PENGEMBANGAN METODE STUDI ISLAM DALAM PERSPEKTIF HERMENEUTIKA SOSIAL DAN BUDAYA

*Oleh: M. Amin Abdullah**

"... Having raised the question of international relations, politics, and economics, that does not mean that scholars of religion must become economists or political scientists. However, the study of religion will suffer if its insights do not take coqnizance of how the discources of politics, economics, and culture impact on the performance of religion and vice-verse" (Ebrahim Moosa)

Dengan meminjam kaca mata pandang Ibrahim M. Abu Rabi', mengamati dan memperbincangkan "Islam" secara akademis era sekarang, setidaknya ada beberapa pendapat yang perlu dipertimbangkan :

1. **Dataran filosofis/teologis/ideologis.**

   Islam telah menjadi permasalahan filosofis/teologis/ideologis dalam dunia Arab modern dan pemikiran keislaman pada umumnya. Sebagian orang membicarakan sosok atau wajah Islam elit, yakni Islam resmi (*official Islam*), sedang yang lain membicarakan Islam popular (*oppositional Islam*). Kedua posisi pengamatan tersebut sepakat bahwa Islam dapat menjadi kekuatan yang bersifat "pasif" maupun "revolusioner" dalam masyarakat. Bahkan yang lain lebih berani lagi berpendapat bahwa konsep Islam sebagai "wahyu" tidak lagi dapat dipertahankan, dan apa yang disebut Islam tidak lain adalah apa yang dibuat dan dilakukan orang, kelompok, atau masyarakat dengan mengatasnamakan Islam. Islam dapat "digunakan" sebagai alat gerakan untuk meraih kemajuan atau sebagai alat pembenar kesenjangan ekonomi dan sosial dalam masyarakat. Dengan kata lain, menurut pendapat ini, Islam tidak dapat diistimewakan sebagai suatu entitas yang "suci". Secara praktis dapat dikatakan bahwa Islam telah *tersusupi* oleh lebih dari satu pengertian atau definisi.

2. **Dataran teologis.**

   Pada dataran teologis, Islam memperoleh makna yang terbuka (*open-ended*), sejak dari percaya kepada Tuhan yang satu sampai kepada ketersambungan teologis dengan seluruh wahyu yang mendahuluinya, sedang yang lain, dapat dipahami dengan pengertian yang sederhana sebagai

* Penulis adalah Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan anggota PP Muhammadiyah

"penyerahan diri sebagai Tuhan yang satu". Dengan lain ungkapan, seseorang dapat meneliti dan menguji sifat dasar teologi Islam dari perspektif sejarah agama-agama, khususnya dari Kristen dan Yahudi. Atau orang yang dapat melihat Islam dari sudut pandang teologis inklusif, yakni Ke-Esaan Tuhan.

3. **Dataran teks (nass).**

Teks (*Nass*) adalah inti pokok kebudayaan Islam. Menurut pendapat umum ahli-ahli hukum Islam, baik al-Qur'an maupun al-Hadits membentuk dasar-dasar tekstual Islam, yang memuat dasar-dasar pokok teologi Islam. Oleh karenanya, dapat dibenarkan untuk mengatakan bahwa sejak awal mula sejarah Islam, telah ada hubungan dialektis antara teks dan sejarah kemanusiaan dan antara teks dan pemikiran manusia. Dengan lain ungkapan, Sejarah dan pemikiran Muslim adalah merupakan hasil perpaduan yang kompleks antara yang bersifat "manusia" *(human)* dan yang bersifat "ketuhanan/ keilahiahan" *(divine)*; atau antara tulisan keagamaan *(religious)* dan faktor-faktor sosio ekonomi dan politik.

4. **Dataran realitas antropologis.**

Ada juga yang menghadirkan Islam sebagai fakta atau realitas antropologi yang menyeluruh. Memang benar bahwa Islam memiliki sisi normatif. Namun demikian, dalam evolusi perkembangan sejarahnya, Islam telah mendorong lahirnya tradisi kultural, sosial, literer, filosofis, dan politis yang kompleks dan hingga sekarang masih membentuk pandangan hidup masyarakat Muslim. Islam telah menjadi isu yang menarik dalam hal-hal yang terkait dengan kekuasaan dan organisasi sosial dan politik. Penting untuk dicatat bahwa berbagai gerakan intelektual dan politik telah menafsirkan tradisi ini secara berbeda-beda. Dalam pengertian ini, tradisi dapat berarti sebagai kekuatan yang bersifat pasif maupun revolusioner.[1]

Berdasar hal-hal tersebut para pengamat lalu mengatakan bahwa *Pemikiran Islam (Islamic Thought)* dan *Sejarah Islam (Islamic History)*, dua dimensi pokok yang mengiringi esensi Islam Teologis, telah mendorong munculnya berbagai kekuatan dan sikap yang bersifat keagamaan dan ideologis, yang mengambil al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai awal mula tempat berangkat. Mungkin, ada manfaatnya jika disini kita diingatkan kembali akan adanya berbagai makna yang dibawa serta oleh Islam: Islam sebagai teks (naskah) dan teologi/kalam; Islam sebagai pemikiran kemanusiaan; Islam sebagai sejarah dan Islam sebagai satu atau sekian banyak

[1] Ibrahim M. Abu Rabi', "A post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History" dalam Ian Markham dan Ibrahim *11 September : Religious Perspective on the Causes and Consequences*, M. Abu Rabi'(Ed), Oxford: Oneworld Publications, 2002, h. 30-1.

lembaga *(Institution)*. Dengan berbagai pengertian Islam di dalam benak para pengamat sosial – keagamaan seperti yang antara lain tersebut di atas, lalu orang sah menyebut atau mengangkat isu bahwa Islam memang "problematik".

Dari sinilah bermula muncul pentingnya "metode" *(process and procedure to obstain data)* dan "pendekatan" *(the way to think)* dalam studi atau kajian keislaman. Sebuah isu yang sudah mulai diangkat sejak tahun 70-an oleh Prof. Mukti Ali, namun hingga sekarang masih tetap relevan untuk didiskusikan lantaran kompleksnya persoalan "keislaman" yang muncul akhir-akhir ini. Hanya saja, pada era Mukti Ali tekanan lebih pada "metode" *(method)*, sedang era sekarang, 25 tahun kemudian, selain pada metode juga pada corak pendekatan *(approach)* berikut kerangka teori yang digunakan. UIN/IAIN/STAIN adalah lembaga akademik yang paling bertanggungjawab di tanah air untuk menjelaskan kepada masyarakat luas dengan menggunakan metode dan pendekatan mutakhir yang dapat dipertanggungjawabkan (bandingkan dengan lampiran-lampiran di akhir tulisan ini). Bahasa akademik yang digunakan oleh UIN/IAIN/STAIN pun tidak boleh "eksklusif", yang hanya dapat dimengerti dan dipahami oleh kalangan dalam sendiri, tetapi harus bersifat inklusif, yang dapat dipahami oleh disiplin ilmu sosial, humaniora dan studi agama *(religious studies)* yang umumnya dikembangkan di universitas-universitas modern di sekelilingnya.

Kegelisahan akademik ilmuan *Islamic Studies* kontemporer: Kesinam-bungan dan perubahan antara wilayah "great tradition" dan "little tradition" dalam studi keislaman.

Beberapa pemikir Muslim kontemporer, sebut saja antaranya almarhum Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Shahrur, Abdullahi Ahmed al-Na'im, Riffat Hassan, Fatima Marnisi menyorot secara tajam paradigma keilmuan *Islamic Studies* khusus-nya paradigma keilmuan fikih dan kalam. Fikih dan implikasinya pada tatanan pola pikir dan pranata sosial yang dihadirkannya dalam kehidupan Muslim dianggapnya terlalu kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan jaman, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan persoalan-persoalan *hudud*, hak asasi manusia, hukum publik, wanita, dan pandangan tentang non-Muslim. Meskipun pintu ijtihad telah dibuka, -banyak juga yang berpendapat bahwa sebenarnya pintu ijtihad tidak pernah ditutup- tetapi tetap saja *'Ulumuddin* khususnya ilmu-ilmu fikih dan kalam tidak dan belum berani mendekati, apalagi memasuki pintu yang selalu terbuka tersebut. Tegasnya, keilmuan fikih yang berimplikasi pada cara pandang dan tatanan pranata sosial dalam masyarakat Muslim belum berani dan selalu menahan diri untuk bersentuhan dan berdialog langsung dengan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke-18-19, seperti

antropologi, sosiologi, budaya, psikologi, filsafat dan begitu selanjutnya.[2]

Adalah Richard C. Martin seorang ahli studi keislaman dari Arizona University dalam bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies*[3] dan Muhammed Arkoun dari Sorbonne, Paris dalam bukunya *Tarikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islamy*[4] juga Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir dalam bukunya *Naqd al-Khitab al-Diniy*[5] yang dengan tegas ingin membuka kemungkinan kontak dan pertemuan langsung antara tradisi berpikir keilmuan dalam *Islamic Studies* secara tradisional atau apa yang disebut oleh Imam Abu Hamid al-Ghazali sebagai *'Ulumuddin* pada abad ke-10-11 dan tradisi berpikir keilmuan dalam *Religious Studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori, metodologi dan pendekatan yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan *humanities* yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19. Dialog dan pertemuan antara keduanya telah mulai dirintis oleh ilmuan-ilmuan muslim kontemporer yang sebahagian diantara mereka telah disebutkan dimuka.[6] Ketika kedua tradisi pola pikir keilmuan tersebut bertemu dan berdialog, maka kerangka teori, metode, pendekatan dan epistemologi yang digunakan pun perlu berubah. Kerangka teoritik yang digunakan Fazlur Rahman menganggap bahwa tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori fikih/usul fikih yang biasa sangat populer di kalangan *usuliyyun* dan fuqaha yaitu "qat'iyyat" dan "zanniyyat". Ia telah memodifikasinya dengan teori "double movement" dalam formula hubungan yang bersifat relasional-intrinsik antara wilayah "ideal moral" al-Qur'an dan "legal spesifik" fikih.[7]

Muhammed Arkoun mempertanyakan menghilangnya dimensi "tarikhiyyat" (historisitas) dari keilmuan fikih dan *Kalam.* Ia dengan tegas mempertanyakan keabsahan pengekalan teori-teori *Kalam,* fikih dan sudah barang tentu juga tasawwuf yang disusun beberapa puluh abad yang lalu untuk diajarkan terus-menerus pada era sekarang setelah permasalahan dan tantangan jaman terus-menerus berubah tidak lagi seperti sediakala. Saya kutip penggalan pendapat Arkoun sebagai berikut:

---

[2] Kegelisahan akademik para ilmuan *Islamic Studies* sebahagian dihimpun secara baik oleh Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam A Sourcebook,* (New York:Oxford University Press, 1988). Sudah barang tentu uraian ini terlalu digeneralisasikan, karena mulai ada beberapa cendekiawan muslim Indonesia yang menyadari pentingnya hal ini sehingga mendorong munculnya matakuliah Sejarah Sosial Hukum Islam. Lebih lanjut M. Atho Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law" *al-Jami'ah,* No. 61/1998, h. 87-88.

[3] Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies,* Tucson:The University of Arizona Press, 1985, khususnya h. 1-18.

[4] Mohammed Arkoun, *Tarikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-'Islamy,Libanon,:Markaz* al-inma' al-qaumy, 1986, h. 51-63

[5] Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab, al-Diniy,* (Qahira, Sina li al-nasyr, 1994).

[6] Sebagai penbandingan lihat "Kata Pengantar" yang penulis tulis untuk terjemahan buku Richard C. Martin dalam bahasa Indonesia *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi* Agama, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), h. iii-ix.

[7] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity:Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago dan London:The University of Chicago Press, 1982, khususnya 13-42.

... para ahli fikih yang sekaligus teolog (Mutakallimun) tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktikkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fikih dan perundang-undangan. Dua hal ini mengubah diskursus Al-Qur'an yang mempunyai makna mitis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi diskursus baku yang kaku dan... telah menyebabkan diabaikannya historisitas norma-norma etika-keagamaan dan hukum-hukum fikih. Jadilah norma-norma dan hukum-hukum fikih itu seakan-akan berada di luar sejarah dan di luar kemestian sosial; menjadi suci: tidak boleh disentuh dan didiskusikan... Para ahli fikih telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tak dapat diubah dan tak dapat diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktik yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapat aarde (ardiyyah) pengkudusan atau pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari persyaratan-persyaratan biologis, sosial, ekonomi, dan ideologis. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoksi yang mapan. Keadaan seperti itu berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah-tambah dengan perjalanan waktu.[8]

Al-Na'im mempertanyakan teori *naskh-mansukh* yang biasa dipahami ulama Usul fikih selama ini dengan mengajukan tesis bahwa ayat-ayat Makkiyyah yang lebih menekankan pada bobot nilai-nilai universal kemanusiaan tidak dapat dihapus begitu saja oleh ayat-ayat Madaniyyah yang lebih berorientasi pada persoalan yang lebih partikular-spesifik.[9] Sedangkan Fatima Mernissi, Riffat Hassan, dan Amina Wadud - Muhsin dan banyak yang lain mempertanyakan keabsahan hadis-hadis missoginik[10] dengan menggunakan perangkat analisis gender. Jika analisis mereka benar dan diterima secara luas oleh kalangan akademisi dan praktisi dalam masyarakat muslim kontemporer, maka dampaknya pada keilmuan hukum Islam dan fikih atau *Ulumuddin in its classical paradigm* pada umumnya akan sangat luas sekali. Karya-karya Muhammad Shahrur seperti *al-Kitab wa al-Qur'an,* dengan teori "hudud" yang diperkenalkannya juga mempertanyakan akurasi analisis dan

[8] Muhammed Arkoun, *Al-Islam: al-Akhlaq wa al-Siyasah, Beirut*: Mankaz al-inma' al-qaumi, 1986, h. 172-173. Terjemahan dalam bahasa Indonesia oleh Penulis.

[9] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law,* New York: Syracuse University Press, 1990.

[10] Fatima Mernissi, *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in the Modern Muslim Society,* Bloomingtoon: Indian University Press, 1987; Riffat Hassan dan Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, terjemahan tim LSPPA, Cet. ke-2, Yogyakarta: Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak (LSPPA), 1996.

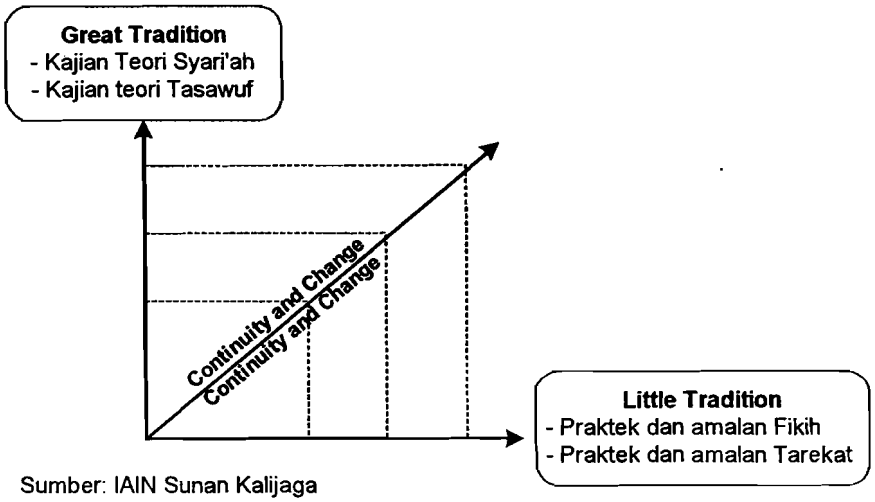
kerangka keilmuan Islam klasik jika harus diterapkan seluruhnya pada era kontemporer.[11] Kesemuanya ini hanyalah dimaksudkan untuk mengupayakan "pengembangan" dan pengayaan wacana analisis keilmuan dan penelitian *Dirasat Islamiyyah* (Islamic Studies), khususnya dimensi fikih dan kalam, lantaran cara berpikir, beribadah dalam artian luas, bergaul, berdialog, berhubungan dengan orang lain, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara era abad ke-20 dan lebih-lebih abad ke-21 adalah sama sekali berbeda dari era abad ke-10 ketika kerangka fondasi dan formulasi keilmuan Islam era *'asr tadwin* itu dilakukan. Istilah yang muncul belakangan sesuai dengan perkembangan paradigma filsafat ilmu adalah adanya keinginan bahkan tuntutan untuk melakukan *humanisasi hukum Islam*, bahkan lebih luas lagi yaitu *humanisasi ilmu--ilmu keislaman*[12] yang berbeda cara kerjanya dari Islamisasi ilmu pengetahuan.

Kegelisahan akademik para ilmuan *Islamic Studies* kontemporer dapat diilustrasikan lewat perspektif teori sosial *Great tradition* dan *Little tradition* dan sejarah *(continuity and change)*. Bahwa perubahan sosial, ekonomi, budaya, ilmu pengetahuan, dan hukum yang terjadi dalam dunia Islam yang berinteraksi dengan dunia internasional non-Islam, selalu melibatkan proses dialektika yang intensif antara "Tradisi Besar" (*Great Tradition*) pada wilayah alam pikiran, konsep, ide, teori, keyakinan, gagasan dan "Tradisi Kecil" (*Little Tradition*) yang merupakan wilayah aplikasi praktis di lapangan dari teori konsep, ide, keyakinan dan gagasan tersebut dalam wilayah kehidupan konkrit pada budaya dan penggal sejarah tertentu. Perubahan (*Change*) akan terjadi ketika tradisi baru yang datang mempunyai kekuatan dan daya dorong lebih besar dibanding tradisi keilmuan yang telah ada dan mapan sebelumnya. Jika tradisi baru yang datang hanya memiliki kekuatan dan daya dorong yang lebih kecil dibanding kekuatan tradisi keilmuan yang lama, maka yang terjadi adalah tidak adanya perubahan (*Status quo*). Dalam ilmu-ilmu agama dan kajian keislaman lebih-lebih lagi, sungguhpun terjadi perubahan, maka perubahan yang ada tidak akan serta merta terputus begitu saja dari tradisi keilmuan lama yang telah ada sebelumnya. Disinilah kelebihan sekaligus kerumitan dalam kajian keislaman. Masih ada kesinambungan yang berkelanjutan dengan tradisi keilmuan yang lama meskipun telah muncul paradigma baru. Dengan demikian, proses kesinambungan dan perubahan *(Continuity and Change)* masih tetap terlihat dalam ilmu-ilmu agama. (lihat skema). Para pemerhati studi keislaman perlu mencermati dan menguasai model-model kerangka teori

[11] Muhammad Shahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah mu'asirah*, Dimasq, 1990.

[12] Istilah "humanistik" begitu populer sekarang sebagai *counter theory* terhadap kecenderungan "positivistik" dalam filsafat ilmu. Perubahan paradigma filsafat ilmu ini merambah kemana-mana sampai-sampai ada judul buku yang diberi titel *Humanizing the classroom* oleh John P. Miller. Tanpa terkecuali, wacana tersebut juga masuk ke ilmu-ilmu keislaman.

ISLAMIC STUDIES/DIRASAH ISLAMIYAH
DALAM PERSPEKTIF TEORI SOSIAL DAN SEJARAH



Sumber: IAIN Sunan Kalijaga

yang dibangun oleh para ilmuan dan mencermati pola-pola perbedaan yang ada antar satu periode ke periode sejarah berikutnya.

"Filsafat Ilmu" ilmu-ilmu keislaman : Perangkat Analisis keilmuan Kajian Ke-Islaman yang terlupakan.

Ilmu apapun yang disusun, dikonsep, ditulis secara sistematis kemudian dikomunikasikan, diajarkan dan disebarluaskan baik lewat lisan maupun tulisan tidak bisa tidak mempunyai paradigma kefilsafatan. Asumsi dasar seorang ilmuan berikut metode (*process and procedur*) yang diikuti,[13] pendekatan (*approach*) berikut kerangka teori (*the way to think*) yang digunakan, peran akal, tolok ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, hubungan subjek dan objek[14] adalah merupakan beberapa hal pokok yang terkait dengan struktur fundamental yang melekat pada bangunan sebuah bangunan keilmuan, tanpa terkecuali baik ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu sosial, humaniora, ilmu-ilmu agama *(Ulumuddin)*, studi agama *(religious studies)* maupun ilmu-ilmu keislaman *(Islamic Studies)*. Dengan demikian, tidak ada sebuah ilmupun - lebih-lebih yang telah

[13] Untuk menyebut diantaranya adalah metode deduksi *qiyas mantiqy* untuk bidang aqidah, analogi *qiyas* fiqhy untuk bidang syari'ah, proses falsifikasi *(ta'arudl al-adillah)* dan verifikasi (tahqiq).

[14] Lebih lanjut lihat M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam H.M. Amin Abdullah dkk., (Ed.) *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga – Kurnia Kalam Semesta, 2002, h. 1-34.

tersistimatisasikan sedemikian rupa - yang tidak memiliki struktur fundamental yang dapat mengarahkan dan menggerakkan kerangka kerja teoritik maupun praksis keilmuan serta membimbing arah penelitian dan pengembangan lebih lanjut. Struktur fundamental yang mendasari, melatar belakangi dan mendorong kegiatan praksis keilmuan adalah yang dimaksud dengan filsafat ilmu dalam tulisan ini. Dalam membahas wilayah kerja filsafat ilmu Harold I. Brown menulis sebagai berikut:

> *"Most scientific research consists, in this view of a continuing attempt to interprete nature in terms of a presupposed theoretical framework. This framework plays a fundamental role in determining what problems must be solved and what are to count as solutions to these problems; the most important events in the history of science are revolutions which change the framework. Rather than observations providing the independent data against which we test our theories, fundamental theories play a crucial role in determining what is observed, and the significance of observational data is changed when a scientific revolution takes place. Perhaps the most important theme of the new philosophy of science is its emphasis on continuing research, rather than accepted result, as the core of science. As a result, analysis of the logical structure of completed theories is of much less interest than attempting to understand the rational basis of scientific discovery and theory change."*[15]

Terjemahan bebas ke dalam bahasa Indonesia oleh penulis kurang lebih sebagai berikut: "Sebahagian besar penelitian keilmuan merupakan usaha yang terus-menerus untuk menafsirkan dan memahami seluk-beluk *alam (dalam tulisan ini penulis kembangkan menjadi sosial, kemanusian, keagamaan, keislaman)* lewat kerangka kerja teoritik yang disusun terlebih dahulu oleh para ilmuan/peneliti : Kerangka kerja teoritik memainkan peran yang sangat besar dalam menentukan permasalahan (problem) apakah yang harus dipecahkan dan hal-hal apa sajakah yang dapat dianggap sebagai pemecahan terhadap permasalahan tersebut; sebahagian besar peristiwa-peristiwa penting yang tercatat dalam sejarah ilmu pengetahuan *(history of science)* selalu merupakan temuan-temuan radikal *(revolution)* yang mampu merubah kerangka kerja teoritik keilmuan yang disusun oleh para ilmuan sebelumnya. Bukannya penelitian dan pengamatan *(observation)* yang menyuguhkan data-data lepas dan dengan data-data tersebut kita uji teori-teori yang kita miliki, tetapi teori-teori yang fundamentallah yang lebih memerankan peran

[15] Sebagai bahan perbandingan Harold 1. Brown, *Perception, Theory and Commitment : The New Philosophy of Science,* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1977), h. 9-11. Untuk wilayah humanities dan Social Sciences lihat Steve Fuller, *Social Epistemology,* (Bloomingtooon and Indianapolis, Indiana University Press, 1988).

yang sangat berarti didalam menentukan arti data yang sedang diteliti. Lebih-lebih lagi, dalam kenyataan di lapangan, arti penting data-data yang terkumpulkan dari lapangan akan segera berubah maknanya ketika revolusi ilmu pengetahuan terjadi. Boleh jadi, tema-tema yang paling penting dalam filsafat ilmu yang baru adalah penekanannya pada *penelitian yang berkesinambungan* dan bukannya pada hasil-hasil yang telah diterima sebagai inti pokok kegiatan ilmu pengetahuan. Sebagai hasilnya, analisis terhadap struktur logika dari teori-teori yang telah mapan dan sempurna tidak lagi begitu menarik dibandingkan usaha-usaha untuk memahami basis-basis rasionalitas dan penemuan-penemuan ilmiah dan perubahan-perubahan kerangka teori".[16]

Dalam sudut pandang filsafat ilmu, *Kerangka Teori* ternyata sangat pokok dan memiliki kedudukan yang vital dalam wilayah kerja keilmuan, karena basis rasionalitas keilmuan memang ada disitu. Tidak hanya itu, arah dan kedalaman analisis akademik juga dapat dilacak dan dipantau dari kerangka teori yang digunakan. Untuk itu, adalah tugas para pemerhati, praktisi, dan pengajar *Islamic Studies* untuk menjawab, mencermati dan merumuskan ulang kerangka berpikir filsafat ilmu dalam wilayah *Islamic Studies*. Jika *Islamic Studies* adalah bangunan keilmuan biasa, karena ia disusun dan dirumuskan oleh ilmuan agama, ulama, *fuqaha, mutakallimun, mutasawwifun, mufassirun, muhaddithun,* dan cerdik pandai pada era terdahulu dengan tantangan kemanusiaan dan keagamaan yang dihadapi saat itu seperti layaknya bangunan ilmu-ilmu yang lain, maka tidak ada alasan lain yang dapat dipertanggungjawabkan untuk menghindarkan diri dari pertemuan, perbincangan dan pergumulannya dengan telaah filsafat ilmu.[17]

Terus terang saya pribadi agak ragu apakah dosen yang mengajarkan ilmu-ilmu keislaman di UIN, IAIN maupun STAIN memahami dengan baik persoalan yang amat fundamental ini. Jangan-jangan mereka mengajarkan cabang-cabang keilmuan *Islamic Studies (Dirasat Islamiyyah)*, yang mungkin saja sudah sangat mendetail, tetapi terlepas begitu saja dan kurang begitu memahami asumsi-asumsi dasar dan kerangka teori yang digunakan oleh bangunan keilmuan tersebut serta implikasi dan konsekwensinya pada wilayah praksis sosial-keagamaan. Apalagi

[16] Dalam perspektif filsafat ilmu post positivistik, ungkapan bahwa ilmu-ilmu al- Qur'an telah "matang dan gosong" justru dianggap tidak menarik karena dengan demikian menutup rapat-rapat kemungkinan dilakukannya penelitian terhadap basis-basis rasionalitas yang melatarbelakangi rumusan-rumusan atau dalil-dalil keilmuan keagamaan yang dianggap matang tersebut.

[17] Lebih lanjut M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science" *al-Jami'ah*, No.61, TH. 1998, h. 1-26; juga "Kajian ilmu *Kalam* di LAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga" *a1-Jami'ah*, No. 65/VI/2001. h. 78-101.

sampai mampu melakukan perbandingan antara berbagai sistem epistemologi pemikiran keagamaan Islam dan melakukan auto kritik terhadap bangunan keilmuan yang biasa diajarkan untuk maksud pengembangan lebih lanjut. Belum lagi kemampuan menghubungkan asumsi dasar, kerangka teori, paradigma, metode, pendekatan, serta epistemologi yang dimiliki oleh satu disiplin ilmu dan disiplin ilmu yang lain untuk memperluas horizon dan cakrawala analisis keilmuan.

Belum lagi jika harus pula mempertimbangkan perkembangan diskusi filsafat ilmu era post positivistik. Pada era post positivistik, tidak ada satu bangunan keilmuan dalam wilayah apapun —termasuk didalamnya wilayah agama— yang terlepas dan tidak terkait sama sekali dari persoalan-persoalan kultural, sosial dan bahkan sosial politik yang melatarbelakangi munculnya, disusunnya dan bekerjanya sebuah paradigma keilmuan. Dengan demikian, untuk era sekarang, filsafat ilmu tidak dapat berdiri sendiri. Ia perlu berdampingan dan berdiskusi dengan sosiologi ilmu pengetahuan.[18] Jika persentuhan dan dialog antara keduanya tidak dilakukan maka apa yang disinyalir oleh Muhammed Arkoun, tentang adanya gejala pensakralan pemikiran keagamaan *(Taqdis al-afkar al-diniyyah)* di lingkungan umat Islam baik di lingkungan orang awam, para aktivis gerakan sosial - keagamaan maupun para pengajar/dosen-dosen *Islamic Studies* di UIN, IAIN, STAIN dan dosen-dosen agama pada perguruan-perguruan tinggi umum dapat dipahami. Akibatnya, hanya lantaran perbedaan kerangka teori, metodologi, epistemologi serta variasi dan kedalaman literatur yang digunakan, pemimpin umat Islam dengan mudah sekali memurtadkan, -mengkafirkan bahkan menghalalkan darah sesamanya. Dengan lain ungkapan, fenomena *taqdis al-afkar al-diniyyah* lebih mudah menyulut emosi individu dan kelompok dibandingkan kemampuannya untuk mematangkan kepribadian, membina integritas dan mendewasakan cara berpikir individu dan kelompok.

Dalam kenyataan di lapangan, agak sulit diperoleh jawaban mengapa dosen-dosen yang mengajarkan *Islamic Studies* atau *'Ulumuddin (*Kalam/Aqidah, Fikih, Falsafah Islam, Nahwu, Balaghah, Ulum al-Qur'an, Ulum al-Hadis, Tasawuf, juga Pendidikan dan Dakwah) di UIN/IAIN/STAIN dan perguruan tinggi baik negeri maupun swasta kurang begitu tertarik untuk memahami asumsi dasar, kerangka teori, paradigma, epistemologi, cara kerja dan struktur fundamental keilmuan yang melatarbelakangi dibangunnya ilmu--ilmu tersebut oleh generasi pencetus ilmu-ilmu tersebut ratusan tahun yang lalu. Salah satu

[18] Gregory Baum, *Truth Beyond Relativism: Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*. Telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Achmad Mustajib (dkk) dengan judul. *Agama dalam bayang-bayang relativisme : Sebuah analisis sosiologi pengetahuan Karl Mannheim tentang sintesa kebenaran historis-normatif* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999).

jawaban yang paling mudah diperoleh diantaranya adalah oleh karena belum banyak penelitian dan buku yang disusun khusus untuk wilayah kajian tersebut. Sedang jawaban IAIN yang dapat diduga lebih umum dijumpai adalah bahwa wilayah filsafat dan epistemologi keilmuan *Islamic Studies* atau *'Ulumuddin* memang sengaja dihindari pembahasannya, karena wilayah yang lebih bersifat "konseptual—filosofis" *(pure sciences)* ini lebih rumit, dan lebih pelik dan lebih mendasar pembahasannya dari pada pembahasan dan pengajaran ilmu-ilmu praktis yang telah "jadi" dan "mapan" dan tinggal menghapal, dan melaksanakan atau mempraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Bukan rahasia lagi bahwa diskusi falsafah pada umumnya, apalagi filsafat ilmu sangat dihindari oleh para fuqaha dan *mutakallimun*[19] karena dianggap akan membingungkan umat.

Dengan demikian, secara otomatis dan alami terjadi proses kekeringan dan bahkan pengeringan sumber mata air dinamika keilmuan keislaman yang merupakan jantung dan prasyarat bagi pengembangan keilmuan *Islamic Studies* dalam menghadapi tantangan-tantangan baru yang muncul kepermukaan sebagai akibat langsung dari pengembangan jangkauan wilayah pengalaman manusia. Pada gilirannya, hal ini mengakibatkan "terpencilnya" *Islamic Studies* dan *'Ulumuddin* dari wilayah pergaulan keilmuan sosial dan budaya dan sulitnya upaya pengembangan wilayah *(contribution to knowledge)* bagi *Islamic Studies* atau *Dirasat Islamiyyah* itu sendiri.[20]

Sedikit ilustrasi di lapangan dapat penulis kemukakan di sini. Ketika penulis mengintrodusir perlunya mencermati, mencari dan membangun *metode, pendekatan, kerangka teori,* bahkan pentingnya *prior research* untuk pengembangan keilmuan keislaman *(contribution to knowledge)* kepada mahasiswa program magister (S2), juga program doktor (S3) di IAIN, mereka merasa sangat asing terhadap pertanyaan-pertanyaan dan persoalan-persoalan tersebut. Hampir semua alumni Fakultas Adab, Dakwah, Syari'ah, Tarbiyah maupun Ushuluddin, baik yang dikelola oleh IAIN, STAIN maupun PTAIS, belum lagi institusi-institusi keilmuan yang dikelola oleh masyarakat dan pesantren-pesantren, menyatakan bahwa mereka belum pernah dikenalkan hal-hal tersebut oleh dosen-dosen mereka pada level S1 terdahulu. Mereka mengenal serba sedikit istilah-istilah tersebut dan diakui oleh mereka bahwa pengenalan tersebut sangatlah tidak memadai—karena

[19] Muhammad Abid al-Jabiry mengungkapkan bahwa hampir selama 400 tahun (dan tahun 150 H s.d 550 H) seluruh khazanah intelektual Muslim yang tertulis dalam bahasa Arab (baca kitab kuning) menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai metode, epistemologi maupun disiplin. Lebih lanjut baca *Bunyah al-'Aqlal-'Araby:Dirasah tahiliyyah naqdiyyah li nudzumi al-ma'rifah fial-thaqafah al-'Arabiyyah,* (Beirut : Markaz dirasah al-wihdah al-arabiyyah, 1990), h. 497-8.

[20] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity, op.cit* h. 157-8. Juga Hasan Hanafi, "Fi al- fikr al-Islamy al-mu'asir" dalam bukunya *Dirasat Islamiyyah,* Qahira : Maktabah al-anjilo al-misriyyah, h. 345-456.

kalaupun ada pintu masuk pengenalannya lewat matakuliah *Metode Penelitian* di masing-masing fakultas. Padahal Metode Penelitian yang mereka peroleh juga sangat praktis dan hanya terbatas pada bidang *social-sciences,* belum terlalu terkait dengan persoalan-persoalan *humanities,* lebih-lebih lagi dalam hubungannya dengan filsafat ilmu dan sosiologi ilmu pengetahuan keagamaan. Idealnya setiap dosen lulusan program Magister dan lebih-lebih program Doktor, yang mengajarkan *Islamic Studies* dan *'Ulumuddin* pada umumnya perlu memberi porsi yang cukup memadai untuk menjelaskan bagaimana kerangka filsafat keilmuan dan epistemologi ilmu-ilmu *Islamic Studies* yang akan dipelajari serta operasionalisasinya dalam wilayah penelitian dan pengembangannya dalam bidang masing-masing. Penyampaian hal tersebut tidak perlu harus menunggu diberikannya mata kuliah Metode Penelitian, yang seringkali diberikan terlalu jauh melenceng dan *vocal focus* yang dibutuhkan oleh masing-masing disiplin keilmuan *Islamic Studies.*

Dari uraian ini dapat digarisbawahi bahwa prasyarat yang tidak dapat ditawar-tawar dan harus dipenuhi untuk mengembangkan program pascasarjana, baik tingkat magister dan terlebih-lebih tingkat doktor, adalah perlunya bersentuhan dan berdialog seintensif mungkin terlebih dahulu dengan filsafat ilmu dan sejauh mana ilmuan *Islamic Studies* mampu berdialog dan bersentuhan dengan disiplin-disiplin keilmuan sejenis yang lain khususnya yang terkait dengan ilmu-ilmu sosial dan humanities seperti, sosiologi, sejarah, filsafat, kritik sastra, linguistik, hermeneutic, *cultural studies,* psikologi, antropologi dan begitu seterusnya.[21] (bandingkan dengan skema/ bagan perluasan horizon keilmuan *Islamic Studies*).

Pengembangan kajian keislaman pada program pascasarjana : perluasan horizon jaring laba-laba metode studi keislaman.

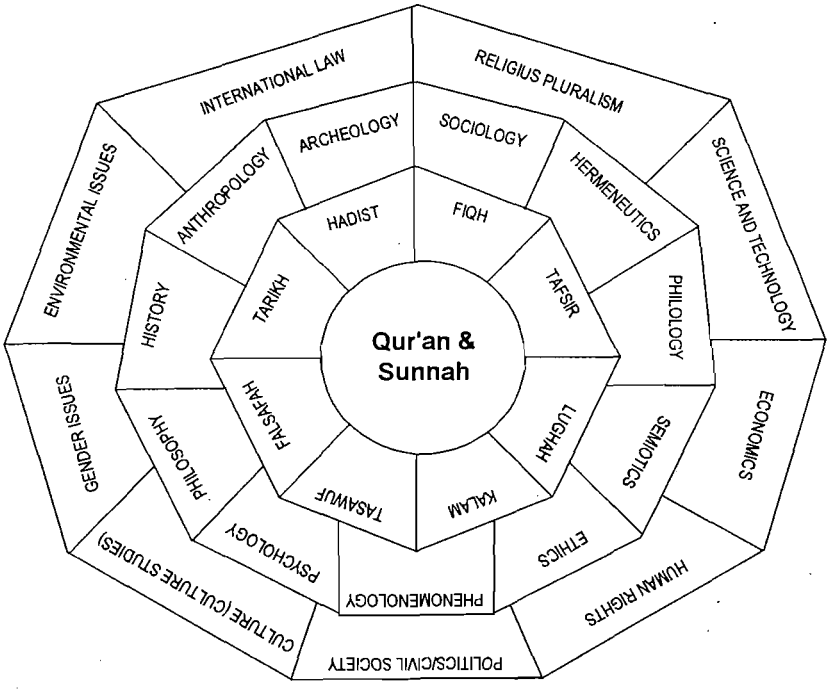
Bagan/Skema berikut mengilustrasikan hubungan jaring laba-laba keilmuan yang bercorak *teoantroposentris-integralistik.* Tergambar disitu bahwa jarak pandang dan horizon metode dan pendekatan studi keislaman yang integralistik begitu luas (tidak *myopic*), sekaligus terampil dalam perikehidupan sektor tradisional maupun modern lantaran dikuasainya salah satu ilmu dasar dan keterampilan yang dapat menopang kehidupan era informasi-globalisasi. Disamping itu tergambar sosok yang terampil dalam menangani dan menganalisis isu-isu yang menyentuh kemanusiaan dan keagamaan era modern dan pasca modern dengan dikenalinya berbagai

[21] Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies,* p. 196. Juga Mohammed Arkoun. "Tatbiq ulumi al-insan wa al-mujtama' 'ala dirasat al-Islam" dalam bukunya *al--Fikr al-'Islamy : Qiraah* 'Ilmiyyah, terjemahan Hashim Salih, (Beirut : Markaz al-inma' al-qaumi, 1987), h.87-112.

pendekatan baru yang diberikan oleh ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, humaniora kontemporer dan *religious studies*. Di atas segalanya, dalam setiap langkah yang ditempuh, selalu dibarengi landasan etika-moral keagamaan yang objektif dan kokoh, karena keberadaan Al-Qur'an dan al-Sunnah yang dimaknai secara baru (hermeneutis) selalu menjadi landasan pijak pandangan hidup *(weltanschauung)* keagamaan manusia yang menyatu dalam satu tarikan nafas keilmuan dan keagamaan. Kesemuanya diabdikan untuk kesejahteraan manusia secara bersama-sama tanpa pandang latar belakang etnis, agama, ras maupun golongan.

Dalam kondisi yang ada sekarang ini aktivitas keilmuan di Perguruan Tinggi Agama, khususnya IAIN dan STAIN di seluruh tanah air hanya terfokus dan terbatas pada lingkar 1 dan jalur lingkar lapis 2 (Kalam, Falsafah, Tasawuf, Hadits, Tarikh, Fiqh, Tafsir, Lughah). Itupun boleh disebut hanya terbatas pada ruang gerak pendekatan keilmuan humaniora klasik.[22] IAIN dan STAIN pada umumnya belum

Horison Jaring Laba-laba Keilmuan Agama Islam Dalam Era Masyarakat Berubah



[22] Kelompok ilmu-ilmu keislaman yang biasa disebut "traditional Islamic Sciences". Ilmu-ilmu keislaman tradisional ini

mampu memasuki diskusi ilmu-ilmu sosial dan humanities kontemporer dan mengawinkan atau mempertautkannya dengan ilmu-ilmu keislaman seperti tergambar pada jalur lingkar 2 (Antropologi, Sosiologi, Psikologi, Filsafat dengan berbagai pendekatan yang ditawarkannya). Akibatnya, terjadi jurang wawasan keilmuan yang tidak terjembatani antara ilmu-ilmu keislaman klasik/tradisional dan ilmu-ilmu keislaman baru yang telah memanfaatkan analisis ilmu-ilmu sosial dan humaniora kontemporer.[23]

Kesenjangan wawasan keilmuan ini cukup berakibat pada dinamika kehidupan sosial keagamaan dalam masyarakat Indonesia mengingat alumni IAIN/STAIN banyak yang menjadi tokoh di masyarakat dimanapun mereka berada. Lebih-lebih, kesenjangan wawasan keilmuan ini semakin dirasakan oleh mahasiswa dan alumni perguruan tinggi umum, khususnya yang mengambil jurusan eksakta. Upaya-upaya untuk menjembatani jurang wawasan tersebut dilakukan oleh Program Strata 2 (Magister) tetapi tidak semua IAIN dapat melakukannya. Karena keterbatasan sumber daya tenaga pengajar yang memahami dan menguasai ilmu-ilmu keislaman sekaligus ilmu-ilmu sosial dan *humanities* kontemporer. Yang dapat melakukan pun, akan menemui banyak kesulitan karena selain keterbatasan sumber daya manusia, juga *mind set* mahasiswa Strata 1 sudah sedemikian kental warna studi teks normatif tanpa tersentuh oleh wawasan Iptek, ilmu sosial maupun humaniora.[24]

Isu-isu sosial, politik, ekonomi, pluralitas keagamaan, militer, gender, lingkungan, ilmu-ilmu sosial dan *humanities* kontemporer pasca modern, berserta metode dan pendekatannya seperti yang tergambar pada jalur lingkar lapis 3 hampir-hampir tidak tersentuh sosial dan oleh kajian keislaman di tanah air khususnya di IAIN/STAIN. Ungkapan seperti *"to be religious today is to be interreligious"* terasa masih sangat *absurd* dan *unthinkable*, bahkan mustahil untuk dipikirkan bagi tradisi

hingga sekarang masih diajar di dunia Arab modern dan negara-negara bangsa Muslim, pada abad ke 20. Sambil mengutip Ibn Khaldun, Ibrahim M. Abu Rabi' melukiskan para pelaku dan praktisi ilmu-ilmu keislaman tradisional sebagai "dull or at any rate did not try to be dull" (mengulang-ulang dan membosankan, atau setidaknya mencoba untuk tidak merasa bosan/mengulang-ulang). *Op.cit*, h.29. Juga lihat skema/bagan periode *Pertama* (Pra-1950) Perkembangan Hubungan Studi Keislaman dengan ilmu-ilmu Lain Terkait.

[23] Para ilmuwan Muslim Postkolonial antara lain M. Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullahi Ahmed al-Naim, Muhammad Shahrur, Abdul Karim Soroush disamping Hasan Hanafi, Seyyed Hossein Nasr, Fazlur Rahman dan lain-lain telah menggunakan dan memanfaatkan pisau analisis baru dimaksud. Terjemahan karya-karya mereka ke dalam bahasa Indonesia mulai banyak beredar di tanah air dan banyak diantara mahasiswa UIN/IAIN/STAIN dan Perguruan Tinggi Umum serta kelompok-kelompok Studi Islam membacanya. Juga lihat skema pergumulan keilmuan keislaman **Periode Kedua** pada tulisan ini.

[24] Lebih lanjut M. Amin Abdullah, " Muhammed Arkoun: Perintis Penerapan Teori Ilmu-Ilmu Sosial Era Post-Positivis Dalam Studi Pemikiran Keislaman" , dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonic dalam Islam dan Post Modernisme*, terjemahan Drs. Mashur Abadi, Surabaya: Al-Fikr, 1992, h. iii-xvi.

keilmuan lingkar lapis 2, meskipun era globalisasi-informasi memaksa manusia beragama era sekarang untuk berpikir demikian. Ada benarnya pernyataan Ebrahim Moosa, seperti disebut didepan, ketika memberikan kata pengantar karya Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, sebagai berikut:

> *"... having raised the question of international relations, politics, and economics, that does not mean that scholars of religion must become economists or political scientists. However, the study of religion will suffer if its insights do not take coqnizance of how the discources of politics, economics, and culture impact on the performance of religion and vice-verse"*[25]

Terjemahan bebas sebagai berikut: Setelah mengungkap berbagai persoalan yang terkait dengan hubungan internasional, politik dan ekonomi, hal demikian tidaklah berarti bahwa ilmuan dan *ahli-ahli agama* (termasuk di dalamnya *ahli-ahli ilmu keislaman*: tambahan penulis) harus juga menjadi ahli ekonomi atau ahli politik. Namun demikian, *studi agama* (termasuk di dalamnya *studi Islam: penulis*) akan mengalami kesulitan berat –untuk tidak menyebutnya menderita– jika pandangan-pandangannya tidak menyadari dan tidak mempertimbangkan bagaimana wacana yang berkembang dalam politik, ekonomi dan budaya berpengaruh terhadap penampilan dan perilaku keagamaan dan begitu pula sebaliknya".

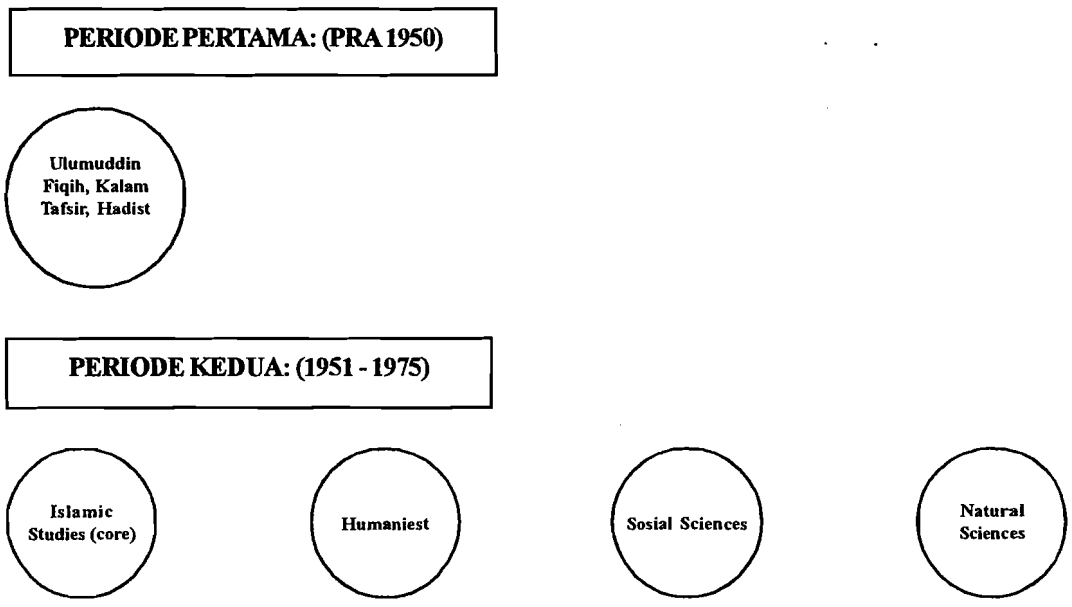
Kedepan, kesulitan ini akan semakin diperparah dengan realitas di lapangan bahwa ilmu-ilmu agama (baca: Islam) ini memang tidak dirancang terintegrasi dengan ilmu-ilmu pengetahuan dan teknologi yang memberi bobot ketrampilan untuk hidup secara lebih luas, — untuk tidak hanya sekedar memenuhi kebutuhan birokrasi pemerintah, c.q. Departemen Agama— bersama-sama alumni perguruan tinggi yang lain. Ilmu-ilmu *Kauniyyah* (Iptek) ini terpisah jauh dari inti ilmu-ilmu *Qauliyyah* (Teks-naskah), dan kemudian masing-masing berdiri sendiri-sendiri, tanpa kontak dan tegur sapa. Bahkan nyaris seringkali terjadi bahwa ilmu-ilmu keagamaan Islam dan *Islamic Studies* seperti yang disajikan sekarang ini hampir-hampir tidak dapat membekali perangkat lunak yang diperlukan untuk menjaga, memelihara, mengawasi dan mengontrol moralitas dan kesalehan publik. Sudah barang tentu fenomena ini kurang menguntungkan anak didik bagi kehidupan bangsa secara luas karena dari awal mula telah menyebrang dari pola pokok ajaran Al-Qur'an yang selalu mengintegrasikan ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama. Bukankah *al-ulum al-diniyyah, al-ulum*

[25] Ebrahim Moosa, "Introduction", dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld Publication, 2000. p.28

al-kauniyyah, al-ulum l-insaniyyah, al-ulum al-diniyyah, al-ulum al-tarikhiyyah, dan al-ulum al-falsafiyyah –al-akhlaqiyyah menyatu padu dalam kosa-kosa kata al-Qur'an sehingga perlu digali dan dikembangkan secara terpadu dan proporsional?[26]

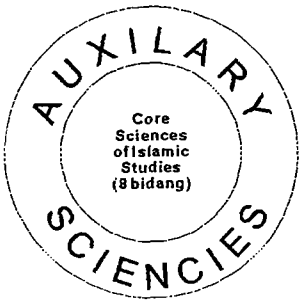
Jika dipetakan lebih lanjut sejarah perkembangan *Dirasat Islamiyyah/Islamic Studies* atau Studi/Kajian Keislaman pada Perguruan Tinggi Agama di tanah air, khususnya pada tingkat Strata 1 dan Strata 2, setidaknya telah ada 4 periode yang telah dilalui. Keempat periode dimaksud adalah Periode Pertama adalah sebelum atau pra tahun 50-an. Periode Kedua antara tahun 1951-1975; kemudian disusul Periode Ketiga antara tahun 1976-1995 dan terakhir dilanjutkan Periode Keempat yang dimulai tahun 1996-sekarang dan masih berlanjut untuk mencari bentuk yang lebih matang. Pergumulan metodologis antara ketiga periode tersebut dapat di skemakan sebagai berikut:

PERKEMBANGAN HUBUNGAN STUDI KEISLAMAN DENGAN ILMU-ILMU LAIN YANG TERKAIT PADA PERGURUAN TINGGI AGAMA

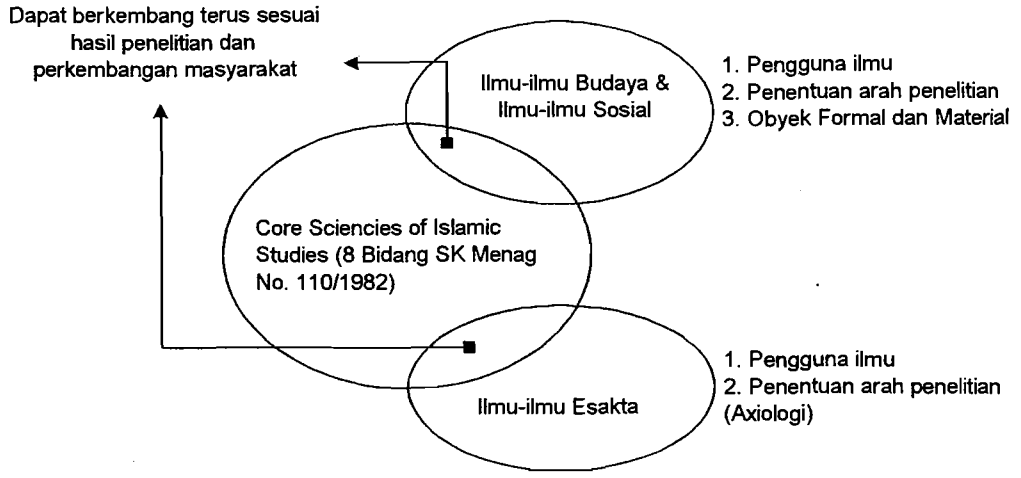


[26] Konsep integrasi keilmuan umum dan agama lewat perspektif epistemology Bayani, Irfani dan Burhani, dapat diperiksa lebih lanjut pada buku yang tercantum dalam footnote no.14 tulisan ini. Juga bandingkan dengan pergumulan metodologis keilmuan keislaman yang baru era kontemporer pada **Periode Ketiga** pada tulisan ini.

PERIODE KETIGA: (1976 - 1995)



PERIODE KEEMPAT: (1996 - sekarang)



Catatan Penutup : Pengembangan akademik program pascasarjana adalah *Point of no return*.

Mengingat kompleksnya perkembangan "Islam" di tanah air dalam hubungannya dengan dunia internasional serta pertemuan dan pertautan keilmuan *Islamic Studies* dengan ilmu-ilmu lain yang tergambar dalam peta horizon keilmuan Islamic Studies kontemporer maka fungsi Pendidikan Pascasarjana Studi Keislaman menjadi sangat penting dan strategis karena dari sinilah akan digodok calon-calon tenaga pengajar untuk UIN/IAIN/STAIN.

Yang tidak dapat ditawar-tawar dalam upaya pengembangan kualitas atau mutu akademik mahasiswa pascasarjana adalah dikuasai dan diperlukannya pola-pola metode (proses dan prosedur) dan pendekatan serta kerangka berpikir atau kerangka teori *(the way to think)* yang ditawarkan oleh berbagai disiplin keilmuan yang ada, terlebih-lebih filsafat ilmu-ilmu keagamaan.

Ke depan program pascasarjana UIN/IAIN/ STAIN akan menjadi pusat-pusat keilmuan *Islamic Humanities* dan *Islamic Social Science* yang disegani di tanah air lantaran reputasi keilmuannya. Tidak ada istilah titik balik dalam pengembangan program akademik program pascasarjana.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, "Preliminary remarks on the Philosophy of Islamic religious Science", *al-Jami'ah,* No.61 Th. 1998.

_____, "Kajian ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Penguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Millenium Ketiga" *al-Jami'ah,* No. 65/VI/2000.

Arkoun, Muhammed, *Tarikhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islamy,* terjemahan Hasim Shalih, Libanon : Markaz al-inma' al-qaumy, 1986.

_____, *al-Islam: al-Akhlaq wa al-Siyasah,* terjemahan Hasim Shalih, Beirut: Markaz al-Inma' al-qaumy, 1986.

Baum, Gregory, *Agama dalam bayang-bayang relativisme : Sebuah analisis sosiologi pengetahuan Karl Manheim tentang sintesa kebenaran historis-normatif (Truth Beyond Relativism : Karl Manheim's Sociology of Knowledge),* terjemahan Achmad Murtajib dkk., Yogyakarta : PT. Tiara Wacana, 1999.

Brown, Harold I., *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science,* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997.

Esack, Farid, *al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme : Membebaskan yang Tertindas,* Bandung: Mizan, 2001. (Judul asli: *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression.)*

Fuller, Steve, *Social Epistemology,* Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1988.

Hanafi, Hasan, *Dirasat Islamiyah,* Qahira : Maktabah al-Anjilo al-Misriyah.

Al-Jabiry, Muhammad Abid, *Bun yah al-'aql al-'araby: Dirasah tahliliyyah naqdiyah li nuzumi al-ma'rifah fi al-thaqafah al-'arabiyah,* Beirut: Markaz dirasah al-wihdah al-arabiyah, 1990.

_____, *Takwin al-'aql al-'araby,* Beirut : Markaz al-thaqafy al-'araby, 1990.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Kurzman, Charles (Ed.), *Liberal Islam : A Sourcebook,* New York : Oxford University Press, 1988.

Martin, Richard C. (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies,* Tucson: The University of Arizona Press, 1985. Juga terjemahan Indonesianya, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama,* terjemahan Zakiyuddin Baidhawy, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001.

Mernisi, Fatima, *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in the Modern Muslim Society,* Blomington: Indiana University Press, 1987.

Mudzhar, M. Atho', "Social history approach to Islamic law ", *al-Jami'ah,* No.61 Th. 1988.

al-Naim, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation : Civil Liberties, Human Rights and International Law,* New York: Syracuse University Press, 1990.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago dan London : The University of Chicago Press, 1982.

Shahrour, Muhammad, *al-Kitab, wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'ashirah,* Dimasq, 1990.

Zaid, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Khitab al-Dini,* Qahira : Sina li al-nasry. 1994.

_____ *Tekstualitas al-Qur'an : Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Mafhum al-nash: *Dirisah fi 'Ulum al-Qur'an),* terjemahan Khoiron Nahdliyyin, YK: LKIS, 2001.