

## **INTEGRASI SAINS DAN AGAMA: SUATU TINJAUAN EPISTEMOLOGI**

**Oleh: Irawan**

Dosen STAIN SAS Bangka Belitung

***Abstract:** This paper aims to explain the theory of knowledge (epistemology) in Islam and how to integrate religious studies with other sciences. It's necessary to deliberate in order Muslims can be avoided from 'epistemological panic' (Nucholish Madjid) or 'epistemological cancer' (Syamsuddin Arif) that can lose human's critical power and cause intellectual failure. This paper deals with nature and sacred texts (al-Qur'an and hadith) as the sources of science. Of the natural sources, people can research in order to expose scientific knowledge. Whereas, from the sacred texts, Muslim can understand, interpret, and analyze ayāt al-qauliyah, ayāt al-kauniyah, ayāt al-insāniyah in order to theorize ulūm al dīn, ulūm al dunyā, and dirāsāt al-Islāmiyah (Islamic studies). Of the three kinds of ayāt can be found Islamic epistemology and integrate them with other sciences. This article concludes that du'ā, ulemas, lectures, teachers, Islamic thinkers, and so on have responsibility to act "Grounding Islamic Epistemology" (Pribumisasi Epistemologi Islam) in order the Islamic world will be progressive (in science, technology, information, and communication) and develop civilization.*

***Keywords:** epistemology, Islam, science, integrated*

## Pendahuluan

Ilmu pengetahuan (*science*) dan agama merupakan satu kesatuan yang saling terintegrasi. Namun, Emile Durkheim beranggapan bahwa agama tidak bisa bersatu dengan ilmu pengetahuan (*science*). Menurutnya, agama merupakan pengalaman hidup sehari-hari setiap orang yang pengetahuannya dipengaruhi ideologi, nilai-nilai, tradisi, pengalaman, cerita-cerita, dan interpretasi suatu peristiwa. Sedangkan sains milik masyarakat modern yang memiliki banyak teori dan tidak dibatasi struktur pengetahuan, proses hukum, dan organisasi.<sup>1</sup> Demikian pula bagi Immanuel Kant, tidak ada relasi antara opini, kepercayaan, dan pengetahuan”.<sup>2</sup>

Teori Durkheim dan Kant ini dibantah Albert Einstein yang mengatakan “*science without religion is limb, religion without science is blind*” (Ilmu pengetahuan tanpa agama adalah pincang, agama tanpa ilmu pengetahuan adalah buta).<sup>3</sup> Pernyataan Einstein ini jika disandingkan dengan teori Ian G. Barbour (relasi independensi)<sup>4</sup> dan teori John F. Haught (hubungan kontras)<sup>5</sup>, maka agama dan sains saling terintegrasi dan terinterkoneksi. Artinya, antara sains dan agama – sebagaimana dikatakan Khaled Aboe El Fadl – tidak ada dikotomi, akan tetapi hanya dibatasi antara rasio dan nilai.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup>Lihat Émile Durkheim, *Suicide: A study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (London and New York: Routledge, 2002); Peter Meusburger, The Nexus of Knowledge and Space, dalam Peter Meusburger, *Clashes of Knowledge Orthodoxies and Eterodoxies in Science and Religion* (Germany: Springer, 2008), 37.

<sup>2</sup>Günter Abel, Forms of Knowledge: Problems, Projects, Perspectives, dalam Meusburger, *Clashes of Knowledge Orthodoxies and Eterodoxies in Science and Religion*, 211. Untuk memahami sejarah konflik antara agama dan sains, bisa lihat John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (New York: Cambridge University Press, 2009).

<sup>3</sup>Biographical information taken from Alice Calaprice’s *The Quotable Einstein*, 1996).

<sup>4</sup>Dalam pemetaan Ian G. Barbour, hubungan antara agama dan sains dapat dianalisis melalui sudut pandang *konflik, independensi, dialog, dan integrasi*. Untuk lebih jelasnya lihat Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?* (San Francisco: Harper Collins, 2000), 1-15. Lihat juga Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953- ...)* *Person, Knowledge and Institution* (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Suka Press, 2013), 1797.

<sup>5</sup>Bagi Haught, pendekatan agama dan ilmu bisa ditelaah melalui *konflik, kontras, kontak, dan konfirmasi*. Untuk lebih jelasnya lihat John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (New York: Paulist Press, 1995).

<sup>6</sup>Khaled melihat hubungan ilmu pengetahuan dan agama melalui aspek: iman, nilai, metode, dan rasio. Lihat Khaled Aboe El Fadl *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), 345.

Pertanyaannya, bagaimana ilmu pengetahuan (*science*) diperoleh dalam Islam? Lalu, bagaimana mengintegrasikan ilmu pengetahuan Islam dengan ilmu pengetahuan lainnya?

Sebenarnya, epistemologi Islam diperoleh dari pengkajian dan pendekatan terhadap *al-Qur'ān* dan *al-hadith* yang pada akhirnya menghasilkan ilmu-ilmu agama (*al-'ulūm al-dīn*), ilmu-ilmu umum (*al-'ulūm al-dunyā*), dan *Islamic studies* (*al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*).<sup>7</sup> Sedangkan integrasi keilmuan Islam dengan ilmu pengetahuan lainnya dapat menghindari dikotomi antara satu dengan lainnya. Dalam hal ini, Mohammed Arkoun memberikan hipotesa diperlukannya metodologi berpikir dengan nalar agama (*al-'aql al-dīn*),<sup>8</sup> Hasan Hanafī<sup>9</sup> mengajak umat Islam mempertahankan *turāth*, Muhammad 'Ābid al-Jābīrī menawarkan kritik terhadap wacana keagamaan (*al-khitāb al-dīnī*),<sup>10</sup> dan Nasr Hamid Abū Zayd menyerukan kritik teks (*naqd al-nash*).<sup>11</sup>

Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan epistemologi ilmu pengetahuan (*science*) dalam Islam, Islamisasi ilmu pengetahuan, dan pengintegrasian ilmu-ilmu keislaman (*Islamic sciences*) dengan ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dan ilmu-ilmu humaniora.

## A. Epistemologi Islam

Untuk mengawali pembahasan epistemologi Islam ini terlebih dahulu perlu dipaparkan sekilas tentang alam. Mengapa alam semesta menjadi fokus permasalahan? Harold I. Brown secara mendasar mengungkapkan bahwa sebagian besar dari penelitian ilmiah merupakan proses penafsiran dan pemahaman

<sup>7</sup>Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

<sup>8</sup>Lihat Mohammed Arkoun, *Tārikhiyyah al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī* (Beirut: al-Markāz al-Inmā' al-Qaumi, 1986); Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah Mu'āshirah* (Beirut: al-Markāz al-Inmā' al-Qaumi, 1987); Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hashīm Shālīh} (London: Dār as-Sarqī, 1990).

<sup>9</sup>Lihat, misalnya, Hasan Hanafī, *Min al-'Aqīdah ilā al-Thaurah* (Kairo: Maktabah Madbūlī, 1988).

<sup>10</sup>Lihat Muhammad 'Ābid al-Jābīrī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markāz Dirāsah al-Wihīdah al-'Arabīyyah, 1988).

<sup>11</sup>Nasr Hamid Abū Zayd, *Al-Khitāb al-Dīnī: Ru'yah Naqdiyyah* (Dār al-Muntakhab al-'Arabī, t.t).

kompleksitas alam yang berkesinambungan.<sup>12</sup> Atau dalam perspektif Amin Abdullah, penelitian dan penafsiran secara komprehensif dan berkesinambungan terhadap alam ini menghasilkan ilmu-ilmu sosial, humaniora, keagamaan, dan studi Islam.<sup>13</sup>

Dalam tulisannya “*Is God a Scientist?: A Dialogue between Science and Religion*”, Robert Crawford<sup>14</sup> mengkritisi teolog Kristen yang tidak memahami, mengimplikasikan, dan melaksanakan nilai-nilai saintifik yang terkandung di dalam ajaran kitab suci (khususnya Bible). Padahal, di dalam kitab suci tersebut terkandung perintah Tuhan agar manusia memperhatikan dan memperlakukan alam dengan saintifik. Para ilmuwan di masa lalu – seperti Copernicus, Galileo dan Newton – telah meyakini bahwa Tuhan telah menciptakan dua kitab, yaitu kitab suci (*scripture*) dan alam (*nature*). Kitab suci (Bible) menjelaskan alam semesta sebagai ciptaan-Nya menunjukkan adanya Tuhan dan sekaligus menjadi penelitian kosmik bagi ilmuwan.<sup>15</sup> Sebaliknya, alam bukanlah sesuatu yang menakutkan – seperti yang ditulis Willem B. Drees, dkk. dalam “*Is Nature Ever Evil?: Religion, Science and Value*” – tetapi alam berfungsi untuk memperkuat keyakinan orang yang beragama, sumber ilmu pengetahuan, dan terkandung nilai-nilai moral.<sup>16</sup> Holmes Rolston mengklasifikasikan pandangan manusia terhadap alam dengan dua perspektif, yaitu perspektif sains (*hard naturalism*) dan religius (*soft*

---

<sup>12</sup>Lihat Harold I. Brown, *Perception, Theory, and Commitment: The New Philosophy of Science* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1977), 9-11.

<sup>13</sup>M. Amin Abdullah, Studi Islam, Ilmu Humaniora, dan Sosial: Sebuah Perspektif Terpadu, dalam Franz Magnis Suseno, dkk., *Memahami Hubungan Antar Agama*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Sukses Offset, 2007), 81.

<sup>14</sup>Robert Crawford, *Is God a Scientist?: A Dialogue between Science and Religion* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).

<sup>15</sup>Crawford, *Is God a Scientist?*, 4.

<sup>16</sup>Willem B. Drees (ed.), *Is Nature Ever Evil?: Religion, Science and Value* (USA dan London: Routledge, 2003); Untuk memahami dikotomi antara agama dan sains, lihat juga Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (London: The University of Chicago Press, Ltd., 2015); Patrick McNamara (ed.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* (The United State of America: Praeger Publishers, 2006); M.E.H. Nicolette Mout dan Werner Stauffacher (eds.), *Truth in Science, the Humanities and Religion*, Proceedings in International Balzan Foundation at the University of Lugano (Università Della Svizzera Italiana) on 16–17 May 2008.

*naturalism*).<sup>17</sup> Membaca alam semesta, sebagaimana dikatakan Bruno Guiderdoni, sekaligus membaca ayat.<sup>18</sup> William C. Chittick mengkritisi Muslim modern yang kurang memperhatikan dunia kosmos untuk mengambil ilmu pengetahuan di dalamnya, padahal para pemikir, seperti Ibn Tufail, Ibn Sina, Mulla Sadra, dan pemikir-pemikir lainnya, telah melakukan tradisi tafsir al-Qur'an untuk mengungkapkan eksistensi manusia dan kosmos. Aktivitas kritis-religius-intelektual mereka telah menghasilkan epistemologi dalam Islam.<sup>19</sup>

Demikian juga untuk mengetahui eksistensi manusia sebagai makhluk beragama dapat dilakukan penelitian guna memperoleh teori pengetahuan (*epistemology*) dengan pendekatan teologi,<sup>20</sup> pendekatan psikologi agama,<sup>21</sup> pendekatan pendidikan agama,<sup>22</sup> pendekatan sosial,<sup>23</sup> pendekatan sosial keagamaan,<sup>24</sup> dan pendekatan-pendekatan lainnya.

Bagaimana sesungguhnya epistemologi atau teori ilmu pengetahuan Islam? Perdebatan tentang epistemologi Islam telah menjadi isu hangat baik dalam literatur Barat maupun Islam. Dalam bukunya yang kontroversial "*The Modernization of Modern Islamic Thought*," 'Abd al-Majīd al-Charfī (Tunisia) menganggap perlunya memisahkan antara 'pemikiran Islam' dan 'Islam'. Dalam analisis 'Abd al-Majīd, pemikiran Islam (*Islamic thought*) merujuk kepada semua cabang ilmu-ilmu agama, seperti *tafsīr al-Qurān*, *hadith*, *kalām*, *fiqh*, dan

<sup>17</sup>Lihat Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 2007), 247–58. Lihat juga John F. Haught, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science* (New York: Cambridge University Press, 2006), 7-8.

<sup>18</sup>Lihat Bruno Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat*, terj. Anton Kurnia dan Andar Nobowo, cet. ke-1 (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004).

<sup>19</sup>Untuk lebih jelasnya bisa dibaca William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (England: Oneworld Publications 2007).

<sup>20</sup>Lihat, misalnya, Stephen W. Krauss dan Ralph W. Hood, Jr., *A New Approach to Religious Orientation: The Commitment-Reflectivity Circumplex* (The Netherlands: Rodopi, 2013).

<sup>21</sup>Ralph W. Hood, JR., dkk. (eds.), *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (The United States of America: The Guilford Press, 2009); Jacob A. Belzen, *Towards Cultural Psychology of Religion: Principles, Approaches, Applications* (The Netherlands: Springer, 2010).

<sup>22</sup>Lihat, misalnya, Diane L. Moore, *Overcoming Religious Illiteracy A Cultural Studies Approach to the Study of Religion in Secondary Education* (New York: Palgrave Macmillan, 2007).

<sup>23</sup>Lihat, umpamanya, Massimo Rosati, *The Making of a Post Secular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey* (USA dan England: Ashgate, 2015).

<sup>24</sup>Sebagai contoh dapat dibaca Peter Antes, dkk. (eds.), *New Approaches to the Study of Religion* (Germany: Degruyter, 2004).

*tasawwūf*. Sementara Islam merujuk kepada kesucian (*sacred*).<sup>25</sup> Pemikiran Islam (*Islamic thought*) berfungsi untuk merubah, sedangkan Islam tidak.<sup>26</sup>

Secara garis besar, Ibn Khaldūn membagi epistemologi Islam menjadi dua kategori, yaitu: *Pertama*, filsafat sains (*al-‘ulūm al-ikmiyyah al-falsafiyah*), yaitu ilmu pengetahuan yang diperoleh dari proses berpikir dan latihan mental untuk mengetahui objek (*mawdhū‘āt*), masalah (*masā‘il*), argumen dan bukti (*barāhīn*), dan metode. Melalui penalaran jenis pengetahuan ini, seseorang dapat melakukan spekulasi (*nazhar*) dan riset (*bahth*). *Kedua*, ilmu *naqli* (*al-‘ulūm al-naqliyyah al-wadh‘iyyah*), yaitu pengetahuan yang diperoleh dari wahyu. Jenis pengetahuan ini tidak memberikan ruang kepada akal manusia untuk mengembangkan pemikirannya (*wa lā majāl fī hā li al-‘aqlī*). Namun demikian, akal manusia diberi peluang untuk menafsirkan ayat suci terhadap suatu masalah (*illa fī al-haq al-furū‘ min masā‘iliha bi al-ushūl*) dengan menggunakan penalaran (*qiyās*).<sup>27</sup>

Muhammad ‘Abid al-Jābīrī<sup>28</sup> membagi keilmuan Islam menjadi *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burhānī*.<sup>29</sup> Pada epistemologi *bayānī*, Jābīrī membaginyamenjadi: tatabahasa, retorika, fonetik, filologi, leksikografi, tafsir al-Qur‘an, ilmu hadis, hukum Islam, teori hukum, dan teologi (*kalām*). Epistemologi *‘irfānī* dikategorikan menjadi tasawuf, pemikiran Syiah, filsafat iluminasi, teosofi, kimia,

<sup>25</sup> Abd al-Majīd al-Charfī, *Tahdīth al-Fikr al-Islāmī* (Casablanca: Nashr al-Fennek, 1998), 7–16.

<sup>26</sup> Fu‘ād Zakariyya, *al-Shahwah al-Islāmiyyah fī Mīzān al-‘Aql* (Cairo: Dar al-Fikr li’l Dirāsāt wa’l Nashr wa’l Tawzī‘, 1989), 9.

<sup>27</sup> Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldūn* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2003), 33-34.

<sup>28</sup> Epistemologi berasal dari bahasa Yunani “*episteme*”, yang berarti “*knowledge*” atau “pengetahuan” dan “*logos*” yang berarti “teori”. Dengan demikian, epistemologi dapat diartikan sebagai “teori pengetahuan”. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 212. Ada juga yang mengatakan “teori pengetahuan” dengan “filsafat Ilmu”. Epistemologi, atau teori pengetahuan (*the theory of knowledge*) atau terkadang disebut *gnoseology*, merupakan analisis dasar pengetahuan. Epistemologi bertujuan untuk menjelaskan “*Apa yang kita ketahui, dan bagaimana kita mengetahui pengetahuan itu?*”. Bentuk-bentuk pengetahuan adalah topik utama epistemologi, yang meliputi kepercayaan, rasio, keputusan, sensasi, persepsi, intuisi, dugaan, pelajaran, dan termasuk lupa. Lihat A.R.Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, Third Edition (New York: Routledge, 1996), 96. Lihat juga Nicholas Rescher, *Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge* (The United States of America: State University of New York Press, Albany, 2003), xiii.

<sup>29</sup> Muhammad ‘Ābid al-Jābīrī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Shaqāfī, 1993); Muhammad ‘Ābid al-Jābīrī, *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World* by: Issa J. Boullata, *Review of Middle East Studies*, Vol. 46, No. 2 (Winter 2012): 234-236.

astrologi, magis, dan numelogi. Sedangkan epistemologi *burhānī* dikelompokkan menjadi logika, matematika, fisika, dan ilmu-ilmu alam.

Epistemologi *bayānī* (*al-nizhām al-ma'rifi al-bayānī*), menurut Jābīrī, dikembangkan oleh para ahli hukum Muslim (*fuqaha*) untuk menjaga kesucian teks al-Qur'an dari pengaruh rasio dan filsafat. Pada masa *tadwīn*, para pemikir Islam memperkenalkan masalah-masalah bahasa, fikih, dan kalam sebagai pondasi epistemologi. Tugas utama para pemikir *tadwīn* adalah menyusun dasar-dasar bahasa Arab (tatabahasa dan kaidah-kaidah umum). Menurut mereka, bahasa merupakan alat untuk menghasilkan ide-ide, kaedah, sistem, dan bentuk yang tepat. Sebagai contoh, *Lisān al 'Arab* merupakan kamus yang memiliki kesamaan dengan tatabahasa Arab. Dengan kata lain, pada masa *tadwīn* sangat memungkinkan untuk mengembangkan nonsaintifik menjadi saintifik. Selanjutnya Jābīrī mengatakan kanonisasi bahasa (*language*) dan tatabahasa (*grammar*), sebagai jantung warisan Muslim-Arab, diikuti para fukaha sehingga ilmu keislaman bercorak fikih. Padahal, al-Qur'an tidak hanya menjadi monopoli fikih sebab al-Qur'an itu sendiri mengandung harmonisasi fonetik, leksikal, sintaksis, semantik, retorika, nilai-nilai budaya, bahasa, gaya, tekstur, dan sebagainya sangat menarik.<sup>30</sup>

Epistemologi *'irfānī* dipengaruhi filsafat dan mistik Persia pada awal pemikiran Arab dan Muslim. Oleh karenanya, epistemologi ini memerlukan hermeneutik (atau istilah Jābīrī "*allā ma'qūl 'aqlī*" – nalar yang tidak dipahami) untuk memahami jenis pengetahuan ini. Meskipun demikian Jābīrī tidak menunjukkan penolakannya terhadap pengaruh Yunani dan filsafat Persia pra-Islam.

Epistemologi *burhānī* merupakan produk aktifitas filsafat Arab di Afrika Utara dan Spanyol yang dipresentasikan al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Rushd.<sup>31</sup> Menurut Jābīrī, epistemologi *burhānī* diperoleh dari observasi empiris dan pengalaman intelektual. Dengan demikian, Jābīrī mengajak umat Muslim untuk

<sup>30</sup>Sherine Abd El-Gelil Emara, Gharib Al-Qur'an: False Accusation and Reality, *International Journal of Linguistics*, 2013, Vol. 5, No. 2: 87-97.

<sup>31</sup>Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought Studies In Post-1967 Arab Intellectual History* (USA: Pluto Press, 2004), 268.

membangun ‘prinsip-prinsip rasional’ dan ‘epistemologi observasi-empiris’ yang relevan dengan kehidupan modern. Jika umat Islam hanya mengutamakan epistemologi *bayānī*, maka nalar kritis akan kaku, standar, dan hanya sebagai pengatur waktu.<sup>32</sup>

Selanjutnya, Mohammad Arkoun melalui karyanya “Kritik Nalar Islami”, melakukan kritik epistemologi dan ideologi umat Muslim, yaitu humanisme literer, humanisme religius, dan humanism filosofis.<sup>33</sup> Arkoun menyayangkan para pemikir yang memahami al-Qur‘an dan hadis secara literer-tekstual yang dipengaruhi kekuasaan raja, aristokrat, penyandang dana, dan sebagainya. Arkoun juga mengkritisi ‘pengkultusan pemikiran terhadap masalah-masalah agama’ (*taqdīs al-afkār al-dīnī*) atau ‘kebodohan yang terlembaga’ (*institutionalized ignorance*) oleh umat Muslim sehingga dapat menghilangkan objektivitas al-Qur‘an.<sup>34</sup> Padahal wacana asli al-Qur‘an bersifat historis dan antropologis.

Pada epistemologi humanisme religius, Arkoun menjelaskan sisi positif yang perlu dipelajari dari ajaran tasawuf, yaitu aspek moralitas dan spiritualitas. Ajaran ini menjadi sarana untuk pembinaan akhlak sekaligus menghindari formalitas keagamaan yang bercorak fihiyyah, ilmu kalam, dan sebagainya.

Sedangkan epistemologi humanisme filosofis, dalam analisis Arkoun, sebagai komparasi antara humanisme literer dan humanisme religius. Humanisme filosofis adalah berpikir secara filosofis-kritis terhadap alam dan teks-teks keagamaan (*al-Qur‘ān dan Hadith*) seperti yang telah dilakukan tokoh-tokoh Muslim, khususnya di belahan Barat (wilayah Maghribi dan Andalusia) antara lain: Ibn Bajjah, Ibn Tufail, Ibn Rushd, Ibn Khaldun, dan tokoh-tokoh spiritualitas Muslim lainnya.<sup>35</sup>

Muhammad A. Khalafullah menjelaskan bahwa al-Qur‘an bukan hanya merupakan kitab sejarah melainkan kitab suci yang mengandung ilmu

<sup>32</sup>al-Jābīrī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*, 20-30.

<sup>33</sup>Lihat Arkoun, *Tārikhiyyah al-Fikr al-‘Arabi al-Islamī*; Baedowi, *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).

<sup>34</sup>Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or To Subvert* (London: Saqi Books, 2006), 333.

<sup>35</sup>Lihat Baedhowi, *Humanisme Islam*, 79-85.



pengetahuan, seperti seni, sastra, dan moralitas<sup>36</sup> sehingga dari jenis pengetahuan ini bisa menghasilkan epistemologi Islam. Dalam pandangan Abdullah Saeed, al-Qur'an juga menjadi sumber teori ilmu pengetahuan (*epistemology*), seperti tasawuf (*spiritual*), hukum, moral, politik, ekonomi, sosial, seni, dan filsafat.<sup>37</sup> Oleh karenanya, umat Muslim dapat mengembangkan dan mengimplementasikan jenis-jenis pengetahuan ini pada kehidupan kontemporer.

Singkatnya, epistemologi Islam dapat diklasifikasikan dengan: a. *'ulūm al-dīn (Islamic religious knowledge)* yang terdiri dari tafsir, fikih, tasawuf, *tārikh, lughah*, falsafah, kalam, dan lain; b. *al-fikr al-Islāmī (Islamic thought)*, seperti ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), dan humaniora (*humanities*) d. *dirāsah Islāmiyyah (Islamic studies)*, antara lain yang berhubungan dengan isu-isu global: HAM, isu-isu gender, lingkungan, dan sebagainya.<sup>38</sup>

## B. INTEGRASI ILMU PENGETAHUAN ISLAM

Sebelum abad ke-17, berbagai cabang ilmu pengetahuan tidak dapat diintegrasikan satu sama lainnya. Kelompok ilmu-ilmu sosial dan ekonomi (dari abad ke-16 hingga abad ke-17) dianggap lebih mendominasi untuk mencari struktur epistemologi. Sementara, pesaingnya ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) mengaku lebih logis dalam memenuhi hajat manusia dan masyarakat. Pada akhirnya kelompok *natural scientist* menemukan epistemologi positivistik. Sejak abad ke-17, terjadi perubahan epistemologi yang disebabkan pengaruh saintifikasi sosial dan filsafat moral. Pada proses selanjutnya, ilmu sosial dan filsafat moral juga tidak bisa memuaskan persoalan yang muncul di masyarakat sehingga diperlukan interpretasi tradisi agama untuk mengontrol permasalahan sosial dan

---

<sup>36</sup>Lihat Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002). Salah satu bentuk dan isi dari karya tulis Khalafullah ini adalah protes terhadap umat Islam yang gagal-baca terhadap al-Qur'an. Masyarakat Islam hanya mendewakan atau mengutuk tokoh-tokoh di dalam kitab suci (al-Qur'an), padahal yang terpenting adalah mendengarkan dan memaknai pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Lihat Abdou Filali-Ansary, *Pembaruan Islam: Darimana dan Hendak Kemana?*, terj. Mahachin, cet. ke-1 (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2009), 48.

<sup>37</sup>Untuk lebih jelasnya bisa dibaca Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), 15.

<sup>38</sup>Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*.

moral.<sup>39</sup> Kelihatannya sikap ilmuan dalam mengembangkan sains sedang menghadapi sebuah fase baru. Ideologi materialis yang telah berkuasa sejak abad ke-19 dianggap sudah kadaluarsa sehingga diperlukan struktur sains baru, objektifikasi, dan fantasi ke-Mahahadir-an Tuhan dalam semua kehidupan agar ditemukan ‘sains-sains masa depan’ (*future sciences*) secara global.<sup>40</sup>

“Integrasi” adalah kata kunci yang tepat untuk membicarakan antara ilmu pengetahuan (*science*) dan agama. Secara harfiah, “integrasi” berlawanan dengan “pemisahan”, suatu sikap yang meletakkan tiap-tiap bidang kehidupan ini dalam sekat-sekat yang berlainan.<sup>41</sup> Integralisme dalam pespektif Islam dapat dikatakan sebagai perpaduan antara jenjang horizontal (materi, energi, informasi, nilai, dan sumber nilai) dan vertikal (kesadaran manusia sebagai mikrokosmos, masyarakat sebagai mesokosmos, alam semesta sebagai makrokosmos, dan seluruh alam sebagai suprakosmos dan berakhir pada Tuhan sebagai metakosmos).<sup>42</sup>

Tujuan integrasi, paling tidak, untuk menghindari dikotomi antara ilmu dan teologi dimana teologi tampak ditaklukan oleh sains, seperti diungkapkan Huston Smith<sup>43</sup> dan Seyyed Hossein Nasr (dalam beberapa tulisan).<sup>44</sup> Bagi Smith dan

---

<sup>39</sup>Hanan Reiner, *The Web of Religion and Science: Bellah, Giddens, and Habermas* (The United States of America: Gorgias Press, 2005), 5. Untuk memahami perspektif sosial pada ilmu-ilmu sosial dan agama dapat dibaca, misalnya, William A. Stahl, *Webs of Reality Social Perspectives on Science and Religion* (The United States of America: Rutgers University Press, 2002).

<sup>40</sup>Untuk lebih memahami “*future science*” secara lebih komprehensif, lihat Rupert Sheldrake, *Science Set Free: 10 Faths to New Discovery* (New York: Deepak Chopra Books, 2012), 1148-1235.

<sup>41</sup>Zainal Abidin Bagir, Bagaimana “Mengintegrasikan” Ilmu dan Agama?, dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, cet. ke-1 (Bandung: PT. Mizan Pustaka bekerja sama dengan Suka Press dan Masyarakat Yogyakarta untuk Ilmu dan Agama, 2005), 18.

<sup>42</sup>Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami*, cet. ke-1 (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), xxxix.

<sup>43</sup>Lihat, misalnya, Huston Smith dan Phil Cousineau, *A Seat at the Table: Huston Smith in Conversation with Native Americans on Religious Freedom* (London: University of California Press, 2006);

<sup>44</sup>Lihat, misalnya, Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: ABC International Group, Inc., 2001); Seyyed Hossein Nasr, *In Search of the Sacred a Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought* (The United States of America: Praiger, 2010); Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by The Ikhwān al-Shafā’, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā* (Great Britain: Thames and Hudson, 1978).

Nasr, teologi diubah berdasarkan hasil pengkajian sains. Teologi (tradisi) semestinya menjadi tolok ukur teori-teori ilmiah, bukan sebaliknya. Asumsi ini dilakukan Smith dan Nasr dengan melihat sains dari pendekatan filosofis/teologisnya.

Dalam analisis Ian G. Barbour, teori-teori ilmiah dapat diintegrasikan dengan teologi tradisional, yang bertujuan untuk menghasilkan suatu reformasi teologi alam (*theology of nature*). Bagi Barbour, *natural theology* berbeda dengan *theology of nature*, yang tujuan utamanya untuk membuktikan kebenaran-kebenaran agama berdasarkan temuan-temuan ilmiah. Berbeda dengan Smith dan Nasr, Barbour memandang perlunya perubahan konseptual pada teologi atas nama “belajar dari sains”.<sup>45</sup>

Di Indonesia, integrasi ilmu telah dimulai sejak dekade 1980-an, terutama dalam merespon gagasan Isma‘il Raji al-Faruqi<sup>46</sup> tentang Islamisasi ilmu.<sup>47</sup> Namun respon terhadap integrasi keilmuan semakin diintensifkan sejak adanya gerakan perubahan IAIN dan STAIN menjadi UIN di Indonesia pada tahun 2000-an.

---

<sup>45</sup>Lihat Barbour, *When Science Meets Religion*.

<sup>46</sup>Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995). Bab berjudul “*Islam and Philosophy of Science*” telah diterjemahkan menjadi *Islam dan Filsafat Sains* (Bandung: Mizan, 1995); *Islam, Secularism, and the philosophy of the Future* (London: Mansell, 1978), diterjemahkan menjadi *Islam dan Sekularisme* (Bandung: Pustaka Salman, 1981).

<sup>47</sup>Ilmu-ilmu yang bersumber dari ajaran Islam menghasilkan *religious sciences*. M. Amin Abdullah menyebutnya sebagai *‘ulum al-dīn* atau *religious knowledge*, atau yang oleh Isma‘il Raji al-Faruqi disebut sebagai *classical knowledge*, sedangkan ilmu yang bersumber dari penalaran manusia menghasilkan *modern sciences*. Menurut Waryani Fajar Riyanto, dalam usaha memodernisasikan pemahaman *religious sciences* harus melalui pengilmiahan pemahaman terhadap ajaran Islam (*scientification of Islam*), sembari melakukan Islamisasi Pengetahuan Modern (*Islamization of modern knowledge*) atau pengilmuan Islam ala Kuntowijoyo. Dengan cara seperti ini, lanjut Wajar, akan dicapai perpaduan antara klasik (*turāth*) dengan modern (*tajdīd*). Lihat Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*, 26. Sikap seperti ini berkaitan dengan kaidah ushu fiqh *al-muhāfazah ‘alā al-qadīmi al-shālih wa al-akhzū bi al-jadīd al-ashlāh* (memelihara hal lama yang baik sambil mengambil baru yang lebih baik). Kaidah ini dapat dipahami bahwa yang ditonjolkan bukan hanya *tradition* (*al-muhāfazah ‘alā al-qadīmi al-shālih*), tetapi juga *translation* (*al-akhzū bi al-jadīd al-ashlāh*). Langkah Islamisasi Ilmu ini telah direkomendasikan oleh Konferensi Pendidikan Islam, yang dimulai tahun 1977 di Mekah, tahun 1980 di Islamabad Turki, dan tahun 1983 di Indonesia. Lihat Syed Ali Ashraf, *New Horizon in Muslim Education* (Cambridge: The Islamic Academy, 1985), 111; Hamid Hasan Bilgrami, “The Concept of Islamic University”, dalam Machnun Husein (terj.), *Konsep Universitas Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana: 1985), 86-88.

Wahidul Anam membagi tiga Mazhab paradigma keilmuan, yaitu:<sup>48</sup> a. Mazhab paradigma sekuler b. Mazhab paradigma Islamisasi c. Mazhab paradigma integrasi. Paradigma integrasi dibagi menjadi tiga, yaitu: *Pertama*, paradigma integrasi ilmu integratif, adalah cara pandang ilmu yang menyatukan semua pengetahuan ke dalam satu kotak tertentu dengan mengasumsikan sumber pengetahuan dalam satu sumber tunggal (Tuhan), salah satu tokohnya Ismail Raji al-Faruqi. *Kedua*, paradigma ilmu integralistik, yaitu memandang Tuhan sebagai sumber ilmu, dengan fungsi tidak untuk melebur sumber-sumber lain tetapi untuk menunjukkan bahwa sumber-sumber ilmu lainnya sebagai bagian dari sumber ilmu Tuhan (salah satu tokohnya Kuntowijoyo). *Ketiga*, paradigma integrasi dialogis, dapat diartikan sebagai cara pandang terhadap ilmu yang terbuka dan menghormati keberadaan jenis-jenis ilmu lain dengan tidak meninggalkan sifat kritis.

Menurut Azyumardi Azra, cendekiawan Muslim merespon integrasi keilmuan agama dan keilmuan umum dengan berbagai sikap, antara lain:<sup>49</sup>

1. *Restorasionis*, seperti Ibrahim Musa (w. 1398) dari Andalusia, yang mengatakan bahwa ilmu yang bermanfaat dan dibutuhkan adalah praktek agama (ibadah), begitu juga Ibn Taimiyyah yang mengatakan bahwa ilmu itu hanya pengetahuan yang berasal dari nabi saja. Maryam Jameela mengemukakan bahwa orang-orang yang mencari ilmu pada zaman modern menjadikan ilmu sebagai Tuhan-Tuhan baru, juga ilmu tanpa moral. Abu al-A'la Mawdudi, yang mengkritisi dan mengatakan ilmu-ilmu di Barat, seperti geografi, fisika, kimia, biologi, geologi, dan ilmu ekonomi adalah sumber kesesatan karena tanpa rujukan kepada Allah dan Nabi Muhammad Saw.
2. *Rekonstruksionis*, interpretasi agama untuk memperbaiki hubungan peradaban modern dengan Islam. Mereka mengatakan bahwa Islam pada masa Nabi Muhammad Saw dan sahabat sangat revolutif, progresif, dan rasionalis. Sayid

---

<sup>48</sup>Wahidul Anam, "Akal dan Wahyu sebagai Sumber Ilmu: Upaya Mengintegrasikan Paradigma Ilmu Sekuler dengan Islam", *Jurnal STAIN Kediri*, 2010.

<sup>49</sup>Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam", dalam Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi dan Afnan Anshori (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 206-211.

Ahmad Khan (w. 1898) dengan “Universitas Islam” Aligarh-nya mengatakan firman Tuhan dan kebenaran ilmiah adalah sama-sama benar.

3. *Reintegrasi*, yaitu merekonstruksi ilmu-ilmu yang berasal dari ayat-ayat *qur‘aniyyah* dan ayat-ayat *kauniyyah*, yang diartikan kembali kepada kesatuan transendental semua ilmu pengetahuan.

Selanjutnya, Kuntowijoyo menggunakan istilah teoantroposentrisme dan integralistik dalam integrasi keilmuan.<sup>50</sup> Kuntowijoyo menjelaskan teoantroposentrisme adalah sumber pengetahuan yang berasal dari Tuhan (*theos*) dan yang berasal dari manusia (*anthropos*). Ilmu integralistik adalah ilmu yang mengintegrasikan antara wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu integralistik). Namun, menurut Kuntowijoyo ilmu integralistik ini tidak akan mengucilkan Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia (*other worldly asceticism*).

Armahedi Mahzar<sup>51</sup> secara umum membagi paradigma integrasi ilmu menjadi tiga:

1. *Integrasi-Integratif*, paradigma ini mengandaikan bahwa sumber ilmu adalah satu (Tuhan) sehingga seluruh ilmu bersumber dari Tuhan. Sumber-sumber lain, seperti indera, akal, dan intuisi sebagai penunjang. Wahyu menjadi sumber etis, estetis, dan logis. Sementara wahyu menjadi hirarkhi tertinggi di atas sumber lain.
2. *Integrasi-Integralistik*, yaitu Tuhan dipandang sebagai sumber segala sumber ilmu, sehingga sumber lain sebagai bagian dari-Nya.
3. *Integrasi-dialogis*, adalah paradigma terbuka yang menghormati eksistensi jenis ilmu yang ada. Ilmu dapat bersumber dari agama dan ilmu sekuler yang diasumsikan dapat saling bertemu dan mengisi secara konstruktif.

Integrasi ilmu yang dilakukan Fritjop Capra tentang fisika baru bertujuan untuk menentang teori fisika kuantum, filsafat Cartesian yang rasional objektif, dan fisika Newtonian yang mekanistik. Menurut Capra, cara pandang fisika

---

<sup>50</sup>Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006).

<sup>51</sup>Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983).

modern bersifat organik, holistik, dan ekologis. Hasil temuan Capra menyimpulkan bahwa semesta tidak lagi dipandang sebagai “mesin” yang tersusun dari banyak objek, melainkan harus dilihat sebagai kesatuan utuh yang dinamis dengan komponen-komponen saling terkait satu sama lain dan hanya dapat dipahami sebagai pola sebuah proses “sistem” kosmik. Pola pikir fisika kuantum, menurut Capra, tidak lagi bersifat linier atau dikotomis atau berlandaskan pola pikir oposisi biner, melainkan *cyclical*, dialektik, atau *interconnecting*.<sup>52</sup> Jadi, Capra ingin mengintegrasikan antar berbagai ilmu, yaitu *matter* (benda) diintegrasikan dengan *hadhārat al-nash* (teologi), *mysticism* diintegrasikan dengan *hadhārat al-falsafah* (filsafat), dan fisika kuantum diintegrasikan dengan *hadhārat al-‘ilm* (sains).

Louay Safi menawarkan kerangka metodologis yang terpadu bagi ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu sosial yang menjamin posisi wahyu sebagai sentral dalam Islamisasi Pengetahuan. Menurut Safi, setiap pengetahuan tidak terlepas dari pra anggapan tertentu (ilmu tidak bebas nilai); wahyu mengandung suatu “rasionalitas” tertentu; dan bahwa realitas wahyu dan realitas empiris sama-sama bisa menjadi sumber pengetahuan.<sup>53</sup> Jadi, antara wahyu dan realitas empiris adalah satu kesatuan.

Safi menegaskan bahwa “ilmu sosial” adalah ilmu sosial kemanusiaan (*humaniora*) secara umum. Oleh karena itu ia tidak hanya terbatas pada ilmu sosiologi saja, akan tetapi meliputi ilmu sejarah, sosiologi, antropologi, politik, dan yang lainnya, yang memiliki karakter historis dan empiris. Oleh karena itu, penolakan wahyu dalam analisis ilmiah menjadi tidak relevan, terutama dalam bidang-bidang ilmu *humaniora*. Sebagai konsekuensinya, sumber-sumber pengetahuan juga harus digali dari wahyu dan realitas historis-empiris. Meskipun demikian, model pepaduan (*univied model*) yang dilakukan tidak dimaksudkan untuk mengharmonisasikan (mencampuradukan) secara eklektis antara dua tradisi

---

<sup>52</sup>Lihat Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Colorado: Shambhala Publications, Inc., 1975); Lihat juga Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*.

<sup>53</sup>Lihat Loauy Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry* (Selangor: IIU dan IIIT, 1996).

(keilmuan Islam dan Barat), tetapi merupakan upaya untuk mengintegrasikan pengetahuan yang diperoleh dari wahyu (normatif) dengan pengetahuan yang diperoleh dari pengetahuan manusia (historis). Amin Abdullah, dengan mengutip Kuntowijoyo, menyebutnya dengan istilah “teo-antroposentrik-integralistik”,<sup>54</sup> sedangkan Homes Rolston menggunakan istilah “*interpretation*” dan “*experience*”.<sup>55</sup>

Demikian pula, manusia mampu mengimplementasikan “ayat-ayat kauniyyah” sebagai upaya pengembangan ilmu pengetahuan.<sup>56</sup> Pendek kata, al-Qur’an adalah kitab suci yang memberikan pedoman tentang etika, moral, akhlak, dan sebagainya, dan sekaligus dapat dijadikan “Teologi ilmu” dan “*Grand theory ilmu*”<sup>57</sup> atau “*Kitab Mudawwan*” menurut istilah Muhammad Syahrūr.<sup>58</sup>

Umat Islam diminta untuk mengintegrasikan tradisi tafsir al-Qur’an dengan etika hukum al-Qur’an,<sup>59</sup> tradisi intelektual (*turāth*) dengan tradisi intelektual modernitas (*al-fikr al-Islāmī*), dan tradisi era posmodernitas dengan *Islamic studies (dirāsat al-Islamiyyah)* baru.<sup>60</sup> Dengan demikian, dunia Islam bergerak menuju pencerahan secara menyeluruh.<sup>61</sup>

---

<sup>54</sup>M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003).

<sup>55</sup>Baca Rolston, *Science and Religion*.

<sup>56</sup>Muslim, Integrasi Ilmu-Ilmu Alam dan Agama di Perguruan Tinggi, dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama*, 163-179.

<sup>57</sup>Lihat Abdullah, Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama, 9.

<sup>58</sup>Lihat Muhammad Syahrūr, *Nahwa Ushūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiq al-Mar’ah: al-Wasyyah al-Irsh al-Qawwāmah al-Ta’addūdiyyah al-Libās* (Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000).

<sup>59</sup>Fazlur Rahman memberikan kontribusinya terhadap perkembangan suatu metodologi interpretasi alternatif ‘*ethico-legal texts*’ di dalam al-Qur’an untuk mencari hubungan antara teks dan konteks, wahyu dan Muslim dewasa ini. Rahman menolak pendekatan-pendekatan tradisional untuk menginterpretasikan al-Qur’an secara umum (*prevalent*). Para ahli hukum dan mufasir klasik sering memperlakukan al-Qur’an secara sempit (*piecemeal*) dan tidak mencoba untuk memahami kandungannya dan pesan nabi secara holistik. Yaitu, menolak latar belakang suatu masyarakat Arab yang memiliki pandangan, nilai, lembaga, dan budaya tertentu. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 2-5.

<sup>60</sup>M. Amin Abdullah, Tajdid Muhammadiyah di Abad Ke II Perjumpaan Tradisi, Modernitas dan Posmodernitas, *makalah* disampaikan pada Seminar Nasional Muhammadiyah di Abad II: Dialektika Tradisi dan Modernitas Menuju Peradaban Utama, Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, STIKES, Palembang, 27 Februari 2014, 3. Secara umum, lanjut Amin,

Pengintegrasian ilmu pengetahuan menemukan titik temunya ketika memahami dan menafsirkan al-Qur'an dengan metodologi 'tekstualis' dan 'kontekstualis'.<sup>62</sup> Hal ini penting dilakukan untuk menghindari pemahaman arti tunggal ketika menganalisis sumber-sumber linguistik yang tertera di dalam al-Qur'an dan Hadis dengan mempertimbangkan faktor sosial, politik, budaya (*social-cultural-political condition*) ketika wahyu diturunkan dan ilmu sosial (*social knowledge*).<sup>63</sup>

Selanjutnya, hukum Islam (*fiqh*) kiranya perlu juga diintegrasikan terutama yang berhubungan dengan persoalan-persoalan nilai-nilai keadilan, moral, budi pekerti, hidup berdampingan, dan pembangunan manusia seutuhnya. Dalam konteks ini, Jasser Auda mengintegrasikan teori filsafat sistem dengan tujuan hukum Islam (*maqāshid al-sharī'ah*).<sup>64</sup> Teori-teori sistem *wholeness*, *multidimensionally*, *openness*, *cognitive nature*, dan *purposefulness* yang diperkenalkan Auda ini sebagai bentuk integrasi studi hukum Islam dari yang bercorak ilmu-ilmu alam ke ilmu-ilmu sosial.<sup>65</sup>

---

kemajuan, modernitas atau *al-hadathah* adalah kritik yang tajam dan radikal terhadap Tradisi Lama, tradisi pemikiran lama yang sekarang masih berjalan, untuk mencapai dan menciptakan Tradisi Baru (*thaurah 'alā al-turāth al-qadīm, turāth al-madhi wa-hadhir, min ajli khalqi turāth jadīd*).

<sup>61</sup>Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafī*, terj. M. Imam Aziz (Yogyakarta: LKiS, 2000), 4.

<sup>62</sup>Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2008), 220.

<sup>63</sup>Shahzadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti, *Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Qur'an*, *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 10, 2012: 20; Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, 220. Muhammad Jawad Mughniyah dengan mengutip pendapat Ibnu 'Arābī dalam karyanya *al-Futtuhāt al-Makkiyah*, menjelaskan bahwa para penafsir akan mendapati sebuah makna (baru) di setiap bacaannya yang tidak ia temukan pada bacaan sebelumnya, karena meskipun yang ia baca adalah teks yang sama, konteks dan kondisinya telah berubah; karena bacaan pertama berbeda waktunya dengan bacaan kedua, sejumlah makna baru pasti bermunculan. Ketika mengomentari hal ini, Mughniyah berargumen bahwa Ibnu 'Arābī sangat yakin bahwa sesuatu dapat diperbarui (*yatajaddad*) dan berkembang (*yata'addad*) dengan berlalunya waktu. Lihat Lihat Mun'in Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013), xxviii-xxvix.

<sup>64</sup>Jasser Auda, *Maqāshid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London: The international Institute of Islamic Thought, 2008), xx.

<sup>65</sup>Auda, *Maqāshid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*. Namun Amin Abdullah mengklasifikasikan pendekatan sistem (*system approach*) ini menjadi: 1. *Cognitive* 2. *Wholeness* 3. *Openness* 4. *Interrelatedness* 5. *Multidimensionality* 6. *Purposefulness*. Lihat Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*, 1068.



Fazlur Rahman mengungkapkan bahwa umat Islam tidak cukup hanya memanfaatkan teori fikih atau *ushul fiqh* yang digunakan kelompok *ushuliyyin* dan ahli hukum, yakni “*qathiyyah*” dan “*zhanniyah*”. Rahman menawarkan epistemologi “gerakan ganda” (*double movement*) dalam menganalisis dan menghubungkan “idealmoral” al-Qur‘an” dan “legal spesifik” fikih.<sup>66</sup>

Mohammed Arkoun, melalui proyek “*tarikhiyyah-nya*”,<sup>67</sup> juga mengajak umat Islam untuk menghidupkan kembali pemahaman dan pembahasan teori-teori ilmu kalam, fikih, tasawuf, bahasa, dan ilmu-ilmu keislaman lainnya sesuai dengan perkembangan dan problematika manusia yang semakin berubah. Teori-teori ilmu-ilmu keislaman tradisonal/klasik perlu diintergrasikan dengan pendekatan dan metodologi tertentu secara kontekstual untuk mengembangkan wacana kritis-analisis-filosofis dan penelitian ilmiah dalam studi Islam (*Islamic studies; dirāsat al-Islāmiyyah*).

Berbeda lagi dengan Khaled Aboe El-Fadl, melalui pendekatan “hermeneutik negosiasi” (*negotiative hermeneutics*), mengajak pemikir Islam memahami dan menerapkan hukum Islam ketika diberikan wewenang dengan: a. kejujuran b. kesungguhan c. menyeluruh/utuh d. rasionalitas e. pengendalian diri.<sup>68</sup> Kerangka epistemologi hukum Islam yang ditawarkan Khaled ini sebagai bentuk protes terhadap intelektualitas “Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa” CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinions; al-Lajnah al-Dā’imah lī al-Buhūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’*) di Arab Saudi yang mengasumsikan dirinya sebagai “wakil Tuhan”.<sup>69</sup> Padahal, setiap pembaca (*reader*) memiliki pemahaman berbeda terhadap teks-teks (*texts*) al-Qur‘an yang disampaikan Allah (*Author*).

---

<sup>66</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982), 13-14.

<sup>67</sup>Lihat Mohammed Arkoun, *Al-Islām: Al-Akhlāq wa al-Siyāsah* (Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qaumi, 1986), 172-173.

<sup>68</sup>Untuk lebih jelasnya, baca Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).

<sup>69</sup>Untuk memahami lebih komprehensif, lihat Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* by: Sherifa Zuhur, *Review of The Arab Studies Journal*, Vol. 10/11, No. 2/1 (Fall 2002/Spring 2003): 203-205.

Selanjutnya, Abdullah Saeed, melalui pendekatan “*progressive ijtihadist/fresh ijtihād/asbāb an-anzūl al-jadīd*”,<sup>70</sup> mendesain hierarki nilai yang berguna untuk menyempurnakan konsepsi ideal moral hukum Islam, yaitu: nilai-nilai yang bersifat kewajiban, nilai-nilai fundamental, nilai-nilai proteksional, nilai-nilai implementasi, dan nilai-nilai instruksional.

Pemikir Islam dari Turki, Said Nursi menyadari bahwa bentuk teologi Islam (*kalām*) kadangkala tidak mampu menjawab keraguan-keraguan dan kritisisme terhadap Islam. Oleh karena itu, menurut Nursi, umat Islam perlu mempelajari ilmu modern seperti sejarah, geografi, matematika, fisika, kimia, astronomi, dan filsafat (dan barangkali ilmu-ilmu sosial).<sup>71</sup> Hal ini penting dilakukan untuk menjawab dan mengatasi berbagai permasalahan-permasalahan dan perkembangan-perkembangan yang terjadi pada kehidupan.

### C. Penutup

Pemikir-pemikir, ulama-ulama, dan ilmunan-ilmuan Islam pada abad pertengahan (*the medieval age*) telah meletakkan dasar epistemologi keilmuan dan mengembangkan ilmu pengetahuan yang bersumber dari pembacaan alam dan kitab suci. Peradaban Islam pun akhirnya telah bersinar di belahan dunia Muslim hingga Eropa dari abad ke-7 hingga abad ke-14. Namun, pada periode selanjutnya, nalar kritis dan imajinasi kreatif umat Muslim mengalami kemandekan seolah-olah mengalami kelesuan daya kreatif dan imajinatif. Jika tradisi pengembangan keilmuan Islam yang brilliant ini tidak dilestarikan, tidak menutup kemungkinan peradaban (*nahdah*) Islam yang pernah ada hanya akan menjadi catatan sejarah. Oleh karenanya, solusi kreatif-inovatif-progresif yang perlu dilakukan oleh ustad, da'i, guru, kiyai, dosen, pemikir, ilmunan, peneliti dan umat Islam secara keseluruhan adalah “Pribumisasi Epistemologi Islam” sebagai

<sup>70</sup>Saeed, *Islamic Thought*; Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*, 1660-1661.

<sup>71</sup>Şükran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Badiuzzaman Said Nursi* (The United States of America: State University of New York Press, 2005), 27-28. Argumentasi ini dikemukakan Said Nursi bertujuan untuk membangkitkan semangat rakyat untuk menguasai berbagai disiplin ilmu dan mengintegrasikannya dalam kehidupan pada masa Ottoman.

pemegang wewenang *khalifatullāh* dan *‘Abdullāh* di “desa global” (*global village*).

### DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik), dalam Jarod Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum*. Yogyakarta: Suka Press, 2003.
- *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Perdekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- “Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya”, dalam *Seminar Internasional tentang Agama dan Pembangunan Kontemporer: Suatu Pembahasan Perbandingan, 23-26 September 1992*, di Ambarukmo Palace Hotel, Yogyakarta.
- *Studi Islam, Ilmu Humaniora, dan Sosial: Sebuah Perspektif Terpadu dalam Franz Magnis Suseno, dkk., Memahami Hubungan Antar Agama*, cet. ke-1. Yogyakarta: Sukses Offset, 2007.
- *Tajdid Muhammadiyah di Abad Ke II Perjumpaan Tradisi, Modernitas dan Posmodernitas, makalah disampaikan pada Seminar Nasional Muhammadiyah di Abad II: Dialektika Tradisi dan Modernitas Menuju Peradaban Utama, Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, STIKES, Palembang, 27 Februari 2014.*
- Abel, Günter, *Forms of Knowledge: Problems, Projects, Perspectives*, dalam Meusburger. *Clashes of Knowledge Orthodoxies and Eterodoxies in Science and Religion*. Germany: Springer, 2008.
- Aboe El Fadl, Khaled. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* by: Sherifa Zuhur. *Review of The Arab Studies Journal*, Vol. 10/11, No. 2/1, Fall 2002/Spring 2003: 203-205.
- Abu M. Rabi', Ibrahim. *A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History*, dalam Ian Markham dan Ibrahim Abu M. Rabi' (eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and consequences*. England: Oneworld Publication, 2002.
- *Contemporary Arab Thought Studies In Post-1967 Arab Intellectual History*. USA: Pluto Press, 2004.

- Abū Zayd, Nasr Hamid. *Al-Khithāb al-Dīnī: Ru'yah Naqdiyyah*. Dār al-Muntakhab al-‘Arabī, t.t.
- Al-Attas, Syed M. Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- al-Charfi, ‘Abd al-Majid. *Tahdith al-Fikr al-Islāmī*. Casablanca: Nashr al-Fennek, 1998.
- Ahmad, Zaid. *The Epistemology of Ibn Khaldūn*. London dan New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- al-Jābīrī, Muḥammad ‘Abīd. The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World by: Issa J. Boullata. *Review of Middle East Studies*, Vol. 46, No. 2, Winter 2012: 234-236.
- \_\_\_\_\_. *al-Muthaqafūn al-‘Arab fī al-Hadārah al-‘Arabīyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-‘Arabīyyah, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: al-Markāz al-Shaqāfī, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markāz Dirāsah al-Wihdah al-‘Arabīyyah, 1988.
- Amin, Samir. “al-Thaqāfah wa’l Aydiyūlojiyyah fi’l ‘Ālam al-‘Arabī al-Mu‘āshir.” *Al-Tharīq*, volume 52(1), May 1993: 74.
- Anam, Wahidul. “Akal dan Wahyu sebagai Sumber Ilmu: Upaya Mengintegrasikan Paradigma Ilmu Sekuler dengan Islam”, *Jurnal STAIN Kediri*, 2010.
- Antes, Peter dkk. (eds.). *New Approaches to the Study of Religion*. Germany: Degruyter, 2004.
- Arkoun, Mohammed. *Tārikhiyyah al-Fikr al-‘Arabi al-Islamī*. Beirut: al-Markāz al-Inmā’ al-Qaumi, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Al-Fikr al-Islamī: Qirā’ah Mu‘āsīrah*. Beirut: al-Markāz al-Inmā’ al-Qaumi, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa Ijtihād*, terj. Hashīm Shālīh}. London: Dār as-Sarqī, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Al-Islām: Al-Akhlāq wa al-Siyāsah*. Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qaumi, 1986.

- . *Islam: To Reform or To Subvert*. London: Saqi Books, 2006.
- Ashraf, Syed Ali. *New Horizon in Muslim Education*. Cambridge: The Islamic Academy, 1985.
- Auda, Jasser. *Maqāshid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London: The international Institute of Islamic Thought, 2008.
- Azra, Azyumardi. “Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam”, dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. (eds.). *Integrasi Ilmu dan Agama: Integrasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- az-Zarqa, Anas “Tahqīq. Isāmiyah ‘Ilm Iqtishād: al-Mafhum wa al-Manhaj”, dalam *Towards Islamization of Disciplines*. Virginia: IIIT, 1989.
- Baedowi. *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Bagir, Zainal Abidin. Bagaimana “Mengintegrasikan” Ilmu dan Agama?, dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, cet. ke-1. Bandung: PT. Mizan Pustaka bekerja sama dengan Suka Press dan Masyarakat Yogyakarta untuk Ilmu dan Agama, 2005.
- Bagus, Loren. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?* San Francisco: Harper Collins, 2000.
- Belzen, Jacob A. *Towards Cultural Psychology of Religion: Principles, Approaches, Applications*. The Netherlands: Springer, 2010.
- Bilgrami, Hamid Hasan. “The Concept of Islamic University”, dalam Machnun Husein (terj.), *Konsep Universitas Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana: 1985.
- Biographical information taken from Alice Calaprice’s *The Quotable Einstein*, 1996.
- Brown, Harold I. *Perception, Theory, and Commitment: The New Philosophy of Science*. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1977.
- Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. England: Oneworld Publications 2007.

- Crawford, Robert. *Is God a Scientist?: A Dialogue between Science and Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Drees, Willem B. (ed.). *Is Nature Ever Evil?: Religion, Science and Value*. USA dan London: Routledge, 2003.
- Durkheim, Émile. *Suicide: A study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson. London and New York: Routledge, 2002.
- Emara, Sherine Abd El-Gelil. Gharib Al-Qur'an: False Accusation and Reality. *International Journal of Linguistics*, 2013, Vol. 5, No. 2: 87-97.
- Filali-Ansary, Abdou. *Pembaruan Islam: Darimana dan Hendak Kemana?*, terj. Mahachin, cet. ke-1. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2009.
- Ghāzalī, Muhammad. *'Aqidāt al-Muslim*. Cairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1965.
- Guiderdoni, Bruno. *Membaca Alam Membaca Ayat*, terj. Anton Kurnia dan Andar Nobowo, cet. ke-1. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004.
- Hanafi, Hasān, *Min al-'Aqīdah ilā al-Thaurah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1988.
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Menilai Ulang Gagasan 'Islamisasi Ilmu Pengetahuan' sebagai Blue Print Pengembangan Keilmuan UIN", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. (eds.). *Integrasi Ilmu dan Agama: Integrasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Harrison, Peter. *The Territories of Science and Religion*. London: The University of Chicago Press, Ltd., 2015.
- Haught, John F. *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Haught, John F. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press, 1995.
- Hood, JR., Ralph W. dkk. (eds.). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. The United States of America: The Guilford Press, 2009.
- Kartanegara, Mulyadi. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, cet. ke-1. Bandung, Mizan Media Utama, 2003.

- Khalafullah, Muhammad A. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Krauss, Stephen W. dan Ralph W. Hood, Jr. *A New Approach to Religious Orientation: The Commitment-Reflectivity Circumplex*. The Netherlands: Rodopi, 2013.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Lacey, A.R. *A Dictionary of Philosophy*, Third Edition. New York: Routledge, 1996.
- Lean, George FM. Pengantar dalam CafeI S. Yaran, *Islamic Thought on The Existence of God: Contributions and Contrasts with Contemporary Western Philosophy of Religion*. The United States of America: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003.
- Mahzar, Armahedi. *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka, 1983.
- *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami*, cet. ke-1. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004.
- Meusburger, Peter. *Clashes of Knowledge Orthodoxies and Eterodoxies in Science and Religion*. Germany: Springer, 2008.
- McNamara, Patrick (ed.). *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. The United State of America: Praeger Publishers, 2006.
- Moore, Diane L. *Overcoming Religious Illiteracy A Cultural Studies Approach to the Study of Religion in Secondary Education*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Mout, M.E.H. Nicolette dan Werner Stauffacher (eds.). *Truth in Science, the Humanities and Religion*, Proceedings in International Balzan Foundation at the University of Lugano. Università Della Svizzera Italiana, on 16–17 May 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by The Ikhwān al-Shafā', Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Great Britain: Thames and Hudson, 1978.



- *In Search of the Sacred a Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*. The United States of America: Praiger, 2010.
- *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group, nc., 2001.
- Pakeeza, Shahzadi dan Ali Asghar Chishti, Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Qur'an. *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 10, 2012: 20.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Raharjo, Arif Budi. Gerakan Keilmuan Modern di Indonesia, *Disertasi*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif hidayatullah, 2011.
- Ramli, Wan bin Wan Daud dan Shaharir bin Mohamad Zain. Pemelayuan, Pemalaysiaan, dan Pengislaman Ilmu Sains dan Teknologi dalam Konteks Dasar Sains Negara Kuala Lumpur, *Jurnal Kesturi*, No. 1, 1999, 15-16.
- Reiner, Hanan. *The Web of Religion and Science: Bellah, Giddens, and Habermas*. The United States of America: Gorgias Press, 2005.
- Rescher, Nicholas. *Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge*. The United States of America: State University of New York Press, Albany, 2003.
- Riyanto, Waryani Fajar *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan: Biografi Intelektual M. Amin Abdullah (1953- ...) Person, Knowledge and Institution*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Rosati, Massimo. *The Making of a Post Secular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*. USA dan England: Ashgate, 2015.
- Rolston, Holmes. *Science and Religion: a Critical Survey*. New York: Random House, 2007.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An introduction*. The United States of America dan Canada: Routledge, 2006.
- *The Qur'an: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2008.
- Safi, Loauy. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study Islamic and Western Methods of Inquiry*. Selangor: IIU dan IIIT, 1996.

- Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. England: The MIT Press, 2007.
- Sheldrake, Rupert. *Science Set Free: 10 Faths to New Discovery*. New York: Deepak Chopra Books, 2012.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Sirry, Mun'in. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Smith, Huston dan Phil Cousineau. *A Seat at the Table: Huston Smith in Conversation with Native Americans on Religious Freedom*. London: University of California Press, 2006.
- Stahl, William A. *Webs of Reality Social Perspectives on Science and Religion*. The United States of America: Rutgers University Press, 2002.
- Syahrur, Muhammad. *Nahwa Ushūlin Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiq al-Mar'ah: al-Washīyah al-Irsh al-Qawwāmah al-Ta'addūdiyyah al-Libās*. Damaskus: Maktabah al-Asad, 2000.
- Vahide, Şükran. *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Badiuzzaman Said Nursi*. The United States of America: State University of New York Press, 2005.
- Zakariyya, Fu'ād. *al-Shahwah al-Islāmiyyah fī Mīzān al-'Aql*. Cairo: Dar al-Fikr li'l Dirāsāt wa'l Nashr wa'l Tawzī', 1989.