

REVITALISASI PARADIGMA KEFILSAFATAN DALAM TRADISI AKADEMIK PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM

Fawaizul Umam
Institut Agama Islam Negeri Mataram, Indonesia
E-mail: fawaizu@yahoo.com

Abstract: This article proposed to revitalize a philosophical paradigm in the academic tradition of Islamic Higher Education (IHE) as a scientific endeavor to pave the way for the revival of Islamic civilization. IHE was selected because its academic tradition institutionally is more likely to hold it than other Islamic educational institutions such as pesantren that tends to play a “prophetic” role as the guardian of religious orthodoxy. The revitalization held to establish three agendas, namely (1) terminating the dichotomous epistemology and then moving on an integrative epistemology, (2) applying multidisciplinary approaches in scientific activities, and (3) strengthening the spirit of criticism and freedom of thought as fundamental principles of the scientific dynamics. Due to the academic traditions concerning intellectual praxis, the agendas have to paint the scientific activities in IHE, from design of sciences to norms of intellectual promiscuity. Establishing three agendas into the academic tradition paradigmatically will enable IHE to creat significant contributions to the revival of Islamic civilization in the future.

Keywords: Islamic civilization; Islamic Higher Education, philosophical paradigm; revitalization.

Pendahuluan

Pada tahun 1940-an seorang intelektual Muslim, Amir Shakib Arsalan, pernah mengajukan pertanyaan, “Mengapa umat Islam terbelakang, sedangkan umat lain maju (*li mâdbâ ta’akhhbar al-muslimûn wa limâdbâ taqaddam Ghayrubum*)?”¹ Frase yang belakangan masyhur

¹ Ulasan Arsalan untuk menjawab pertanyaan tersebut lalu terbit menjadi buku dengan judul serupa. Lihat Amir Shakib Arsalan, *Limâdbâ Ta’akhhbar al-Muslimûn wa Limâdbâ Taqaddam Ghayrubum* (Beirut: Dâr Maktabah al-Hâyah, 1965).

tersebut tentu bertolak terutama dari fakta kesenjangan berlarut antara cita ideal Islam dan realitas faktual umatnya. Di satu sisi, Islam adalah ajaran yang mempunyai spirit pemberadaban dan bercita menjadi rahmat bagi semesta (*rahmah li al-‘alamîn*), tetapi di lain sisi umat Islam sendiri justru terpuruk di tengah arus peradaban modern; banyak jargon normatif yang menunjukkan kedigdayaan Islam, misalnya *al-Islâm ya‘lû wa lâ yu‘la ‘alayh*, tetapi itu nirmakna karena tertutup oleh dekadensi multidimensional umat Islam sendiri.

Hari ini pertanyaan retorik itu masih saja relevan diajukan ulang, mengingat kenyataan betapa umat Islam tertinggal dari peradaban umat lain, terutama di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Di saat yang sama, performa kebudayaan Islam dan sosial-politik umat juga centang-perenang di tengah serbuan anasir modernitas. Alangkah ironis jika mengacu pada catatan historis yang menunjukkan betapa bentangan sejarah emas peradaban Islam di masa lalu pernah menjadi kiblat utama bagi kebangunan peradaban lain, termasuk peradaban Barat.

Pada periode Klasik (650-1000 M) dan Pertengahan (1500-1700 M), peradaban Islam pernah mencapai puncak kejayaan dan dapat disebut menjadi rujukan dunia Barat dan Timur kala itu di bidang ilmu pengetahuan, teknologi, dan kebudayaan. Simbol keemasan peradaban Islam era klasik terutama berlangsung pada masa Dinasti ‘Abbâsiyah (750-1258 M), tepatnya pada era kekhalfahan al-Mahdî, al-Hâdî, Hârûn al-Rashîd, al-Ma‘mûn, al-Mu‘tashim, al-Wâthiq, dan al-Mutawakkil yang merentang sejak tahun 775 hingga 861 M.² Bahkan

² Di era Dinasti ‘Abbasiyah inilah hidup para filsuf Muslim seperti al-Kindî (w. 866 M), al-Fârâbî (w. 950 M), Ibn Sînâ (w. 1037 M), Ibn Rushd (w. 1198 M), dan juga para filsuf Ikhwân al-Şafâ. Selain dikenal sebagai filsuf, beberapa dari mereka seperti al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rushd, dan al-Râzî diakui juga sebagai dokter ahli yang masyhur di kalangan Muslim maupun non-Muslim. Ibn Sînâ, misalnya, menulis karya *al-Qanûn fî al-Ṭibb* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan menjadi rujukan di institusi-institusi kedokteran Eropa hingga abad XVII M; ia juga mengarang kitab *al-Şifâ’* yang terdiri dari 18 jilid berisi tentang fisika, matematika, dan metafisika. Sementara di bidang sains, muncul para ahli seperti penyusun astronomi, al-Farghanî; pencipta *astrolabe*, al-Fazarî; ahli optik, al-Haytham; juga para ahli kimia seperti perintis aljabar dan alkemi, Jâbir bin Ḥayyan dan pengarang buku induk kimia, al-Râzî; tak ketinggalan para ahli fisika seperti al-Birunî dan pelopor ilmu geografi, al-Mas‘udî. Demikian juga di bidang keagamaan bermunculan para tokoh besar di kalangan *fuqaha’*, *muhaddithîn*, *mufasssîrîn*, *mutaşanwifîn*, dan *mutakallimîn*. Sekadar pengantar, lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1979), 71-72.

kebangkitan peradaban Barat merupakan buah lanjut dari kontribusi langsung maupun tak langsung peradaban Islam yang merambah masuk melalui Andalusia.³

Sayangnya, beberapa abad belakangan ini, umat Islam justru menjadi kian lemah dan semakin terpuruk hingga ke titik nadir terendah dalam sejarah peradaban manusia kontemporer.⁴ Dalam konteks senada, Bernard Lewis mengungkapkan temuannya betapa dunia Islam kini telah jatuh miskin, lemah, dan tenggelam dalam kebodohan (*ignorant*) sehingga seolah membukakan jalan bagi peradaban Barat untuk terus melangsungkan penjajahan dalam hampir semua aspek kehidupan masyarakat Muslim, terkhusus di Timur Tengah.⁵

Involusi Intelektual

Jika dirunut, deklinasi peradaban Islam dan ketidakberdayaannya di hadapan peradaban lain, khususnya Barat, berkait erat dengan sejarah panjang stagnasi intelektual di dunia Islam itu sendiri sejak pasca-Abad Pertengahan. Sejak itu dinamika keilmuan di dunia Islam cenderung involutif. Intelektualisme umat sebagai ruh utama peradaban Islam berkuat dan terus berputar-putar di khazanah kelimuan klasik ortodoks seperti fiqh, tasawuf, ilmu *kalâm*, *‘ulûm al-ḥadîth*, dan tafsîr. Sementara itu, filsafat Islam (*al-falsafah al-Islâmîyah*) perlahan ditinggalkan dan dianggap sebagai anak haram peradaban Islam. Padahal, sebagaimana kelimuan klasik Islam lainnya, filsafat

³ Untuk uraian pengantar, lihat Fawaizul Umam, “Sejarah yang Terabaikan: Fakta Seputar Kontribusi Islam terhadap Barat”, *Jurnal al-Afkar*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya Edisi IV (Juli-Desember, 2001), 1-17; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 112-121.

⁴ “Although it (umat Islam, *pen.*) was once a leading creator and contributor to human civilization, over the last few centuries it has become weak and backward to the point of crisis,” tulis Abdul Hamid Abu Sulayman, “Culture, Science, and Technology: How to Respond to Contemporary Challenges,” dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 19, No. 3 (Summer, 2002), 79-89. Uraian lebih komprehensif lihat bukunya, *Crisis in the Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal DeLorenzo (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993).

⁵ Lihat Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (Oxford: Oxford University Press, 2002). “Compared with its millennial rival, Christendom, the world of Islam had become poor, weak, and ignorant. In the course of the nineteenth and twentieth centuries, the primacy and therefore the dominance of the West was clear for all to see, invading the Muslim in every aspect of his public and—more painfully—even his private life,” tulisnya. *Ibid.*, 151.

juga merupakan produk integral peradaban Islam; ia merupakan hasil *ijtihad* panjang para filsuf Muslim seperti al-Kindî, al-Râzî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rushd, dan lain-lain.

Fakta menunjukkan, saat tradisi filsafat masih kuat dirawat di dunia Islam, peradaban Islam mencapai puncak keemasannya dalam hal kebudayaan, ilmu pengetahuan, dan teknologi. Namun kemudian meredup seiring kuatnya kebuntuan intelektual berupa klaim “telah tertutupnya pintu ijtihad” dan tersingkirnya filsafat dalam dinamika intelektual umat. Pada saat yang sama, Barat justru meretas jalan menuju era *renaissance* dengan modal awal tradisi filsafat, ilmu pengetahuan (*science*), dan teknologi yang telah ditelantarkan di dunia Islam.⁶ Sementara Barat terus bergerak bangkit, terutama di bidang filsafat, sains, dan teknologi, dunia Islam justru meninggalkan ketiga bidang itu dan lebih memilih berkhidmat di bidang apa yang disebut *‘ulûm al-dîn* (ilmu-ilmu keagamaan).

Sayangnya, dalam hal ilmu-ilmu keagamaan pun, tradisi intelektualisme juga cenderung involutif. Diskursus intelektual di lingkup tasawuf yang begitu kaya di masa lalu berakhir simplifikatif ke dalam bentuk ordo-ordo sufi. Di bidang fiqh, kekayaan khazanahnya cenderung berhenti sebatas gairah “mereproduksi pengetahuan” masa lalu seraya memperlakukan Islam layaknya barang pecah-belah. Demikian juga dalam kajian tafsir, aktivitas keilmuannya cenderung mewujud sekadar aktivitas konsumtif, seluruh warisan *turâth* masa lalu dianggap sudah “matang” *plus* “gosong” (*nađaj wa ihtaraq*)⁷ sehingga gagasan “membuka kembali pintu ijtihad” dipandang tidak lagi relevan.

Situasi involutif itu juga menerpa tradisi keilmuan lain. Dalam wacana politik, misalnya, ide-ide *dawlah* atau *kebilâfah Islâmiyah* praktis mengalami involusi teoretik yang berujung pada kebuntuan ideologis.⁸ Hal itu berkait terutama pada fakta stagnasi karya-karya terkait yang menjadi patokan utama. Wacana “Islam politik” cenderung mandeg lantaran penyandarannya berkuat dan berputar-putar di sekitar tulisan-tulisan para pendiri pergerakan, seperti Abû al-A‘lâ al-

⁶ Lihat sepenuhnya Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004).

⁷ Ini *term* penamaan Badr al-Dîn al-Zarkasyî terhadap tradisi keilmuan Islam klasik, khususnya diskursus *‘ulûm al-Qur’ân*, sebagaimana diungkap Şubhî al-Şâlih, *‘Ulûm al-Ĥadîth wa Muştalâh* (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyiîn, 1988), 315.

⁸ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Massachusetts: Harvard University Press, 1996), 60-74.

Mawdûdî, Ḥassan al-Bannâ, Sayyid Quṭb, Muṣṭafâ al-Sibâ'î, Ali Syariati, Ayatullah Khomeini, Baqir al-Shadr, Murtaḍha Muthahhari, dan juga al-Taḳiy al-Dîn al-Nabhânî. Kesemua teks terkait yang terbit sebelum tahun 1978 itu cenderung final terbakukan. Tidak ada lagi teks sejenis pascatahun itu yang coba memperkaya, kecuali hanya brosur, doa, komentar, dan kutipan ringkas (*quotes*) dari para tokoh tersebut yang dihayati nyaris tanpa *reserve* dan di-*endorse* terus-menerus oleh para epigon mereka.⁹

Seluruh involusi intelektual dalam dinamika keilmuan Islam itu adalah buah kausal dari tiga fenomena massif dalam pemikiran keislaman mutakhir. Ketiganya berkait rekak dengan soal teks (*naṣṣ*) yang merupakan inti pokok kebudayaan Islam.¹⁰ Umat Islam memang cenderung mustahil melepas diri dari keterikatan akan al-Qur'ân, ḥadîth, dan—hingga tingkat tertentu—juga berbagai derivasi tafsiran ulama klasik yang notabene berupa teks. Teks-teks itu telah membentuk dasar-dasar tekstual Islam melalui relasi dialektisnya dengan pemikiran manusia (umat Islam) dan sejarah kemanusiaan. Jadi, sejarah dan pemikiran Muslim merupakan hasil perpaduan yang kompleks antara teks-teks keagamaan dan aspek-aspek sosial, ekonomi, kebudayaan, dan politik umat. Itulah mengapa peradaban Islam acap disebut sebagai peradaban teks (*ḥaḍarat al-naṣṣ*).¹¹

Dalam konteks relasi dialektis teks dengan manusia dan sejarah kemanusiaan, tradisi pembacaan (*tafsîr*) terhadap teks-teks ajaran selama ini cenderung berputar-putar di aras teks. Geraknya berpusar dari teks kembali ke teks; teramat berorientasi ke teks (*text-oriented approach*). Teks kelewat mendominasi, sementara konteks (realitas) tersubordinasi. Nalar pun terpenjara dan rasionalitas terkunci. Itulah, meminjam frase Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, nalar Arab (*al-'aql al-'Arabî*) yang mewarnai hampir seluruh struktur epistemologis kajian keislaman selama ini, nalar yang bermain di level *bayânî* (retoris),¹²

⁹ Ibid.

¹⁰ Lihat Ibrahim M. Abu Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History," dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi' (eds.), *11 September: Religious Perspective on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld Publication, 2002), 30-31.

¹¹ Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKIS, 2001), 1.

¹² Lihat Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirâṣah Taḥlîliyyah Naqdîyah li Nuḡum al-Ma'rifaḥ fî al-Thaqâfah al-'Arabîyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993), 13.

sesekali “terkotori” *‘irfânî* (gnostik),¹³ dan menepikan nalar *burbânî* (rasionalitas-objektif; *demonstrative*).¹⁴ Ini fenomena *pertama*.

Fakta epistemologis tersebut menggiring dinamika pemikiran keislaman mengalami fenomena *kedua*, yakni fenomena apa yang disebut Arkoun sebagai *trend* logosentrisme.¹⁵ Menurutny, *trend* ini telah menyebabkan kajian-kajian keislaman mutakhir mandul dan tidak produktif. Kecenderungan berpikir logosentris menganggap bahwa kebenaran wahyu hanya dapat diperoleh dengan cara analisis gramatikal dan makna kata dalam teks semata. Di antara ciri utama pemikiran logosentris, kata Arkoun,¹⁶ selain menyandarkan diri pada satu *asl* yang dipatok sebagai satu-satunya kriteria kebenaran, juga mengalihkan realitas menjadi sebatas retorika belaka. Realitas masa lalu di mana Islam melalui masa formatifnya sebagai agama diperlakukan sebagai fiksi yang mengatasi dimensi ruang-waktu, bukan sebagai sekumpulan fakta yang terikat olehnya. Tak pelak, mistifikasi menguat dan seluruh ajaran Islam pun kehilangan dimensi historisitasnya.

Hal itu diperunyam dengan fenomena *ketiga*, yaitu kecenderungan umum umat Islam untuk melakukan sakralisasi terhadap produk-produk pemikiran keagamaan masa lalu (*taqdîs al-afkâr al-dînyâli*).¹⁷ Berbagai produk pemikiran masa lalu (*turâth*) yang muncul dan terikat dalam suatu konteks ruang-waktu tertentu disikapi sebagai sesuatu yang sakral. Kebenarannya dipandang bernilai universal—melampaui sekat ruang-waktu—dan karena itu tak boleh dikritik sebab bernilai pasti benar lantaran dihasilkan para ulama yang diyakini mustahil salah. Tak ayal, *turâth* kehilangan dimensi historisnya karena ia tidak lagi diperlakukan secara kritis-objektif. Ia pun tampil sebagai entitas yang beku dan statis ke mana kebenaran-kebenaran aktual kekinian harus diproyeksikan. Lalu, karena seluruh formulasi kebenaran itu senantiasa hidup dalam kesadaran umat dari generasi ke generasi dan karena pemaknaan atasnya bersifat subjektif berakibat ia-lah yang

¹³ Ibid., 251-379.

¹⁴ Ibid., 383-482.

¹⁵ Lihat Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books—The Institute of Ismaili Studies, 2002), 170-203.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Fenomena sakralisasi pemikiran ini adalah identifikasi Arkoun seperti diungkap M. Amin Abdullah, “*Al-Ta’wîl al-‘ilmî: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*”, *al-Jâmi‘ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2 (July-December, 2001), 359-391.

mengendalikan umat dan bukan sebaliknya.¹⁸ Hidup umat pun terperjara kebenaran masa lalu ke mana kekinian mereka harus diproyeksikan agar juga memiliki “kebenaran”.

Di ketiga fenomena itulah letak persoalan mengapa geliat pemikiran Islam nyaris tak pernah berlangsung revolusioner. Sebab, apabila revolusi di mana-mana selalu meniscayakan pemisahan dengan masa lalu, revolusi Islam justru mengakomodir dan menomorsatukan masa lalu.¹⁹ Akibatnya serius, universalitas nilai Islam yang sejatinya mengatasi dimensi ruang dan waktu praktis terbekap erat oleh batasan-batasan ruang dan situasi tempo dulu. Umat Islam pun teralienasi dalam alam kekinian dan kedisiannya.

Implikasi lanjutnya berujung pada kebuntuan epistemologis dan ini, kata Sulayman, merupakan “krisis pemikiran Islam” (*the crisis of Islamic thought*).²⁰ Menurutny, itu bertemali erat dengan terbelakangnya metode penelitian karena hanya menekankan pada analisis teks dan linguistik belaka sementara terhadap realitas empirik perhatian yang diberikan begitu terbatas dan sedikit.²¹ Metodologi sedemikian yang selama ini berkembang dalam khazanah keilmuan Islam klasik praktis inadkuat untuk membaca dan mendialogkan (teks-teks ajaran) Islam dengan realitas kontemporer hari ini. Berbeda dengan realitas era Nabi dan Abad Pertengahan dulu di mana teks-teks keagamaan itu diproduksi, realitas kontemporer melangsungkan banyak anasir modernitas atau post-modernitas semisal wacana *nation-state*, demokrasi, hak asasi manusia (HAM), hukum publik internasional, multi-kulturalisme, pluralisme, sekularisme, konstitusionalisme, hubungan minoritas-mayoritas, gender, isu-isu lingkungan, teknologi, dan lain-lain.²²

Inadkuasi metodologi keilmuan Islam klasik yang telah membuat umat rentan teralienasi di dunia modern itu lalu disikapi sejumlah intelektual Muslim kontemporer dengan merekomendasikan perlunya

¹⁸ Lihat Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthab: Dirāsāt wa Munāqashāt* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1999), 46.

¹⁹ Lihat Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Uṣūlī wa Istihālat al-Ta’rīf: Naḥw Tārīkh Ākbar li al-Fikr al-Islāmī* (London: Dār al-Sāqī, 2002), 115.

²⁰ Lihat Abu Sulayman, “Culture, Science, and Technology”, 79-89.

²¹ Ibid.

²² Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 9-10, 187; Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Colorado USA: Westview Press, 1999), 48-49.

memperbarui metodologi studi-studi keislaman (*Islamic studies*). Sayangnya, gairah pembaruan metodologis itu muncul bersamaan dengan terus menggeliatnya tindak pengafiran terhadap setiap pemikiran yang berupaya mengkritisi ulang keilmuan klasik yang sudah dianggap mapan. Fenomena pengafiran yang belakangan semakin marak itu menjadi antitesis dari bergairahnya upaya pembaruan pemikiran. Apa yang menimpa Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, seorang pemikir Mesir yang terpaksa mengungsi ke Belanda setelah divonis murtad lantaran pemikirannya yang menggugat ortodoksi Islam adalah salah satu contoh korban.²³ Juga kematian tragis yang menimpa Mahmoud Mohamed Taha, seorang tokoh Muslim karismatik dan reformer Sudan, adalah satu dari banyak contoh.²⁴ Untuk konteks Indonesia, sejumlah insiden pengafiran terjadi, tunjuk misal fatwa “mati” sekaligus “sesat” yang dialamatkan pada Ulil Abshar Abdallah, sang penggerak Jaringan Islam Liberal (JIL), beberapa tahun berselang.

Seiring dengan membuncahnya tindak-tanduk pengafiran itu wajah peradaban Islam semakin runyam saat sebagian kalangan Muslim terbiasa menghelat kekerasan berspirit agama. Radikalisme, yang di tingkat ekstrem berwujud terorisme, menjadi wajah rutin dari ekspresi keberislaman mereka yang kendati minoritas berpengaruh besar pada memburuknya citra diri Islam secara keseluruhan.²⁵ Aneka tudingan atas Islam sebagai inspirator aksi terorisme pun seolah menemukan membenaran secara teologis maupun politis. Radikalisme juga memantik kebiasaan “buruk rupa cermin dibelah”, kebiasaan menuding peradaban lain sebagai biang penyebab keterpurukan peradaban diri (umat Islam). Alih-alih membenahi diri demi memajukan peradaban, umat justru disibukkan oleh hasrat mendelegitimasi peradaban lain, Barat misalnya, melalui ekspresi kebencian dan kekerasan yang dirasionalisasi secara teologis.

²³ Lihat “Kata Pengantar” dalam buku Naṣr Ḥamid Abu Zayd, *Imam Syafi’i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKS, 1997), vi-vii.

²⁴ Khusus seputar Taha yang dieksekusi rezim Presiden Ja’far Numayry pada 18 Januari 1985 dengan tuduhan *murtad* karena ide-ide pembaruannya, lihat biografi hidup dan intelektual termasuk kiprah politiknya dalam Abdullahi Ahmed An-Na’im, “Translator’s Introduction,” dalam Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1987), 2-10.

²⁵ Lihat Khaled M. Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperSanFrancisco, 2005), 16-25.

Seluruh gejala sosial dan intelektual seperti itulah yang telah membuntu jalan dan bakal menghalangi ikhtiar-ikhtiar rintisan bagi kebangkitan peradaban Islam di kini dan mendatang. Kekerasan dan dinamika intelektual yang nyaris stagnan praktis telah menjadi rutinitas. Itulah wajah buram “peradaban” Islam kontemporer. Lalu apa yang harus umat Islam lakukan agar tidak terus menerus tertinggal dan terbelakang di antara umat-umat lain yang justru kian berkemajuan seperti yang secara intelektual digelisahkan Arsalan di depan?

Revitalisasi Paradigma Kefilsafatan

Jawaban terhadap pertanyaan tersebut tak bisa lain adalah membangun ulang peradaban Islam, membangkitkannya kembali agar berkemajuan. Salah satu sektor utama yang tak bisa diabaikan bagi upaya itu adalah institusi pendidikan, khususnya institusi pendidikan Islam baik yang tradisional seperti pesantren maupun yang modern seperti Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI). Sebab, seluruh perkembangan mutakhir di ranah kehidupan umat seperti ekonomi, politik, sosial, budaya, ilmu pengetahuan, dan teknologi pada akhirnya tetap menuntut tilikan dari perspektif keagamaan. Artinya, segenap perkembangan di berbagai domain kehidupan umat itu tidak akan bernilai produktif bagi pembangkitan kembali peradaban Islam jika tidak diimbangi dengan ikhtiar dinamisasi pemikiran keagamaan Islam itu sendiri. Di titik inilah eksistensi institusi pendidikan Islam bersifat niscaya, tak terkecuali PTKI.

Alasan utama pemilihan PTKI sebagai sektor institusional utama bagi ikhtiar pemberadaban ialah karena institusi pendidikan tinggi ini memiliki sejumlah perbedaan mendasar terkait tradisi akademiknya dengan institusi pendidikan Islam lain semisal institusi pendidikan tradisional seperti pesantren. Berbeda dengan institusi pesantren yang umumnya mengkhidmati keilmuan dengan pendekatan keagamaan semata-mata, PTKI justru membuka diri bagi pelibatan multipendekatan, termasuk filsafat, bahkan dalam konteks pengkajian ilmu-ilmu keagamaan. Betapapun *core* kajian kedua institusi serupa, yakni isu-isu keagamaan dan keilmuan agama, dinamika intelektual dan tradisi akademik di pesantren terikat oleh obligasi “primordial”-nya sebagai pengawal ortodoksi keagamaan dan karena itu dengan sendirinya bersengaja menghindari penggunaan aneka pendekatan keilmuan yang dianggap potensial mendelegitimasi ortodoksi itu. Ini berbeda halnya dengan PTKI yang bergerak dengan prasangka awal

bahwa justru ortodoksi itulah salah satu penyebab stagnasi intelektual di dunia Islam. Dengan karakter tradisi akademik sedemikian tulisan ini menumpukkan tesisnya pada satu andaian bahwa PTKI adalah institusi yang lebih memungkinkan bagi upaya meretas jalan revivalitas peradaban Islam dan karena itu dari institusi inilah revitalisasi paradigma²⁶ kefilsafatan dalam tradisi akademiknya mesti dimulai.

Mengapa filsafat yang secara paradigmatis harus direvitalisasi dalam tradisi akademik PTKI? Ini berkait kausal dengan soal institusi pendidikan yang bagaimana yang mampu berperan menggerakkan kembali peradaban Islam. Dengan melihat urgensi revolusi pemikiran keagamaan bagi kebangkitan peradaban, sudah barang tentu institusi pendidikan yang diidealisasi haruslah institusi yang merawat tradisi akademik analitis-kritis, dialogis, dan liberatif. “Kritis-analitis” mengandaikan adanya suatu tradisi ilmiah yang secara epistemologis terbuka terhadap pelibatan beragam metodologi dan pendekatan serta menolak setiap bentuk dogmatisme dalam berpikir; di tahap paling awal ini penting untuk melukar segala bentuk pembekuan-pembakuan pemikiran Islam yang berabad-abad telah melahirkan ortodoksi.²⁷ Adapun “dialogis” menekankan pada penghormatan pada perbedaan pemikiran sekaligus pembiasaan dialog sebagai jembatan komunikatif antarperbedaan itu. Sementara “liberatif” terkait perlunya pengenaan spirit transformatif ke dalam setiap aktivitas keilmuan sehingga hasil pengkajian tidak hanya bermakna bagi pengembangan keilmuan terkait tetapi juga bernilai produktif bagi kemanusiaan secara

²⁶ Maksud paradigma (*paradigm*) di sini ialah konstelasi teori, pertanyaan, pendekatan, dan prosedur yang digunakan oleh suatu nilai atau tema pemikiran. Konstelasi ini dikembangkan dalam rangka memahami kondisi sejarah dan situasi sosial guna memberi kerangka konsepsi dalam memaknai realitas. Kekuatan suatu paradigma terletak pada kemampuannya membentuk apa yang dilihat, bagaimana cara melihat, apa yang dianggap masalah, apa masalah yang bermanfaat untuk dipecahkan, dan apa metode yang sepatutnya dipakai dalam meneliti dan berbuat. Pemaknaan paradigma ini merujuk Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions—International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. 2, No. 2 (Chicago: the University of Chicago Press, 1970), 43-51.

²⁷ Mengutip Arkoun, “Orthodoxy refers two values. For the believers, it is the authentic expression of the religion as it has been taught by the pious ancestors (*al-salaf al-sâlih*)... For the historian, orthodoxy refers to the ideological use of religion by competing groups in the same political space, like the Sunnis who supported the Caliphate... and who called themselves ‘the followers of the tradition and the united community’ (*abl al-sunnah wa al-jamâ’ah*)...” Lihat Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today”, dalam *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), 228.

keseluruhan. Dalam hal ini kemerdekaan berpikir dijunjung tinggi dan karena itu pluralitas pemikiran dipandang sebagai keniscayaan.

Dalam rangka pewujudan idealisasi institusional itulah, pelibatan filsafat menjadi niscaya. Bukan semata karena ia adalah domain keilmuan yang pernah menyemangati dan menjadi fondasi kebangunan peradaban Islam di era klasik, melainkan lebih karena spirit kritisisme yang inheren di dalamnya. Spirit itu memungkinkan terbukanya jalan bagi penguatan tradisi ilmiah, tradisi yang melapangkan jalan bagi penguatan nalar, kreativitas sekaligus kemerdekaan berpikir, dan pembiasaan dialog yang merupakan ruh utama peradaban. Pengenaannya diharapkan dapat meningkatkan *thinking skills*²⁸ pada diri segenap civitas akademika sekaligus menumbuhkan daya *enlightenment* bagi terbangunnya peradaban, yaitu daya analitis-kritis, dialogis, dan liberatif. Inilah hasrat utama dari pelibatan paradigma kefilosofatan dalam penguatan tradisi akademik PTKI.

Secara khusus, pelibatan filsafat berhubungan erat dengan prinsip filsafat itu sendiri, yakni upaya melukiskan hakikat setiap realitas secara fundamental dan riil sehingga karakter pemikiran yang dihasilkan dari setiap kontribusinya senantiasa menyeluruh, mendasar, dan spekulatif.²⁹ “Menyeluruh” merefleksikan cara berpikir filsafati yang tidak hanya berdasar sudut pandang ilmu tertentu, melainkan senantiasa mengarifi persoalan dari aneka sudut pandang keilmuan. Sementara sifat “mendasar” mengejawantahkan perlunya analisis integral agar setiap pengkajian berlangsung secara mendalam dengan memanfaatkan pendekatan lintas disiplin. Hal tersebut memungkinkan setiap pengkajian keilmuan secara filsafati mempunyai dasar-dasar spekulatif yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan karena itu menjadi modal dasar penguatan tradisi akademik.

²⁸ Kategorisasi *thinking skills* di sini mengacu Pohl yang mendefinisikannya sebagai kemampuan untuk mencari alasan, membuat keputusan berbasis informasi, mengevaluasi informasi secara kritis, dan berpikir kreatif. Langkah praktisnya dimulai dari mencari informasi tentang pokok permasalahan, meringkasnya dalam sebuah diagram visual, mempresentasikan sekaligus mengkritisnya, dan kemudian membuat pilihan-pilihan. Lihat Michael Pohl, *Teaching Thinking Skills: A Whole School Approach* (Sydney: Hawker Brownlow, 1997), 6-7.

²⁹ Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998), 1-7.

Pada saat yang sama, ketiga karakter kefilosofatan tersebut akan menumbuhkan karakter penting lain, yakni sifat reflektif-kritis. Tindakan “reflektif” menunjuk pada pengendapan pemikiran secara mendalam, berulang-ulang, dan terus-menerus guna memperoleh jawaban keilmuan. Adapun “kritis” bermakna bahwa setiap analisis keilmuan secara filosofati tidak berhenti pada level fakta, tetapi berlanjut hingga ke analisis nilai. Integrasi fakta dan nilai akan memungkinkan setiap civitas akademika PTKI tidak hanya melakukan observasi atas gejala-gejala keilmuan, tetapi juga menemukan hakikat di baliknya.³⁰

Rasionalisasi atas betapa pentingnya pelibatan paradigma kefilosofatan bagi penguatan tradisi akademik PTKI itu sejalan dengan kehendak merintis jalan kebangkitan peradaban Islam melalui proses pemberadaban keilmuan di tingkat pendidikan tinggi atau universitas. Artinya, di level paling awal, pemberadaban keilmuan dengan pelibatan filsafat itu bernilai strategis bagi penguatan tradisi akademik PTKI. Terlebih mengingat fakta historis terkait asal-muasal universitas di mana filsafat dan juga teologi merupakan disiplin yang pertama dikaji dan menjadi pemicu berdirinya universitas. Universitas dalam arti institusi pendidikan tinggi yang terorganisir dalam rupa instrumen perguruan tinggi, fakultas-fakultas, matakuliah, ujian, pembelajaran, dan derajat akademik secara historis baru dimulai pada Abad Pertengahan.³¹ Hal ini menegaskan bahwa sudah sedari lama filsafat, khususnya melalui institusi pendidikan tinggi, secara epistemologis bersumbangsih signifikan bagi kebangunan peradaban manusia baik di Barat maupun di Timur.

Sayangnya, fakta sebaliknya justru berlangsung di dalam tradisi akademik PTKI kini. Alih-alih menjadikan tradisi akademiknya sebagai pintu masuk kebangkitan Islam melalui dinamisasi pemikiran

³⁰ Ibid. Segegnap karakter kefilosofatan tersebut setidaknya dapat memberikan fungsi pemberian kejernihan pola pikir yang sangat penting karena manusia semakin tidak mampu berpikir jernih dalam peradaban yang diciptakannya sendiri. Titus menulis, “it would seem that the more civilized we become, the more incapable of maintaining civilization we are... the invisible breakdown in our civilization: erosion of value, the dissipation of human purpose, the denial of any distinction between good and bad, right or wrong, the reversion to sub human conduct”. Lihat Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy* (New York: American Book, 1959), 3.

³¹ Paris dan Bologna disebut-sebut menjadi inisiator sistem pendidikan model universitas sedemikian dengan filsafat sebagai kajian utama. Disebut pula bahwa sistem universitas itu merujuk pada akar sejarah tradisi akademik di Romawi dan Yunani. Lihat Charles Homer Haskins, *The Rise of Universities* (New York: Cornell University Press, 1965), 1-3.

keagamaan, PTKI hingga derajat tertentu justru masih lebih sering memainkan tendensi konservatisme. Menyangkut filsafat, praksisnya³² belum menjadi ruh sebagaimana seharusnya menampak dalam tradisi kelimuan di dunia pendidikan. Dalam tradisi akademik PTKI, yang umum berlangsung justru kecenderungan “mencurigai akal secara berlebihan” sehingga akal tidak menjadi preferensi utama dalam pengkajian pemikiran keagamaan; kecenderungan ini tampaknya berbanding lurus dengan tren logosentrisme pemikiran keislaman kontemporer. Dalam pada itu nalar dikotomik masih cukup kuat merunding tradisi akademik sehingga berujung pada pembedaan varian keilmuan secara *segmented*, baik konstruksi, nilai, maupun metodologinya.

Tradisi akademik sedemikian sudah barang tentu berkait erat dengan fakta minimnya pelibatan praksis kefilosofatan itu sendiri di PTKI selama ini. Dalam soal kurikulum, misalnya, filsafat secara formal hanya diajarkan sebanyak 2 satuan kredit semester (sks) sebagai mata kuliah keilmuan dan keterampilan (MKK; dulu disebut mata kuliah dasar umum [MKDU]) yang diajarkan pada semester awal di semua fakultas. Sebagai MKK tentu desain pembelajarannya dalam kerangka semacam pengantar saja; jauh dari memadai untuk dimaksudkan sebagai *tool* keilmuan dasar yang harus dimiliki mahasiswa dalam mengkaji domain keilmuan sesuai fakultas di semester-semester berikutnya. Selebihnya, pembelajaran filsafat diketengahkan dalam kategori “filsafat khusus” sesuai dengan domain keilmuan fakultas masing-masing, misalnya filsafat Islam, filsafat dakwah, filsafat hukum Islam, filsafat pendidikan Islam, filsafat bahasa, dan semacamnya.³³

³² Yang dimaksud praksis di sini adalah *praxis*, bukan praktis. Bermakna aksi manusia yang mencipta perubahan teori untuk kemudian mempengaruhi cara beraksi kembali. Tegasnya, dari aksi ke teori kembali ke aksi untuk kemudian melahirkan teori (baru) lagi, demikian seterusnya. Lihat F. Wahono Nitiprawira, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), 10; dan W.F. Haug, “Gramsci’s ‘Philosophy of Praxis’: Camouflage or Refoundation of Marxist Thought?”, *Socialism and Democracy*, Vol. 14, No. 1 (Spring-Summer 2000), 1-19. Dalam konteks kefilosofatan, pengenaan praksis mengandung makna dialektika antara teori yang mendorong tindakan ilmiah dan tindakan ilmiah yang memotivasi munculnya teori-teori keilmuan baru.

³³ Celakanya, pelibatan keilmuan filsafat yang jelas-jelas masih minimalis itu justru dijadikan amunisi oleh segelintir orang yang menuduh PTKI, semisal PTKIN, dituduh sebagai agen Barat (Yahudi, Nashrani) atau mendorong pemurtadan, antara lain karena kurikulumnya mengajarkan filsafat dan *‘ilm al-kalām*. Lihat, misalnya,

Realitas tersebut tentu ironis. Belum menubuh sempurna atau bahkan absennya paradigma kefilosofatan dalam tradisi akademik PTKI tentu berimplikasi serius pada banyak hal menyangkut dinamika keilmuannya, mulai dari cetak-biru desain keilmuan, bagan pengetahuan, pola pembelajaran, desain kurikulum, hingga ke sebaran matakuliah. Dalam hal sebaran matakuliah, misalnya, implikasi itu antara lain tampak lewat tidak berimbangannya konfigurasi epistemologis antara matakuliah yang bersemangat mengonservasi Islam dan matakuliah yang potensial membekali peserta didik keterampilan berpikir dalam memproduksi pemikiran-pemikiran baru, khususnya di bidang ilmu keagamaan. Alih-alih mengajari mahasiswa untuk “memproduksi pengetahuan”, kebanyakan matakuliah justru bernafsu mengajari mereka untuk terus berkhidmat “mereproduksi pengetahuan”, yakni memamah-biak “masa lalu” dan memperlakukan Islam laksana barang pecah-belah.

Implikasi lanjut dari absennya paradigma kefilosofatan dalam tradisi akademik PTKI adalah sekaratnya kultur akademik yang dinamis, kritis, dan liberatif. Dalam konteks dinamisasi pemikiran keagamaan, yang justru terus menguat adalah kultur sakralisasi pemikiran keagamaan. Ini sejatinya konsekuensi logis belaka dari kepentingan ideologis “mengonservasi” ortodoksi Islam. Akan sangat ironis bila semangat sakralisasi ini justru menghuni benak keilmuan para dosennya. Dalam proses pembelajaran, si dosen akan sangat mungkin berlaku despotik dalam membangun relasi intelektualnya dengan mahasiswa. Ia akan sangat bernafsu membunuh imaginasi intelektual mahasiswa, memblokir kreativitas keilmuan mereka, dan menghabisi perbedaan sekaligus membungkam pluralitas kebenaran dengan dalih standar kebenaran masa lalu yang dianggap sudah baku dan final.

Kenyataan tersebut tentu tidak bisa dibiarkan terus berlanjut. Dibutuhkan selalu komitmen untuk berikhtiar mendekatkan kembali PTKI dengan cita ideal pendiriannya pada lima puluhan tahun lalu, yakni mencetak para intelektual yang mampu memproduksi ilmu sesuai dengan semangat kikinian dan kedisiannya. Dalam kerangka itulah gagasan penguatan paradigma kefilosofatan, mulai pendekatan hingga nilai, dalam tradisi akademik PTKI menuai relevansi. Sebab, di tengah kebuntuan praksis keilmuan, pelibatan paradigma kefilosofatan dalam menguatkan tradisi akademik berpotensi membangun

tuduhan Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di LAIN* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), 21.

kesadaran (1) berpikir positif, aktif, kreatif, dan produktif, (2) berpikir dan bertindak secara efektif, efisien, strategis, dan berorientasi pengembangan, (3) membangun kemandirian baik dalam mengonstruksi metode dan teori keilmuan, dan akhirnya (4) mempercepat kemajuan umat Islam dalam kerangka kebangkitan peradabannya.³⁴

Bentuk Revitalisasi

Lalu, bagaimana bentuk pelibatan paradigma kefilosofatan dalam kerangka revitalisasi tradisi akademik PTKI itu? Pelibatangannya dalam penguatan tradisi akademik haruslah dimulai dari dinamisasi pemikiran keagamaan. Ini bukan semata karena isu atau ilmu-ilmu keagamaan menjadi *core* utama kajian PTKI, melainkan lebih karena fakta stagnasi pemikiran keagamaan itu sendiri. Kejumudan pemikiran keagamaan, sebagaimana implisit disinggung di atas, sedemikian jauh telah berujung pada kemandegan dinamika pemikiran umat di bidang keilmuan non-keagamaan seperti sains, teknologi, politik, dan ekonomi.

Tegas kata, ikhtiar dinamisasi pemikiran keagamaan bakal menjadi semacam pelemgang jalan bagi kebangkitan peradaban Islam. Saat anasir problem keagamaan terselesaikan melalui pemikiran-pemikiran yang progresif dan produktif sejalan dengan perubahan zaman, dinamika pemikiran non-keagamaan dengan sendirinya akan menjadi praksis keilmuan yang menggerakkan umat dari ketertinggalan. Setidaknya umat tidak akan lagi memandang sebelah mata seraya menyadari bahwa ilmu apapun, keagamaan maupun non-keagamaan, pada dasarnya dapat menjadi modal umat untuk bangkit dari keterpurukan. Sebaliknya, revolusi pemikiran yang tidak kunjung terjadi bakal menjadi kartu mati peradaban Islam. Umat akan terus terbiasa berpikir monodimensional dalam memaknai agama sebagai preferensi peradaban seraya mengabaikan khazanah keilmuan yang dianggap non-keagamaan; bahkan filsafat, khazanah yang pernah membangun peradaban Islam di masa lalu, akan terus dianggap sebagai ilmu non-keagamaan dan karenanya tidak penting.

³⁴ Bandingkan dengan saran Qomar yang mendesakkan perlunya dibangun suatu model pemikiran alternatif—yang ia sebut pemikiran Islam metodologis—guna memajukan peradaban Islam. Lihat Mujamil Qomar, *Pemikiran Islam Metodologis: Model Pemikiran Alternatif dalam Memajukan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Teras, 2012), 7-19.

Dalam kerangka mengembalikan spirit filsafat ke dalam skema apa yang diancang di sini sebagai revivalitas peradaban Islam, terdapat setidaknya tiga agenda utama yang harus disegerakan dalam membangun tradisi akademik PTKI di mana paradigma kefilosofatan menjadi basis epistemologis sekaligus etikanya. *Pertama*, akhiri epistemologi keilmuan dikotomis. Kurang lebih sejak pasca-Abad Pertengahan gairah epistemologis ini terus merundung dinamika keilmuan dunia Islam hingga kini, tepatnya sejak filsafat “diharamkan” dan dibuang jauh dari nalar keilmuan dan keberagamaan umat; belakangan gairah ini seolah terlegitimasi oleh semakin menguatnya logosentrisme yang membebat nalar keagamaan umat. Dan PTKI, sebagai salah satu institusi pemberadaban umat, pun turut mengidap gairah epistemologis serupa dalam tradisi akademiknya.

Gairah dikotomisasi itu sendiri secara epistemologis memilah keilmuan menjadi dua rumpun, yakni (1) keilmuan agama (*‘ulūm al-dīn*) seperti *fiqh*, *taṣawwuf*, *tafsīr*, *kalām*, dan *luḡhab* dan (2) keilmuan umum seperti filsafat, ilmu-ilmu sosial, sains, dan teknologi. Pemilahan ini bertumpu pada asumsi bahwa ilmu mengenal hirarki yang berdasar itu ilmu-ilmu lalu diklasifikasi menjadi (1) ilmu-ilmu *naqlīyah* (*transmitted sciences*) yang bersumberutamakan al-Qur’ān dan ḥadīth dan (2) ilmu-ilmu *‘aqlīyah* (*rational sciences*) yang bersandar pada penalaran akal. Secara hirarkis, ilmu-ilmu *naqlīyah* lalu sering dianggap bernilai lebih tinggi daripada ilmu-ilmu *‘aqlīyah*. Akibatnya, umat pun bersemangat untuk lebih menekuni rumpun keilmuan pertama dan tidak terlalu mementingkan rumpun terakhir. Terlebih setelah sebagian ulama memberi legitimasi legal-teologis bahwa mempelajari yang pertama terhukum *farḍ ‘ayn* dan yang kedua bernilai *farḍ kifāyah*.³⁵ Pada gilirannya, keilmuan rumpun kedua terlantar dalam lanskap peradaban Islam, sementara, celakanya, rumpun keilmuan pertama pun tidak betul-betul bersumbangsih produktif karena masih kuat terpeliharanya nalar logosentris.

Oleh karena itu epistemologi keilmuan dikotomis tersebut harus diakhiri. Mengakhiri pengaruhnya dalam tradisi akademik PTKI dan nalar keagamaan umat menjadi agenda mendesak karena dikotomi keilmuan praktis telah membuat praksis keilmuan menjadi fragmentaris dan itu akan kian menjauhkan umat dari jalan kebangkitan. Untuk kepentingan itu suatu epistemologi keilmuan

³⁵ Lihat Mulyadhi Kartanegara (ed.), *Pengantar Studi Islam* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2012), 240.

integratif yang secara diametral berlawanan dengan nalar dikotomis harus mulai dikembangkan dalam tradisi akademik PTKI.

Epistemologi integratif mengandaikan ketiadaan lagi jarak dikotomis antardisiplin keilmuan dan karena itu keyakinan ideologis yang mengunggulkan suatu ilmu dari yang lain dianggap tidak lagi relevan. Antarkeilmuan secara paradigmatik diandaikan berkelindan integratif sehingga kontak produktif antarilmu dimungkinkan berlangsung dalam setiap tindak pengkajian. Aktivitas pengkajian sedemikian pada dasarnya merintis jalan untuk kian mendekatkan PTKI dengan alasan eksistensialnya (*raison d'être*) sendiri, yakni memproduksi intelektual Muslim progresif yang mampu menanggalkan paradigma “kacamata kuda”-nya di tengah dinamika kontemporer yang terus berubah-ubah seraya beralih pada cara pandang multidimensional dalam memaknai setiap problem kemanusiaan.

Tanpa epistemologi integratif, aktivitas *Islamic studies*, sebagaimana juga studi-studi agama (*religious studies*) pada umumnya, akan mengalami kemuskilan untuk menempatkan signifikansi keilmuannya di tengah dinamika sosial kontemporer.³⁶ Aktivitas studi Islam bakal kehilangan relevansi sosialnya bila pandangan-pandangan keagamaan yang dihasilkan tidak menyadari dan mempertimbangkan bagaimana *discourse* publik yang berkembang seperti ekonomi, politik, dan budaya sangat mempengaruhi perilaku keagamaan umat, dan demikian pula sebaliknya. Karena itu, tak ada jalan lain kecuali mulai menerapkan ikhtiar integrasi metodologis dalam kajian-kajian keilmuan di PTKI.

Pelibatan produktif berbagai keilmuan dan pengetahuan “luar” sama sekali tidaklah dimaksudkan untuk menuntut agar intelektual Muslim PTKI harus pula menjadi ahli ekonomi, ahli politik, ahli filsafat, sosiolog, psikolog, dan seterusnya; demikian sebaliknya, para ekonom atau sosiolog Muslim tidak berarti harus pula ahli dalam apa yang disebut *‘ulûm al-dîn*. Cukuplah mereka menyadari dan mempertimbangkan bahwa perspektif dan metodologi dari khazanah ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan *humanities* kontemporer itu layak

³⁶ “... 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 of its insights do not take cognizance of how the discourses of politics, economics, and culture impact on the performance of religion and vice-verse,” tulis Moosa. Lihat Ebrahim Moosa, “Introduction,” dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publicaton, 2000), 28.

dilibatkan dalam memproduksi keilmuan, memaknai teks-teks ajaran sekaligus mendialogkannya dengan realitas kontemporer, demikian pula sebaliknya.³⁷

Sejumlah perubahan orientasi dan pergeseran paradigme keilmuan ke arah penguatan tradisi ilmiah sedemikian, hingga batas-batas tertentu, sebenarnya telah berlangsung di PTKI. Misalnya, mulai menguatnya kesadaran etik-epistemologis untuk mengancam apa yang belakangan lazim dikenal sebagai integrasi-interkoneksi keilmuan. Kesadaran tersebut mengharu-biru hampir semua PTKI yang berujung pada *euphoria* “UIN-isasi”, menjadikan IAIN (Institut Agama Islam Negeri) atau STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) menjadi UIN (Universitas Islam Negeri); masing-masing PTKI berlomba-lomba membuka program studi ilmu-ilmu yang selama ini dikategorikan “sekular”. Di lingkup PTKI negeri (PTKIN), *euphoria* tersebut umumnya berhenti hanya di tingkat upaya mengubah infrastruktur dari IAIN atau STAIN menjadi UIN. Tentu saja tren ini tidak serta-merta membuat tradisi akademik maju karena hanya berhenti pada pelekatan “Islam” dalam setiap disiplin keilmuan; Islam sekadar menjadi preferensi simbolik, hanya tempelan. Artinya, *trend* tersebut sudah membuat antarkeilmuan terkoneksi tetapi belum betul-betul terintegrasi karena sekadar mengumpulkan fakultas-fakultas atau program studi-program studi berbagai disiplin keilmuan dalam satu universitas.

Bagaimanapun, kendati masih sebatas *euphoria*, fenomena tersebut tetap patut diapresiasi. Namun, tentu saja tidak boleh berhenti di situ tetapi harus diupayakan secara tanpa henti hingga benar-benar menubuh ke dalam tradisi akademik PTKI. Untuk itu, dalam kerangka pelibatan paradigma kefilosofatan, ancangan yang harus ditubuhkan ke dalam tradisi akademik PTKI adalah ancangan integratif sebagaimana kerangka keilmuan filsafat yang sama sekali tidak mendikotomi ilmu yang di masa lalu sempat sukses membangun peradaban Islam, termasuk di bidang sains dan teknologi.³⁸ Berbeda dengan pemahaman lazim tentang hubungan sains dan filsafat yang cenderung dikotomis, para ilmuwan Muslim klasik justru memahami sains sebagai bagian integral tak terpisahkan dari filsafat; filsafat diperlakukan sebagai induk pengetahuan rasional. Ilmu, oleh mereka, didefinisikan sebagai “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana

³⁷ Ibid.

³⁸ Lihat kembali *note* 2.

adanya” sehingga apa yang disebut ilmu yang benar adalah yang berkorespondensi dengan wujud atau realitas eksternal. Jadi wajar bila dikatakan bahwa suatu disiplin ilmu selalu berdasar atau berkait kelindan dengan disiplin ilmu lain. Misalnya, astrologi didasarkan pada astronomi dan astronomi pada filsafat teoretis; atau etika didasarkan pada psikologi dan psikologi pada fisika dan fisika disandarkan pada filsafat.³⁹ Pendek kata, akibat interkoneksi antardisiplin keilmuan, maka penjelasan ilmiah sebuah bidang ilmu tidak bisa diisolasi secara *clear and distinct* dari bidang disiplin lainnya.

Khusus dalam konteks penguatan filsafat, bagan keilmuan PTKI ke depan dapat mengembangkan sejumlah tema kefilosofatan Islam yang selama ini belum banyak dikembangkan atau malah absen dalam diskursus intelektual Islam mutakhir. Studi biografis,⁴⁰ sains,⁴¹ filsafat perennial,⁴² dan filsafat Islam modern dan kontemporer⁴³ adalah

³⁹ Lihat Kartanegara, *Pengantar*, 239-242.

⁴⁰ Studi biografis penting mengingat masih sangat sedikitnya tokoh-tokoh filsafat Muslim yang dikenal umat secara memadai padahal terdapat ribuan tokoh ilmuwan Muslim yang telah ditulis dalam berbagai karya biografis seperti kitab *‘Uyûn al-Anbâ’* yang memuat sekitar 380 biografi filsuf Muslim atau *Ikbâr al-‘Ulâmâ’ bi Akhbâr al-Hukamâ’* yang menyusun ratusan tokoh Muslim dan Yunani secara alfabetik atau kitab *Ṭabaqât al-Atibbâ’ wa al-Hukamâ’* yang mengulas informasi biografis sejumlah filsuf dan ilmuwan Muslim, termasuk para ahli kedokteran Muslim. Ibid., 232.

⁴¹ Sains adalah tema penting lain dari kefilosofatan Islam yang selama ini terabaikan, padahal para ilmuwan Muslim klasik telah mengembangkan tidak hanya ilmu-ilmu keagamaan teologis maupun filosofis, tetapi juga kajian-kajian ilmiah di bidang ilmu-ilmu kealaman (*science*). Sejarah Islam klasik mencatat sejumlah ilmuwan Muslim besar di bidang *science* seperti fisika, kimia, minerologi, zoologi, botani, kedokteran, anatomi, astronomi, geologi, meteorologi, geografi, dan lain-lain. Ibid., 232-233.

⁴² Pengembangan kajian seputar tema filsafat perennial perlu dikembangkan lebih intensif di dunia Islam mengingat kajian-kajian soal metafisika di dunia Barat akhir-akhir ini semakin marak. Dalam hal ini perennialisme Islam berpotensi menjadi kajian metafisis utama dan berfungsi sebagai alternatif bagi filsafat materialistik Barat. Pengkajiannya secara khusus bertemali erat dengan ajaran mistisisme Islam (*taṣawwuf*) yang merupakan dimensi pengetahuan esoterik dunia Islam. Selebihnya, isu-isu perennialisme Islam secara filosofis merupakan sumber yang kaya bagi pengembangan wacana-wacana post-modernitas seperti pluralisme dan inklusivisme sekaligus bersumbangsih positif bagi isu-isu hubungan antaragama dan krisis kemanusiaan modern. Ibid., 233-234.

⁴³ Ini adalah salah satu aspek filsafat Islam yang belum mendapat perhatian memadai dan karena itu sangat perlu dikaji di masa depan. Harusnya dipahami bahwa filsafat Islam tidaklah mati pascaera Ibn Rushd. Ia bahkan terus berkembang melalui kemunculan mazhab-mazhab kefilosofatan baru seperti iluminasionis, aliran Iṣfahânî, Hikmah Muta‘aliyah, hingga filsafat kontemporer yang antara lain direpresentasikan para pemikir Muslim progresif. Ibid., 234.

empat tema utama yang penting dikembangkan dan harusnya mewarnai tradisi akademik PTKI. Demi pengayaan praksis keilmuan, pengembangan keempatnya penting terutama untuk menjaga kontinuitas peradaban Islam agar terus berkemajuan tanpa terlepas dari akar historis keilmuan masa lalunya.

Selanjutnya, agenda *kedua*, terapkan multipendekatan yang lintas disiplin dalam setiap pengkajian keilmuan. Ini merupakan konsekuensi lanjut dari diterapkannya epistemologi integratif dan karena itu harus mewarnai seluruh dimensi tradisi akademik PTKI mulai dari desain keilmuan, desain kurikulum, pola pembelajaran, hingga ke sebaran matakuliah. Dengan demikian pendekatan multidisiplin dalam setiap aktivitas keilmuan akan menjadi pengejawantahan terpenting dari ikhtiar penguatan tradisi akademik PTKI.

Sebagai sebuah gagasan, sejatinya pelibatan multipendekatan dalam studi-studi keagamaan mutakhir bukanlah hal baru. Sudah cukup sering sejumlah intelektual Muslim kontemporer merekomendasikan urgensinya. Fakta inadekuasi metodologi keilmuan Islam klasik mendorong mereka dan juga sejumlah *islamist* untuk mengkritisi metodologi klasik itu sekaligus merekomendasikan perlunya mengeser paradigma (*shifting paradigm*) dan memperbaiki metodologi. Dalam hal itu mereka mendesak perlunya penerapan aneka pendekatan dalam *Islamic studies* sebagai manifestasi dialog produktif antara khazanah keilmuan Islam klasik (*'ulûm al-dîn*) yang berkembang di abad X hingga XI M dan studi-studi keagamaan (*religious studies*) kontemporer yang telah memanfaatkan berbagai teori, pendekatan, dan metodologi yang lazim digunakan dalam tradisi ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan kemanusiaan yang berkembang pada rentang abad XVIII sampai XIX M.⁴⁴

Mengapa perlu pembaruan metodologis? Tidakkah telah cukup lengkap para ulama klasik meng-*endorse* aneka metodologi dalam khazanah *'ulûm al-qur'ân* atau *'ulûm al-tafsîr* dan juga *'ulûm al-hadîth*? Dalam konteks dinamisasi pemikiran keagamaan, haruslah disadari bahwa respons paradigmatis-metodologis keilmuan Islam ala Abad Pertengahan jelas tidak lagi *adequate* di tengah sergapan anasir dan isu-

⁴⁴ Kerangka teori, pendekatan, dan metodologi dimaksud adalah sebagaimana yang berkembang dalam khazanah filsafat, sejarah, sosiologi, antropologi, fenomenologi, psikologi, arkeologi, filologi, semiotik, dan hermeneutik. Lihat Mohammed Arkoun, *Tarîkhîyat al-Fîkr al-'Arabî al-Islâmî* (Lebanon: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1986), 51-63; Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 1-18.

isu modernitas dan juga post-modernitas. Di titik itulah relevansi penerapan multipendekatan yang lintas disiplin. Pembaruan metodologis secara terus menerus seiring dinamika perubahan zaman tidak terelakkan. Dalam hal ini penguatan paradigma kefilosofan menjadi niscaya karena ia memungkinkan terbukanya kesadaran paradigmatis akan perlunya pembaruan metodologis sekaligus pentingnya penerapan multipendekatan dalam pengkajian keilmuan Islam. Ikhtiar penerapannya secara tanpa henti bakal semakin menguatkan ide multipendekatan sekaligus meneguhkan epistemologi integratif itu sendiri.

Terakhir, agenda *ketiga*, perkuat spirit kritisisme dan kemerdekaan berpikir dalam mengembangkan keilmuan. Kritisisme dan kemerdekaan berpikir merupakan nilai fundamental dalam setiap tradisi akademik, tak terkecuali di PTKI. Dinamika keilmuan mustahil berkembang produktif tanpanya. Keberadaannya dalam tradisi akademi PTKI memungkinkan segenap inovasi, kreativitas, dan bahkan revolusi pemikiran berlangsung. Dalam skala luas hal itu merupakan modal dasar bagi ikhtiar membangkitkan kembali peradaban Islam.

Penguatan kritisisme dan kemerdekaan berpikir dalam tradisi akademik PTKI sejalan dengan cita institusional PTKI sendiri, yakni menjadi institusi penggerak peradaban Islam. Dalam hal ini, sebagaimana ditegaskan di muka, PTKI diidealisasi sebagai institusi yang mampu merawat tradisi akademik analitis-kritis, dialogis, dan liberatif yang mengandaikan adanya sikap ilmiah yang secara epistemologis terbuka terhadap pelibatan beragam pendekatan sekaligus menolak setiap bentuk dogmatisme dalam berpikir. Dan idealisasi itu hanya mungkin *manifest* jika seluruh civitas akademika di PTKI bersepakat tentang perlunya spirit kritisisme dan prinsip kemerdekaan berpikir ditubuhkan dalam tradisi akademik mereka.

Peneguhan kritisisme dan kemerdekaan berpikir memang potensial membuka lebar-lebar pintu perbedaan dan itu boleh jadi bermuara pada perpecahan yang tentu saja kontraproduktif atau bahkan destruktif bagi soliditas sosial di PTKI. Oleh karena itu peneguhannya menuntut penguatan prinsip dialog sebagai solusi menengahi setiap perbedaan. Secara institusional pembiasaan dialog berarti menekankan tentang perlunya penghormatan pada perbedaan pemikiran. Dalam hal ini pluralitas pemikiran harus dipandang sebagai keniscayaan sehingga dialog menjadi katalisator utama menyikapi

perbedaan. Melalui dialog, masing-masing formulasi pemikiran diakui sebagai memiliki ruang signifikansi kebenarannya sendiri-sendiri sehingga masing-masing tidak dapat saling membatalkan atau menegasikan.⁴⁵ Itulah esensi sebenarnya dari intelektualisme sejati yang akan membuka jalan bagi kebangkitan peradaban Islam yang diangankan dapat dirintis melalui PTKI.

Pengenaan intelektualisme sedemikian amatlah relevan, terlebih mengingat fenomena antiintelektualisme yang belakangan terus menguat di ruang publik umat Islam, yakni berupa gairah “pengafiran” terhadap setiap pemikiran yang dianggap menyebel dari “kelaziman”.⁴⁶ Hasrat “membunuh akal” dan memblokade kebebasan berpikir itu belakangan telah menjadi hantu yang membuat dinamika pemikiran Islam semakin sulit berlangsung revolusioner. Ironisnya, fenomena tersebut, hingga tingkat tertentu, juga menggejala dalam tradisi akademik PTKI akhir-akhir ini. Oleh karena itu, untuk mengimbanginya, PTKI melalui tradisi akademiknya harus mengadvokasi minimal dua hal, yakni (1) mendelegitimasi hirarki keagamaan dan (2) mendekonstruksi hal-hal yang selama ini dianggap *unthought* atau *unthinkable* dalam studi-studi keislaman.⁴⁷

Hal pertama berkait masih relatif kuatnya hirarki keagamaan berupa eksistensi institusi sosial keagamaan atau kelompok sosial-keagamaan tertentu yang mengklaim diri paling otoritatif dalam mendikte pengetahuan keagamaan umat. Ini merupakan paradoks tersendiri dalam tradisi keagamaan umat Islam; mereka sejatinya meyakini bahwa “tidak ada sistem kependetaan dalam Islam” (*lā rabhānīyah fī al-Islām*), tetapi dalam banyak hal mereka masih saja menyandarkan diri secara tanpa *reserve* pada otoritas “kependetaan” itu dan menganggap pengetahuan yang muncul di luarnya sebagai menyimpang. Untuk itu ke ruang publik umat, termasuk tradisi akademik PTKI, harus mulai didesakkan kesadaran bahwa seluruh

⁴⁵ Inspirasi ditimba dari sebuah *qā'idah fiqhīyah* (*legal maxims*) yang menegaskan bahwa setiap pendapat hasil *ijtihad* memiliki ruang signifikansinya sendiri; status kebenaran suatu pendapat tak bisa digugurkan oleh pendapat lain (*al-ijtihad lā yunqaḍ bi al-ijtihad*). Lihat Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān b. Abū Bakr al-Suyūṭī, *al-Asbāb wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1998), 201-202.

⁴⁶ Tentang fenomena pengafiran terhadap praksis intelektual lihat ulasan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr: Dīdd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfab* (Kairo: Dār Sinā li Naṣr, 1995).

⁴⁷ Lihat Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama* (Malang: Madani, 2015), 210-211.

produk pemikiran keagamaan, betapapun kontroversialnya, tetap berada dalam *track* menuju kebenaran sehingga tidak ada otoritas apapun yang berhak membatalkannya. Biarlah sejarah yang menentukan apakah pengetahuan yang dihasilkan memiliki nilai kemaslahatan atau justru hilang ditelan zaman.

Sementara terkait hal kedua, advokasi intelektual harus pula diarahkan pada upaya mendekonstruksi semua wilayah atau isu pemikiran yang selama ini dianggap tabu untuk dipikirkan ulang. Haruslah disadari bahwa semua hal yang dalam tradisi keilmuan Islam dianggap *untbought* atau *untbinkable* itu hanya berperan melanggengkan ortodoksi yang selama berabad-abad telah membuat umat mengalami kebuntuan paradigmatis dan keterbelakangan kultur keilmuan. Pada gilirannya, dinamika keilmuan umat pun cenderung berputar-putar hanya di isu-isu klasik, sementara rintisan-rintisan wacana baru yang lebih produktif bagi kemajuan umat nyaris absen. Untuk itu, dalam kerangka penguatan tradisi akademik, PTKI harus terus mengupayakan reinterpretasi doktri-doktrin keislaman ortodoks seraya memupuk keberanian untuk terus mendialogkan Islam secara kritis dengan gagasan-gagasan modernitas atau post-modernitas. Selebihnya perlu pula dibiasakan untuk tidak mudah menganggap wacana-wacana pemikiran progresif yang muncul sebagai “produk sesat” atau “gejala penghancuran Islam dari dalam” karena anggapan-anggapan seperti itu menjadi penghalang utama kebangkitan peradaban Islam.

Dalam konteks dinamisasi pemikiran keagamaan sebagai *core* utama PTKI, advokasi terhadap kedua hal tersebut penting diejawantahkan dalam tradisi akademiknya mengingat ortodoksi keagamaan sering menjadi pangkal utama penghambat kebangkitan. Bila problem menyangkut kedua hal tersebut tuntas teradvokasi akan terbentang peluang untuk menggerakkan peradaban Islam di domain keilmuan berikutnya yang selama ini dianggap “keilmuan sekular”, yakni sains dan teknologi, domain di mana umat Islam begitu tertinggal.

Demikianlah tiga agenda utama yang harus segera dilangsungkan dalam tradisi akademik PTKI di mana paradigma kefilosofan menjadi basis epistemologis sekaligus etikanya. Dengan melibatkan paradigma kefilosofan, skema ketiga agenda tersebut sejatinya adalah upaya mengembalikan akal sebagai ruh utama peradaban Islam, mengembalikan dominasi perannya dalam dinamika pemikiran Islam.

Pelibatannya adalah *entry point* bagi penguatan tradisi akademik PTKI dan pada akhirnya pembangkitan kembali peradaban Islam. Juga bernilai strategis, minimal untuk alasan romantis bahwa filsafat sebagai sebuah entitas keilmuan pernah memainkan peran serupa bagi kebangunan peradaban Islam di masa lalu.

Demi mewujudkan cita tersebut tentu saja ketiga agenda haruslah ditubuhkan ke dalam cetak-biru praksis intelektual PTKI, mulai dari desain keilmuan, bagan pengetahuan, pola pembelajaran, desain kurikulum, dan bahkan hingga ke sebaran matakuliah, termasuk diskusi, eksperimentasi ilmiah, pengayaan keilmuan seperti penerbitan berkala, dan lain-lain. Karena tradisi akademik menyangkut praksis intelektual, ketiganya haruslah mewarnai seluruh aktivitas keilmuan di PTKI hingga ke tata nilai pergaulan intelektual mulai dari kejujuran, objektivitas, penghargaan intelektual, kebebasan mimbar akademik, relasi *equal* dosen dengan mahasiswa, dan seterusnya. Penubuhan ketiganya dalam tradisi akademik tak pelak akan menjadi kontribusi signifikan PTKI bagi kebangkitan peradaban Islam di kini dan mendatang.

Catatan Akhir

Deklinasi peradaban Islam secara faktual telah mencipta kesenjangan berlarut antara cita ideal Islam dan realitas faktual umatnya. Banyak hal yang bisa dituding sebagai penyebab bangkrutnya peradaban Islam. Salah satunya adalah ditinggalkannya filsafat sebagai preferensi utama dinamika keilmuan yang ironisnya pernah menggerakkan peradaban Islam di masa lalu. Gairah dikotomi keilmuan dan merebaknya nalar logosentrisme telah menjadi tabiat klise dari ekspresi keilmuan umat yang memburamkan wajah peradaban Islam secara keseluruhan.

Gagasan merevitalisasi paradigma kefilosofatan dalam tradisi akademik PTKI hanyalah sejumlah ikhtiar untuk meretas kembali jalan menuju kebangkitan peradaban Islam. Penguatannya sendiri secara paradigmatik penting paling tidak karena empat alasan. *Pertama*, alasan romantis mengingat peran signifikan filsafat bagi dinamika keilmuan yang membangun kejayaan peradaban Islam masa lalu. *Kedua*, tendensi normatif betapa Islam sejatinya menyediakan sekian alasan bagi cita pemberadaban umat. *Ketiga*, tantangan kekinian di mana umat Islam terancam mengalami alienasi di tengah kepungan anasir modernitas atau post-modernitas. Dan, *keempat*, stagnasi keilmuan umat Islam yang terutama disebabkan nalar logosentris dan

tendensi “pengafiran” sebagai buah dari kuatnya ortodoksi keagamaan di tubuh umat yang kesemuanya memperburuk citra Islam di hadapan peradaban lain.

Dalam skema revitalisasi itu terdapat tiga agenda yang mendesak untuk ditubuhkan dalam tradisi akademik PTKI. *Pertama*, mengakhiri nalar keilmuan dikotomis dan beralih pada epistemologi integratif; secara khusus ini berarti menghidupkan spirit *genuine* filsafat (Islam) yang di masa lalu secara epistemologis tidak mendikotomi ilmu. *Kedua*, melibatkan pendekatan multidisiplin bahkan pluridisiplin dalam setiap aktivitas keilmuan; ini merupakan konsekuensi lanjut dari penerapan epistemologi integratif sebelumnya. Kemudian, *ketiga*, menguatkan spirit kritisisme sekaligus prinsip etik kemerdekaan berpikir; keduanya merupakan nilai fundamental dalam setiap tradisi akademik yang memungkinkan segenap kreativitas bahkan revolusi pemikiran berlangsung. Dengan penubuhan ketiga agenda, melalui tradisi akademiknya, PTKI akan bersumbangsih produktif bagi kebangunan peradaban Islam sehingga berkemungkinan untuk kembali menjadi kiblat peradaban, termasuk dalam pengembangan sains dan teknologi.

Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin. “*Al-Ta’wîl al-’Ilmi*: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, *al-Jâmi’ab: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2, July-December, 2001.
- Abdullahi Ahmed An-Na’im, “Translator’s Introduction,” dalam Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*. New York: Syracuse University Press, 1987.
- , *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Arkoun, Mohammed. “Rethinking Islam Today”, dalam *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji. Berlin: Mouton de Gruyter, 1997.
- , *al-Fiker al-Uşûlî wa Istihâlat al-Ta’sîl: Nahw Târikh Âkbar li al-Fiker al-Islâmî*. London: Dâr al-Sâqî, 2002.
- , *Târîkhîyat al-Fiker al-’Arabî al-Islâmî*. Lebanon: Markaz al-Inmâ’ al-Qawmî, 1986.
- , *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books—The Institute of Ismaili Studies, 2002.
- Arsalan, Amir Shakib. *Limâdhâ Ta’akbkbar al-Muslimûn wa Limâdhâ Taqaddam Ghayrubum*. Beirut: Dâr Maktabah al-Ḥâyah, 1965.

- Fadl, Khaled M. Abou El. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: HarperSanFrancisco, 2005.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Haskins, Charles Homer. *The Rise of Universities*. New York: Cornell University Press, 1965.
- Haug, W.F. "Gramsci's 'Philosophy of Praxis': Camouflage or Refoundation of Marxist Thought?", *Socialism and Democracy*, Vol. 14, No. 1, Spring-Summer 2000.
- Jâbirî (al), Muḥammad 'Âbid. *al-Turâth wa al-Ḥadâthab: Dirâsât wa Munâqashât*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabîyah, 1999.
- *Bunyat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Taḥlîlîyah Naqdîyah li Nuḡum al-Ma'rîfah fî al-Thaqâfah al-'Arabîyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Ada Pemurtadan di LAIN*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Kartanegara (ed.), Mulyadhi. *Pengantar Studi Islam*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2012.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions—International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. 2, No. 2. Chicago: the University of Chicago Press, 1970.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Martin, Richard C. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Colorado USA: Westview Press, 1999.
- Moosa, Ebrahim. "Introduction," dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publicaton, 2000.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1979.
- Nitiprawira, F. Wahono. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.
- Pohl, Michael. *Teaching Thinking Skills: A Whole School Approach*. Sydney: Hawker Brownlow, 1997.
- Qomar, Mujamil. *Pemikiran Islam Metodologis: Model Pemikiran Alternatif dalam Memajukan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Teras, 2012.

- Rabi', Ibrahim M. Abu. "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History," dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu Rabi' (eds.), *11 September: Religious Perspective on the Causes and Consequences*. Oxford: Oneworld Publication, 2002.
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Şâlih (al), Şubhî. *Ulûm al-Ĥadîth wa Muştalahub*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988.
- Sirry, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Malang: Madani, 2015.
- Sulayman, Abdul Hamid Abu. "Culture, Science, and Technology: How to Respond to Contemporary Challenges," dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 19, No. 3, Summer, 2002.
- . *Crisis in the Muslim Mind*, terj. Yusuf Talal DeLorenzo. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998.
- Suyûfi (al), Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raĥmân b. Abû Bakr. *al-Asbbâb wa al-Naẓâir*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1998.
- Titus, Harold H. *Living Issues in Philosophy*. New York: American Book, 1959.
- Umam, Fawaizul. "Sejarah yang Terabaikan: Fakta Seputar Kontribusi Islam terhadap Barat", *Jurnal al-Afkâr*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya Edisi IV, Juli-Desember, 2001.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Zayd, Naşr Ĥamid Abû. *Al-Taşkîr fî Zaman al-Taşkîr: Didd al-Jabl wa al-Zayf wa al-Khurâfab*. Kairo: Dâr Sinâ li Naşr, 1995.
- . *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKĤ, 1997.
- . *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKĤ, 2001.