kejadian tertentu, kita tentu menggantikannya dengan interpretasi yang lain. Dengan demikian, ilmu

¹⁹ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* (Bandung: Mizan, 2002), 18-19.

agama adalah salah satu jenis ilmu manusia, yang dapat berubah, berinteraksi, menyusut, dan mengembang. Itulah sebabnya, orang beriman mempunyai beraneka ide. Lebih lanjut Soroush,²⁰ menjelaskan tentang teorinya: Tesis saya tentang penyusutan dan pengembangan ilmu agama memperlihatkan bahwa untuk menafsirkan teks-teks agama, kita membutuhkan beragam jenis ilmu yang lain, jika kita tidak mau pemahaman kita stagnan. Syariat agama tidak pernah setara dengan opini manusia, sehingga mustahil ada kesesuaian atau ketidaksesuaian antara keduanya; pemahaman seorang manusialah yang bisa jadi sama atau tidak sama dengan pemahaman manusia yang lain. Jadi, di mana pun yang kita hadapi adalah ilmu agama yang mengamati dan memahami agama, tetapi itu bukan agama. Ketentuan semacam ini mencakup semua cabang ilmu pengetahuan manusia. Bagian yang tetap adalah agama; bagian yang berubah adalah pemahaman agama.

Demikianlah beberapa pandangan kritis-epistemologis dari beberapa pemikir Muslim kontemporer di atas, yang ada korelasinya bagi upaya pengembangan pemikiran keagamaan serta implikasinya bagi upaya pengembangan wilayah sains di dunia Muslim, pada masa-masa yang akan datang.

Gagasan Pengembangan Wacana Metode Studi Islam

Beberapa gagasan bagi Pengembangan Wacana Agama dan Sains ke Depan berdasarkan analisis di atas, upaya pengembangan wacana agama dan sains ke depan, beberapa langkah berikut ini layak dipertimbangkan, baik oleh ilmuwan agama maupun sains, antara lain:

Pertama, Perlu adanya shifting paradigm di bidang epistemologi keilmuan Islam yakni dari epistemologi keislaman normatif-tekstual-bayani yang berakibat pada sulitnya mengadopsi dan mengelaborasi wawasan dan temuan baru di bidang sains; ke epistemologi keilmuan dan kontemporer yang bercorak intuitif-spiritual-irfani (secara aksiologis) yang banyak berkaitan dimensi etika bagi pengembangan sains; maupun yang bercorak empiris-historis-burhani (secara epistemologis) yang berdampak pada adanya temuan baru (*the context of discovery/qiro'a muntijah/production of meaning*) di bidang sains. Pergeseran paradigma ini merupakan sintesa baru antara corak Ghazalian mazhab keilmuan Al-Ghazali/di Barat: Averroes). Epistemologi keilmuan Islam klasik yang menghambat kemajuan temuan dunia sains perlu segera direview ulang sebagaimana yang telah penulis kemukakan secara umum di atas.

Pemahaman tentang ijtihad sebagaimana yang dikemukakan Mohammad Iqbal,²¹ sebagai the principle of movement dapat dijadikan

²⁰ Ibid., 28, 43-44.

²¹ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction*, 148.

acuan filosofis bagi upaya pergeseran paradigmatic ini. Karena pada hakikatnya setiap hasil ijtihad telah terpenjara oleh historisitas yang mengitarinya yakni dimensi palace, space and time, dan oleh karenanya setiap pemahaman keilmuan agama (termasuk Islam) maupun wacana sains akan mengalami kemapanan, yang oleh Thomas Kuhn disebut normal science, dan lambat laun mengalami krisis dan mendorong untuk lahirnya perspektif keilmuan yang baru (*revolutionary science*).

Kedua, Pergeseran paradigmatic di atas tentu berimplikasi pula pada adanya suatu keharusan redefinisi konsep-konsep keilmuan Islam yang terkait dengan wacana sains. Sekedar ilustrasi, konsep sho'idan thoyyiban (QS. al-Nisa': 42) yang dalam epistemologi Islam klasik bermakna debu yang bersih, maka dengan perkembangan dunia sains kata-kata sho'idan thoyyiban didefinisikan menjadi segala sesuatu yang tumbuh dari bumi. Bila tidak ada air, orang bisa bertayamum di kursi atau dinding pesawat sepanjang bersih dari najis, karena kedua benda-temuan sains-ini termasuk pada kategori segala sesuatu yang tumbuh dari bumi. Di pesawat, dalam perjalanan yang jauh, orang yang tidak perlu lagi menyediakan atau membawa debu untuk persiapan tayamum sebagai pengganti air wudlu' karena keterbatasan air di pesawat. Demikian pula pengertian sab'a samawaat (QS. Nuh: 15) yang secara klasik diartikan dengan tujuh lapis langit. Namun karena perkembangan sains berubah maknanya menjadi tujuh planet.

Bahkan era berikutnya menjadi banyak planet (karena belakangan-hasil temuan sains-jumlah planet sudah lebih dari tujuh). Dalam bahasa Arab, kata-kata sab'a tidak hanya berarti berjumlah tujuh, tetapi juga bisa diartikan berjumlah banyak. Masih banyak ilustrasi yang bisa dikemukakan, namun karena keterbatasan halaman, cukup dikemukakan di sini dua contoh saja. Dalam kaitan ini, apa yang dikemukakan Abdul Karim Soroush,²² cukup tepat ketika ia mengatakan bahwa "penafsiran agama bisa berubah dengan adanya perubahan konsep sains". Penulis di sini ingin juga mengemukakan bahwa di atas masa mendatang perlu pula diupayakan adanya redefinisi konsep Islam mendahului perubahan wacana sains. Ini yang dimaksud dengan teori scietification of Islam (tawaran konseptual dari Fazlur Rahman). Bila *islamization of knowledge* (tawaran konseptual model Ismail Raji al-Faruqi,²³ dan Naquib Al-Attas,²⁴) cenderung bersifat reaktif, maka scietification of Islam lebih bersifat proaktif. Andaikata mau diintegrasikan, kedua isu tersebut dapat dikompromikan sebagai berikut :

²² Abdul Karim Soroush, *Menggugat*, 45.

²³ Lihat, Ismail Raji al-Faruqi et. al., (ed.), *Social and Natural Sciences; The Islamic Perspective* (Jeddah: Hodder and Stoughton, King Abdul Aziz University, 1981).

²⁴ Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and The Philosophy of Sciences* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989)

bahwa teori islamization of knowledge lebih ditekankan pada dataran *aksiologis atau etika keilmuan*, sedangkan scientification of Islam lebih pada dataran *metodologis/epistemologisnya*. Sehingga dua pendekatan (Rahmanian/Fazlur Rahman dan Naquibian/Faruqian) bisa dikomprimikan bagi upaya pengembangan wacana keislaman dan sains di dunia Muslim, di masa mendatang.

Ketiga, Redenifisi atau rekonseptualisasi ini tidak hanya ditujukan pada wacana sains pada dataran global, tetapi juga dapat ditujukan kepada wacana sains yang bercorak lokal (*local genius* atau *local wisdom*). Globalisasi sebenarnya tidak semata-mata berorientasi pada satu pihak-katakanlah sains Barat – namun lebih ideal bersifat dua belah pihak yakni disampi ada upaya untuk mengadopsi sains Barat yang memang banyak hal positif buat kemajuan peradaban, namun juga di sisi lain harus diimbangi dengan adanya upaya untuk memunculkan kreativitas lokal, terutama dunia Muslim – yang umumnya masih sangat ketinggalan di bidang sains – untuk memperkaya wacana di bidang sains.

Bukankah sains global di Barat juga pada mulanya muncul dari produk lokal namun lama kelamaan mendapat legitimasi di kalangan dunia akademis dan akhirnya berkembang menjadi produk sains global. Sebagai contoh potensi kearifan lokal, apa yang berkembang saat ini yang umumnya masih dikenal dengan konsep pengobatan alternatif (sebagai salah satu contoh saja), bila dikaji dan dikembangkan secara lebih aposteriori serta memenuhi standar akademis, kelak bisa menjadi produk lokal di bidang medis yang suatu saat akan menjadi produk global juga. Terkait dengan ini menarik apa yang diungkapkan Hassan Hanafi²⁵: Jika kedokteran profetik atau skriptural tidak lagi dapat dipertahankan, kedokteran eksperimental berhenti, kedokteran spiritual lebih mendekat ke magis atau takhayul, kedokteran fenomenologis mungkin nampak simplistik dan religius.

Dikatakan simplistik karena kedokteran ini tidak bergantung pada kedokteran ilmiah modern eksperimental bahkan menolaknya mentah-mentah. Namun demikian, di dalam masyarakat yang kedokteran ilmiahnya mencapai puncak penyakit abad, kedokteran fenomenologis tidak pernah berhenti. Di sisi lain teori IbnTaimiyah²⁶ tentang *al-haqiqāt fī al- a'yān lā fī al-adhhān* (kebenaran autentik itu pada hakikatnya lebih bersifat empiris atau bercorak Aristotelian Humian, bukan normatif-rasionalistik atau yang bercorak Platonik-Cartesian); bisa pula dijadikan filosofi pengembangan sains lokal ini.

Keempat, Untuk mendukung adanya upaya rekonstruksi keilmuan agama dan wacana sains di atas, maka aspek eksperimentasi (yang di dalamnya pasti ada dimensi *trial and error*) – terkait dengan aspek tools

²⁵ Hassan Hanafi, *Islam*, 200-201.

²⁶ Ibn Taimiyah, *Kitab al-Raff 'ala al-Mantiqiyin* (Bombay: Qayyimah Press, 1949), 9.

dunia sains – menjadi mutlak diperlukan seperti adanya proyek riset secara periodik, pengadaan perpustakaan yang lengkap, laboratorium, dimana sangat membutuhkan budget yang tidak sedikit, disamping juga penyiapan SDM umat dan bangsa secara sistematis dan profesional. Tradisi riset dan perlengkapannya – termasuk SDM – di dunia Muslim masih jauh dari harapan. Bila hal ini dikelola secara gradual, sistematis dan profesional, kelak dapat menelorkan produk-produk sains lokal yang secara potensial cukup kaya di dunia Muslim, terutama Indonesia. Upaya produksi sains lokal ini juga harus disertai dengan legitimasi yuridis hak paten dari setiap temuan yang ada.

Kelima, Teori spider web-nya Amin Abdullah.²⁷ dapat pula dijadikan rujukan akademis bagi upaya pengembangan sains di masa depan yang juga mendapatkan dukungan teologis dari agama. Dalam teori ini digambarkan bahwa horizon jaring laba-laba keilmuan agama Islam dalam era masyarakat berubah, mengandaikan bahwa pada periode pertama (pra 1950) *Islamic studies* masih bersifat eksklusif (hanya mengedepankan pengajaran ulumuddin, fiqh, kalam (teologi), tafsir dan hadits (lima bidang kajian). Maka periode kedua (1951-1975) disamping *Islamic studies* sebagai core, namun sudah mulai berkenalan – walau masih jalan sendiri-sendiri atau belum ada dialektika antar wilayah ilmu – dengan wilayah kajian humaniora, social sciences dan natural sciences. Sedangkan periode ketiga (1976-1995) wilayah *Islamic studies* berkembang menjadi delapan bidang –ilmu agama, fiqh, dan lain-lain – dimana periode ketiga ini juga disebut sebagai era *auxillary sciences*. Maka periode keempat (1996 – sekarang) *Core sciences of Islamic studies* yang delapan bidangterebut sudah mulai berdialektika dengan wilayah sains dan teknologi (*al-'ulūm al-kawniyyah/natural sciences*) maupun wilayah kajian lainnya (humaniora dan *social sciences*).

Keenam, Penambahan mata kuliah Agama dan Sains serta Futurologi di berbagai perguruan tinggi – terutama PT agama – menjadi mendesak untuk diprogramkan. Khusus tentang Futurologi, perlu disosialisasikan kepada mahasiswa tentang tujuan jangka panjang dari pengajaran mata kuliah ini. Sekedar dimaklumi bahwa Futurologi yang dimaksud di sini adalah tentang semua bentuk cara pandang terhadap masa depan. Atau bisa juga dimaksudkan tentang suatu ramalan (*forecast*) yakni kemungkinan dan afirmasi ilmiah yang relatif terhadap pilihan-pilihan terhadap problematika yang berkaitan dengan masa depan. Ramalan yang berhubungan dengan prinsip “apakah”, “bila” atau “apakah” yang akan terjadi”. Terkait dengan studi futuristik/futurologi ini seorang sosiolog dan

²⁷ M. Amin Abdullah, “Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya” dalam *Jurnal Tarjih* edisi ke-6, Juli 2003, 12-18. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 107.

futurolog asal India, Rajni Kothari mengatakan: Terdapat suatu dilema yang dihadapi seorang futurolog. Sebagai seorang reformer dan sekaligus seorang yang romantis, setiap futurolog pasti dipandu oleh sebuah visi yang mendasar tentang bagaimana meninggalkan masa lalu dan membangun kembali masa sekarang menuju dunia baru. Serta sebagai seorang skeptis dan sekaligus ilmuwan, ia memahami bahwa suatu pemutusan total dengan masa lampau adalah hal yang mustahil dan suatu usulan yang berbahaya, sementara ia berharap mampu menjadikan dunia lebih baik.²⁸ Studi Futuristik ini memperkenalkan kepada para mahasiswa tentang karakteristik dari studi ini yakni: *pertama*, aspek transdisipliner, yakni semua problematika yang muncul tidak lagi dapat dianalisis oleh satu jenis disiplin ilmu, mengingat banyaknya aspek yang melingkupi tiap-tiap permasalahan dengan segala kompleksitas yang ada. *Kedua*, aspek kompleksitas, yakni bila transdisipliner menyangkut soal pendekatan, maka kompleksitas lebih pada persoalan muatan yang sangat kompleks. *Ketiga*, aspek globalitas yang dalam hal ini meliputi seluruh permukaan bumi dimana dunia semakin menyempit akibat perubahan-perubahan besar dan menakjubkan yang terjadi di bidang transportasi dan komunikasi. *Keempat*, aspek normatif di sini dibedakan dengan norma-norma sebagai kode-kode perilaku yang terkait dengan nilai-nilai, sebagaimana yang dikaji secara khusus dalam ilmu sosial. *Kelima*, aspek sains dimana studi futuristik ini juga tidak terlepas dari adanya eksperimentasi, sesuatu yang diulang berkali-kali, dan kemudian dapat diprediksi, maka studi ini termasuk wilayah sains. Untuk mengacu atau menguji masa depan, kita harus melakukan tindakan tersebut terhadap sesuatu yang akan segera terjadi, dan oleh karenanya, belum pernah diujicobakan, diverifikasi atau diulang. *Keenam*, aspek kedinamisan dimana studi ini karena menyangkut konsep hidup dalam ketidakpastian bisa menggunakan berbagai macam metode, karena terkait erat dengan berbagai bentuk perubahan yang sangat dinamis. *Ketujuh*, aspek partisipasi yakni tentang kebutuhan bagi setiap orang yang ingin berpartisipasi di masa depan untuk menjadi bagian atau bahkan sebagai aktor dalam studi ini. Kaum muda khususnya sebagai aktor-aktor di masa-masa mendatang harus berperan aktif dalam pilihan dan pembangunan masa depan mereka sendiri.²⁹ Demikianlah beberapa karakteristik dari studi futuristik ini yang cukup penting untuk disosialisasikan serta mendesak dan sangat relevan untuk diajarkan di perguruan tinggi, yang sudah barang tentu akan sangat membantu bagi pengembangan wacana agama dan sains di kemudian hari. Adapun beberapa beberapa sub-tema penting dalam studi Futurologi antara lain tentang isu: posmodernisme, dimana aspek deconstruction terhadap paham modernisme,

²⁸ Eleonora B. Masini, *Studi Futuristik, Kebutuhan, Perkembangan dan Metode Mengarahkan Masa Depan* (Yogyakarta: BKF Multimedia dan Kreasi Wacana, 2004), 4.

²⁹ *Ibid.*, 25-37.

plurality dan spirituality menjadi bahasan yang esensial di dalam tema ini. Kajian posmodernisme tergolong pada wilayah the third way dari pola kebudayaan masyarakat dunia yang dominan saat ini. Sub tema lainnya adalah tentang masalah globalisasi yang ada hubungannya dengan fenomena menarik dari kecenderungan masyarakat dunia untuk kembali melirik alam (*back to nature*). Dalam wilayah social sciences aspek critical social theory juga layak diperkenalkan pada peserta didik, demikian pula tentang social philosophy (etika sosial, teologi sosial, prblema lingkungan hidup, human rights, studi hukum kritis). Selain itu tema fisika quantum yang di dalamnya terkait dengan temuan baru di bidang sains semacam cyberspace internet/sains virtual, black hole, teleportasi, teleconference, microchip. Science-fiction semacam time tunnel, the X-file, robocop dan sejenisnya menarik untuk didiskusikan di kalangan peserta didik. Temuan di bidang biologi-bioteknologi (seperti *God spot*, masalah aura tubuh, biomagnetics, cloning) juga baik untuk diperkenalkan. Dimensi lainnya adalah yang termasuk dalam wilayah hyper-reality (parapsikologi, spiritual Quotion/MQ, cenayang, telestisic, hubungan antara mistisme dan fisika, spiritual finance, dan sejenisnya, dapat memperkaya studi agama dan sains maupun futuristik/futurologi ini.

Ketujuh, Kritik Posmodernisme terhadap Modernisme (yang sangat positivistik-rasionalistik serta berdampak pada lahirnya etika sosial yang bercirikan hedonisme, konsumerisme dan materialisme) layak pula diperhatikan oleh para ilmuwan agama maupun sains. Berbeda dengan watak modernisme yang monolitik, unhuman dan kapitalistik; maka watak dasar posmodernisme mengandaikan adanya pengakuan filosofis maupun sosiologis terhadap wacana pluralism, spiritualism, dan deconstruction. Upaya pengembangan epistemologi keagamaan maupun wacana sains tidak boleh tidak mestilah mengakui adanya ketiga karakter tersebut. Bila ingin diterjemahkan, maka konsep pluralisme di bidang pengembangan sains mengandaikan adanya produktivitas lokal yang beragam. Di Indonesia, konsep otonomi daerah dapat dimanfaatkan bagi segenap warga masyarakat untuk menggali potensi sains di masing-masing wilayah yang bisa diriset dan dikembangkan di kemudian hari. Jadi tidak semata-mata mengimpor produk sains dari luar negeri atau sekedar memberi label nasional bagi produk luar neger seperti kasus mobil Timor yang disebut mobil nasional, padahal sejatinya adalah produk Korea Selatan.

Kedelapan, Analisis Ian G. Barbour,³⁰ tentang upaya pengembangan dialog maupun integrasi antara agama dan sains, dapat memperkaya dan menjadi bahan studi perbandingan terhadap teori *Islamization of knowledge* ala Faruqian dan Naquibian, maupun teori *scientification of Islam* model

³⁰ Lihat Ian G. Barbour, *Juru Bicara Tuhan, Antara Sains dan Agama* (Bandung: Mizan, 2002)

Fazlur Rahman (Rahmanian). Demikian pula dimensi *spirituality of science* sebagaimana yang ditawarkan Seyyed Hossein Nasr.³¹

Kesembilan, Review ulang epistemologi sains di Barat juga penting untuk terus dicermati sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Thomas Kuhn (teori *normal science an revolutionary science*) yang mengkritisi *logical positivism*.³² Demikian pula telaah sintesis terhadap rasionalisme dan empirisisme dari mazhab Kantian; model *deconstruction* Derrida; telaah tentang episteme dari Foucault; wacana tentang adanya hegemoni kekuasaan (model Gramsci) terhadap perjalanan ilmu; maupun aspek kritisisme dari Habermas. Kesemuanya itu dapat memperkaya wacana dialektis antara agama dan sains di masa depan.

Penutup

Islam layak menerima perhatian yang besar dalam studi agama lantaran perkembangan dan pengaruh global terhadap penduduk muslim dunia. Pemahaman tentang Islam sebagai agama merupakan persoalan yang perlu dielaborasi dalam diskusi dan pembahasan para sarjana di bidang studi agama. Ada perbedaan mendasar antara model Ghazalian dan Rusydian. Meskipun keduanya mengindikasikan adanya pola rasionalitas yang gradual, sistemik di alam ini yang secara teratur bisa dipelajari oleh manusia, namun Rusydian cenderung mengaktifkan apanya manusia dalam melakukan eksplorasi hukum-hukum alam yang berujung pada munculnya berbagai produk sains itu sendiri. Saat Ghazalian bertumpu pada logika hipotetis, maka Rusydian bertumpu pada metode analisis-demonstratif yang mengakui adanya regularitas dan kausalitas di balik setiap fenomena sosial dan alam. Oleh karena itu, sebenarnya Islam telah mengakomodir berbagai paradigm pemikiran, tinggal tugas peneliti selanjutnyalah untuk mengembangkannya lebih jauh.

Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin. *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- _____, “Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya” *Jurnal Tarjih*. edisi ke-6, Juli 2003.
- _____, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- _____, *Tārikhiyyah al-Fikr al-‘Araby al-Islāmy*. Beyrut: Markaz al-Inma’ al-Qaumi, 1986.

³¹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (Lahore: Suhail Academy, 1988).

³² Gary Gutting, (ed.), *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Application of Thomas Kuhn’s Philosophy of Science* (London: University of nore Dame Press, 1980), 223-245.

- Attas (al), Syed Muhammad Naquib. *Islam and the Philosophy of Sciences*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1989.
- Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Faruqi (al), Ismail Raji et.al. (ed.). *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*. Jeddah: Hodder and Stoughton, King Abdulaziz Univer-sity, 1988.
- Barbour, Ian G. *Juru Bicara Tuhan, Antara Sains dan Agama*. Bandung: Mizan, 2002.
- Gutting, Gary (ed.). *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Application of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. London: University of Notre Dame Press, 1980.
- Hanafi, Hassan. *Islam Wahyu Sekuler*. Jakarta: Inst@d, 2001.
- Hidayatullah, Syarif et. al. *Islam Virtual*. Jakarta: MIFTA, 2003.
- Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Jabiri (al), Muhammad Abied. *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Jurnal Relief*. vol. 1, no. 1, CRCS-UGM Yogyakarta. Januari 2003,
- Masini, Eleonora B. *Studi Futuristik, Kebutuhan, Perkembangan dan Metode Mengarahkan Masa Depan*. Yogyakarta: BKF Multimedia dan Kreasi Wacana, 2004.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Nas, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Lahore: Suhail Academy, 1988.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1983.
- _____, *Islam*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Ritzer, George. *Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.
- Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Bandung: Mizan, 2002.
- Templeton, Sir John. *The Humble Approach, Scientis Discover God*. USA: Templeton Foundation Press, 1998.
- Taimiyah, b. *Kitab al-Radd 'ala-Munthiqiyyin*. Bombay: Qayyimah Press, 1949.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *al-Taḥkīr fī Zaman al-Taḥkīr*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995.