

Inklusivisme Epistemologis sebagai Basis Integrasi Keilmuan Menuju Revitalisasi Kosmopolitanisme Peradaban Islam

Supriyanto Abdi

Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
supriyanto.abdi@uii.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima 17 Desember 2019
Direvisi 9 Februari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:

Islamization of knowledge, scientification of Islam, integration-interconnection of knowledge, epistemological inclusivism

ABSTRACT

In the last few decades, tensions between Islamic and Western epistemologies and the extent to which the two can be reconciled or integrated have been hotly debated in the Muslim world with a variety of ideas, approaches and models offered by various Muslim scholars, academic institutes, and Islamic universities. This paper attempts to review this debate focusing on three main approaches widely discussed by many Muslim scholars especially in Indonesia: (1) Islamization of knowledge; (2) scientification of Islam; and (3) integration and interconnections of knowledge. These approaches will be critically examined, especially in relation to the extent to which they provide a desired and relevant epistemological basis for developing integration of knowledge in contemporary Islamic education. This paper will also discuss the extent to which civilizational and epistemological inclusivism, advanced by many progressive Muslim thinkers, offers an alternative epistemological basis for the development of integration of knowledge in Islamic higher education today. The paper argues that for Muslims to be able to constructively engage with their own tradition and modernity, and positively contribute to solving the global and universal human problems, epistemological inclusivism provides a more solid basis for the development of integration of knowledge in the Islamic world, especially in the context of revitalizing the highly cosmopolitan character of Islamic civilization

Pendahuluan

Perdebatan tentang relasi agama dan sains di dunia Islam kerap berangkat dari pertanyaan mendasar terkait sejauh mana perbedaan atau ketegangan basis epistemologis antara bangunan keilmuan Barat dan Islam dapat didamaikan. Asumsi yang sering muncul dalam perdebatan ini adalah bahwa peradaban Barat dan Islam mempunyai cara pandang yang berbeda terkait cakupan, sumber dan metode untuk menjustifikasi ilmu pengetahuan. Dalam diskursus epistemologi Barat, ilmu atau sains

(*science*) dipahami sebagai bagian dari pengetahuan (*knowledge*) atau pengetahuan khusus yang diperoleh dengan metode yang khas, yaitu metode ilmiah (*scientific method*). Ini dianggap berbeda secara mendasar dengan epistemologi Islam yang memahami wilayah, sumber dan metode ilmu secara lebih luas. Dalam literatur filsafat keilmuan Islam, ilmu yang merupakan derivasi dari objek penelaahannya tidak hanya berupa ilmu empirik atau sains saja, tetapi juga mencakup keilmuan metafisika dan ilmu yang berbasis wahyu. Dalam epistemologi Islam, metode

ilmiah juga diakui hanya sebagai salah satu metode, bukan satu-satunya metode. Lebih dari itu, epistemologi Barat dan Islam juga dianggap memiliki pendekatan yang berbeda dalam melihat realitas empirik. Jika epistemologi Barat melihat realitas empirik sebagai realitas mandiri yang keberadaannya tidak terkait dengan eksistensi lain, maka epistemologi Islam melihatnya sebagai tanda yang memiliki makna spiritual atau medium yang dapat membantu manusia mengenali dan mengidentifikasi keberadaan Tuhan.

Dalam menjawab pertanyaan dasar inilah, serta pertanyaan-pertanyaan lain yang terkait, perdebatan dan wacana tentang perumusan ulang relasi agama dan sains serta pengembangan integrasi keilmuan mengemuka di dunia Islam dalam beberapa dekade terakhir. Dalam perdebatan tersebut, berbagai gagasan, pendekatan dan model ditawarkan sejumlah pemikir Muslim, institusi akademik dan perguruan tinggi Islam. Tulisan ini berusaha meninjau kembali sejumlah gagasan penting yang muncul dalam perdebatan penting ini, khususnya yang berkembang di Indonesia. Tiga arus gagasan yang mendapat perhatian cukup luas dalam perdebatan ini, yakni gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan, pengilmuan (saintifikasi) Islam, dan integrasi-interkoneksi ilmu, akan dikaji secara kritis, terutama terkait sejauh mana ketiga arus gagasan ini menawarkan basis epistemologis yang tepat dan relevan bagi pengembangan integrasi keilmuan dalam pendidikan Islam kontemporer. Tulisan ini juga akan mendiskusikan sejauh mana pandangan inklusif tentang peradaban dan

epistemologi (*civilizational and epistemological inclusivism*) yang banyak dikemukakan oleh para pemikir Muslim progresif dapat menjadi basis epistemologis alternatif bagi pengembangan integrasi keilmuan dalam pendidikan tinggi Islam dewasa ini. Argumen utama yang diajukan dalam tulisan ini adalah bahwa inklusivisme epistemologis sangat dibutuhkan umat Islam dewasa ini untuk dapat terlibat dan terhubung secara konstruktif-kritis baik dengan tradisi mereka sendiri maupun modernitas serta memberikan kontribusi positif pada penyelesaian masalah-masalah global dan kemanusiaan universal.

Membaca Ulang Tiga Arus Wacana

Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Dalam diskursus intelektualisme Islam kontemporer, upaya untuk merumuskan ulang hubungan agama (Islam) dengan ilmu pengetahuan modern (Barat) dimulai dengan semangat Islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas oleh sejumlah sarjana Muslim sejak akhir 1970-an. Gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan muncul dari kritik sejumlah sarjana Muslim terhadap ilmu-ilmu alam dan sosial modern yang dianggap sarat ideologi dan nilai-nilai Barat (Mohamed, 1993b: 27). Pada Kongres Dunia mengenai Pendidikan Islam pertama yang diadakan di Mekah pada tahun 1977, sejumlah intelektual Muslim sepakat bahwa salah satu masalah besar yang dihadapi dunia Islam adalah dikotomi pendidikan yang disebabkan oleh kuatnya pengaruh pemikiran Barat. Mereka menilai langkah negara-negara Islam untuk

mengadopsi sistem pendidikan Barat dalam mengejar kemajuan intelektual dan material adalah keliru karena sistem pendidikan tersebut dinilai bersifat sekuleristik, dan karena itu bertentangan dengan Islam. Bagi para intelektual Muslim ini, jalan keluar dari masalah besar ini adalah menghadirkan pendidikan Islam yang sejati dan langkah ini harus diawali dengan terlebih dulu menciptakan konsep-konsep Islam untuk semua cabang ilmu pengetahuan (Mohamed, 1993a: 17).

Syed Muhammad Naquib al-Attas dapat disebut sebagai pemikir Muslim yang paling berpengaruh dalam perkembangan wacana Islamisasi ilmu pengetahuan, terutama melalui dua karya pentingnya yaitu *Islam and Secularism* (1978) dan *The Concepts of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (1980). Dalam dua karya ini, serta banyak tulisannya yang lain, tampak bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas al-Attas sangat dipengaruhi oleh pandangan negatifnya tentang sekulerisme dan sekularisasi. Bagi al-Attas, semua bentuk sekulerisme dan sekularisasi bekerja dalam satu kerangka filosofis yang sama, yakni berusaha melepaskan alam dari setiap signifikansi kosmis dan memutuskan hubungan simbolisnya dengan Tuhan, menggerogoti rasa hormat manusia terhadap alam serta menghancurkan harmoni antara keduanya (Al-Attas, 1993: 40). Lebih jauh al-Attas menyatakan bahwa sekularisasi tidak hanya merupakan ekspresi dari pandangan dunia yang sama sekali tidak Islami, tetapi

juga bertentangan dengan Islam dan oleh karena itu “umat Islam harus dengan gigih menolaknya di mana pun itu ditemukan dan di dalam pikiran mereka, karena itu adalah racun mematikan bagi keimanan sejati” (1993: 41).

Penolakan terhadap sekulerisme dan sekularisasi inilah yang menjadi dasar gagasan al-Attas mengenai Islamisasi ilmu pengetahuan. Menurut Al-Attas, dengan landasan sekulerismenya, ilmu pengetahuan yang berkembang di Barat berbeda secara diametral dengan ilmu pengetahuan Islam baik secara ontologis, epistemologis maupun aksiologis. Secara ontologis dan epistemologis, paradigma keilmuan modern yang rasional-empiristik meniadakan peran wahyu dan intuisi atau ilham sebagai sumber pengetahuan. Ini dianggap berbeda secara mendasar dengan paradigma keilmuan Islam yang menjadikan intuisi dan terutama wahyu sebagai sumber utama pengetahuan. Secara aksiologis, ilmu pengetahuan modern yang dianggap bebas nilai juga bertolak belakang dengan visi Islam untuk menjadikan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai instrumen untuk melayani tujuan-tujuan spiritual dan moral manusia. Dalam konteks inilah, Islamisasi ilmu pengetahuan dalam bayangan al-Attas pada dasarnya berarti dewesternisasi ilmu pengetahuan yang pada esensinya adalah membebaskannya dari cengkraman sekularisme dengan meletakkan kembali otoritas wahyu dan intuisi. Al-Attas lebih jauh berpendapat bahwa unsur-unsur dan konsep-konsep kunci yang berasal dari kebudayaan dan ideologi sekuler Barat harus diisolir dari setiap bidang ilmu pengetahuan modern saat

ini, khususnya dalam ilmu-ilmu humaniora. Setelah unsur-unsur Barat tersebut diisolir, al-Attas kemudian menyarankan agar konsep-konsep utama Islam: manusia, *dīn*, *ilm* dan *ma'rifah*, *hikmah*, *adl*, *amal*, *adab*, dan konsep universalitas (*kulliyah jam'iyah*) diserapkan ke dalam konsep ilmu pengetahuan kontemporer (Wan Mohd Nor Wan Daud, 1998:237, 291).

Penganjur utama gagasan Islamisasi ilmu lainnya adalah pemikir Muslim Amerika asal Palestina, Isma'il Raji al-Faruqi. Jika al-Attas membangun gagasannya dari penolakannya terhadap sekulerisme, maka Al-Faruqi mendasarkan gagasannya pada pandangannya yang kuat tentang peran sentral tauhid sebagai fondasi dan prinsip dasar bagi berbagai dimensi Islam, termasuk dimensi ilmu pengetahuan. Menurut Al-Faruqi, tauhid adalah intisari ajaran Islam dan satu-satunya dasar keagamaan yang dapat membawa keberhasilan bagi seluruh bangunan ajaran dan tradisi Islam. Oleh karena itu, bagi Faruqi, tauhid harus menjadi prinsip sejarah, pengetahuan, metafisika, etika, tata sosial, ummat, keluarga, tata politik, tata ekonomi, tata dunia, dan estetika Islam (Al-Faruqi, 1982).

Dari sinilah al-Faruqi kemudian menggagas Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai satu ijtihad untuk mendefinisikan ulang dan merumuskan kembali batasan ilmu dengan melihatnya dari perspektif Islam. Secara lebih spesifik, al-Faruqi memahami Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai sebuah upaya untuk memahami dan membangun kembali disiplin-disiplin ilmu modern (ilmu humaniora, ilmu

sosial dan ilmu alam) dengan memberi landasan baru yang selaras dengan pandangan hidup dan nilai-nilai Islam. Menurut Al-Faruqi, setiap disiplin ilmu ini harus dirombak dan ditata ulang agar lebih mencerminkan prinsip-prinsip Islam dalam aspek metodologi, strategi, data, problem, tujuan dan aspirasinya (Al-Faruqi, 1988:16-17). Secara konkret, Al-Faruqi menyatakan bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan melibatkan proses menghasilkan buku-buku teks universitas untuk setiap disiplin ilmu modern dengan menghilangkan, mengubah dan menafsirkan ulang unsur-unsur di dalamnya yang tidak selaras dengan pandangan hidup Islam (Al-Faruqi, 1983: 18). Untuk mengislamkan ilmu pengetahuan modern, al-Faruqi merumuskan semacam rencana kerja yang terdiri dari lima tujuan: (1) menguasai disiplin modern; (2) menguasai warisan Islam; (3) menetapkan relevansi khusus Islam dengan setiap bidang pengetahuan modern; (4) mengupayakan sintesis kreatif antara warisan dan pengetahuan modern; (5) mengembangkan pemikiran Islam pada jalur-jalur yang mengarah pada pemenuhan pola rancangan Allah (Al-Faruqi, 1982:38, Al-Faruqi, 1988: 53-54).

Gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan yang dilontarkan al-Attas dan al-Faruqi mendapatkan sambutan positif dan dukungan dari sejumlah kalangan. Secara kelembagaan, proyek pengembangan dan implementasi gagasan ini didukung oleh dua lembaga ternama: *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) yang berpusat di Washington Amerika Serikat, di mana al-Faruqi menjadi

salah satu tokoh kunci, dan *International Institute for Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) yang berbasis di Malaysia (IIUM) di mana al-Attas menjadi salah satu pendirinya. Selain itu, sejumlah pemikir Muslim lain juga memberikan kontribusi penting pada wacana dan gerakan ini seperti Seyyed Hossein Nasr, Ziauddin Sardar, Jabir al-Alwani, dan masih banyak lagi. Para pemikir Muslim ini, dengan caranya masing-masing, dan dengan argumentasi yang tidak persis sama, menyatakan perlunya ilmu pengetahuan Barat diinterogasi dan disuntik dengan nilai-nilai dan visi Islam. Zardar (1985:85), misalnya, menegaskan pentingnya Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai respon terhadap “imperialisme epistemologis”, yaitu “upaya mengeksplor epistemologi dan paradigma etis sekuler dari dunia Barat, di mana ini ia pertama kali muncul, ke seluruh dunia”. Senada dengan Sardar, al-Alwani (1995: 84-85) juga memahami Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai bentuk perlawanan terhadap universalisasi dan hegemoni epistemologi Barat dengan tujuan akhir untuk mengakkan kembali supremasi pendekatan terhadap pengetahuan yang menganggap seluruh alam sebagai satu kesatuan (tauhid).

Pengilmuan (Saintifikasi) Islam

Sejumlah catatan kritis terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan pada gilirannya mendorong munculnya sejumlah perspektif alternatif terkait rekonstruksi relasi agama dan ilmu pengetahuan dari sejumlah sarjana dan pemikir Muslim. Di Indonesia, perspektif alternatif tersebut di antaranya diberikan oleh cendekiawan muslim

Kuntowijoyo. Dalam bukunya *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (2006), Kuntowijoyo menawarkan sebuah gagasan yang disebutnya sebagai pengilmuan (saintifikasi) Islam. Gagasan ini ia munculkan dari penilaiannya terhadap perkembangan umat Islam di Indonesia yang dianggap masih belum bisa keluar dari tahap kesadaran mitos dan ideologis dan membuat Islam kehilangan jati dirinya sebagai agama universal. Pada kesadaran mitos, Islam masih dilihat sebagai bersifat deklaratif atau apologetik sementara pada kesadaran ideologis, yang meskipun sudah lebih rasional, Islam secara apriori masih diletakkan sebagai lawan ideologi-ideologi besar seperti Sosialisme, Marxisme, Kapitalisme dan ideologi lainnya. Menurut Kuntowijoyo, pengilmuan Islam pada dasarnya adalah sebuah upaya mengembalikan watak dasar Islam sebagai agama universal dengan memberi semacam jalan keluar bagi umat Islam dari cengkraman dua tahap kesadaran tersebut. Dengan demikian, pengilmuan Islam adalah proses demistifikasi dan proses objektivikasi sekaligus. Demistifikasi adalah proses berpikir yang bergerak dari teks menuju konteks sosial dan ekologis manusia, sedangkan objektivikasi adalah upaya untuk menghindari dominasi satu pemahaman keagamaan dengan lebih mengedepankan usaha mencari *kalimat sawa* (titik temu) dalam hal-hal fundamental di tengah masyarakat yang memiliki beragam pandangan keagamaan (Kuntowijoyo, 2006).

Gagasan pengilmuan Islam Kuntowijoyo berangkat dari premis bahwa al-

Qur'an adalah sumber pengetahuan dan kebenaran yang kemudian harus diwujudkan dengan bentuk kebenaran-kebenaran capaian akal budi manusia dengan standar-standar logika dan etika ilmiah. Bagi Kuntowijoyo, al-Qur'an adalah sebuah cara berpikir atau paradigma keilmuan yang dapat digunakan sebagai dasar pengembangan eksperimen-eksperimen ilmu pengetahuan untuk memperkaya khasanah ilmu pengetahuan, bahkan mendorong munculnya ilmu-ilmu pengetahuan alternatif (Kuntowijoyo, 2006:355). Dengan kata lain, pengilmuan Islam adalah sebuah proses menuju *dediferensiasi*, yaitu menyatunya agama dalam setiap aktivitas kehidupan, baik politik, ekonomi, hukum, ataupun budaya yang berujung pada lahirnya ilmu *integralistik*, yaitu ilmu yang bukan hanya sekadar menggabungkan, tetapi juga bahkan menyatukan antara wahyu dan hasil akal budi manusia (Kuntowijoyo, 2006: 55).

Menurut Kuntowijoyo, pengilmuan Islam yang lebih bersifat proaktif lebih tepat digunakan untuk membangun konsep integrasi ilmu dibandingkan dengan Islamisasi ilmu pengetahuan yang menurutnya lebih bersifat reaktif atau setidaknya apologetik (Kuntowijoyo, 2006: viii). Bagi Kuntowijoyo, pengilmuan Islam adalah sebuah pendekatan yang dibutuhkan umat Islam untuk mengkonstruksi realitas melalui Islam atas dasar dua alasan. *Pertama*, pengilmuan Islam dapat mengkonstruksi realitas melalui Islam karena dalam Islam banyak asumsi normatif yang dapat diturunkan menjadi ilmu melalui proses

objektifikasi. *Kedua*, karena ilmu dikembangkan melalui konstruksi pengalaman sehari-hari secara terorganisir dan sistematis maka norma agama sebagai pengalaman manusia juga dapat dikonstruksikan menjadi ilmu. Bagi Kuntowijoyo, faktor pengalaman manusia yang bersentuhan dengan pikir, alam, dan jiwa sangat penting diintegrasikan ke dalam proses rekonstruksi ilmu karena jika tidak maka ilmu yang dibangun akan jauh dari nilai-nilai konstitutif dan kontekstualnya (Kuntowijoyo, 2006: 1-3).

Dengan demikian, pengilmuan Islam adalah sebuah proses mengintegrasikan teks ke dalam konteks atau kontekstualisasi teks. Inilah yang membedakannya secara diametral dengan gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan yang justru melakukan yang sebaliknya, yakni tekstualisasi konteks (Miftahudin, 2018: 37). Dalam menghadapi tradisi keilmuan dan peradaban lain, terutama peradaban Barat, gagasan pengilmuan Islam Kuntowijoyo juga mengambil sikap dan strategi yang berbeda dengan gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan. Bagi Kuntowijoyo, rekonstruksi ilmu tidak mesti diterjemahkan sebagai penyangkalan warisan intelektual yang lahir dari peradaban lain, termasuk Barat. Khazanah keilmuan Barat dalam hal ini dapat dimanfaatkan untuk kepentingan umat Islam melalui proses seleksi dan adaptasi secara objektif (AE. Priyono, 2008: 62). Dengan kecenderungan ini, gagasan pengilmuan Islam Kuntowijoyo dapat dimasukkan ke dalam paradigma keilmuan integralistik yang menempatkan Tuhan sebagai sumber segala ilmu namun

mengakui sumber-sumber ilmu lainnya sebagai bagian dari sumber ilmu dari Tuhan (Kusmana, et.al., 2006: 51; Miftahuddin, 2018: 35-36).

Integrasi-Interkoneksi Ilmu

Wacana integrasi keilmuan di Indonesia belakangan juga diperkaya dengan gagasan dan pendekatan *integrasi-interkoneksi* ilmu yang dilontarkan oleh Amin Abdullah yang kurang lebih merupakan sintesis dari dua gagasan sebelumnya. Gagasan ini dikembangkan oleh Amin Abdullah dari keprihatinannya terkait perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang dikotomis-atomistik di satu sisi dan perkembangan ilmu pengetahuan modern yang positivistik-sekularistik di sisi lain (Abdullah, 2003: 5-6). Dalam konteks ilmu-ilmu agama (keislaman), Amin Abdullah juga menilai bangunan keilmuan keislaman yang diajarkan di kalangan Perguruan Tinggi Agama masih kuat diwarnai oleh model *single entity* atau *isolated entities*, dan belum siap menerapkan model *interconnected entities* (Abdullah, 2010: 404). Model *single entity* merupakan simbol keangkuhan ilmu pengetahuan yang ditandai dengan klaim bahwa hanya rumpun keilmuannya saja yang mampu mengatasi permasalahan kemanusiaan. Pada model *isolated entities*, keragaman rumpun keilmuan sudah diakui keberadaannya, namun masih belum terintegrasi karena dikotomi antara ilmu pengetahuan agama dan pengetahuan umum masih dipertahankan. Sedangkan pada model *interconnected entities* masing-masing

rumpun ilmu sadar akan keterbatasan-keterbatasan yang melekat dalam diri sendiri dan memanfaatkan metode dan pendekatan yang digunakan oleh rumpun ilmu lain untuk melengkapi kekurangan-kekurangan yang melekat jika masing-masing berdiri sendiri, terpisah antara satu sama lainnya (Abdullah, 2010: 405)

Amin Abdullah juga menilai ada problem serius dalam lemahnya orientasi dialektis-kritis dalam epistemologi keilmuan Islam klasik yang bertumpu pada epistemologi *bayânî*, *'irfani* dan *burhani*. Menurutnya, epistemologi atau pola pikir tekstual *bayânî* lebih dominan dari dua lainnya dan secara hegemonik membentuk pola pemikiran keagamaan Islam menjadi kaku dan kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual (Abdullah, 2007; 2010). Selain itu, epistemologi *bayânî* atau tradisi berpikir tekstual-keagamaan juga cenderung bersifat dogmatik, defensif, apologis dan polemis ketika berhadapan dengan teks-teks keagamaan dari komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat beragama lain. Pola berpikir inilah yang sering disebutnya—dengan mengutip Muhammed Arkoun, cenderung melahirkan penyakralan pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkar al-diniyyah*) (Abdullah, 2007; 2010).

Dalam usahanya untuk membangun keterhubungan antara keilmuan agama dan keilmuan umum di satu sisi dan revitalisasi ilmu-ilmu keislaman di sisi yang lain, Amin Abdullah menggagas paradigma integrasi-interkoneksi ilmu yang memandang setiap

bangunan keilmuan apapun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Secara lebih spesifik, paradigma ini mencoba memberi ruang untuk dialektika antara *hadharat an-nash* (peradaban teks), *hadharat al-'ilm* (peradaban ilmu) dan *hadharat al-falsafah* (peradaban filsafat). Secara simultan paradigma ini menuntut kesediaan untuk menimbang kandungan isi teks keagamaan (*hadharat an-nash*) sebagai wujud komitmen keagamaan; kesediaan untuk profesional-obyektif-inovatif dalam bidang keilmuan yang digeluti (*hadharat al-'ilm*); dan kesediaan untuk mengaitkan keilmuan yang didapat dari *hadharat al-'ilm* yang telah didialogkan dengan *hadharat an-nash* dengan tanggung jawab moral etik dalam praksis kehidupan riil di tengah masyarakat (*hadharat al-falsafah*) (Abdullah, 2007; 2010).

Berangkat dari sinilah Amin Abdullah kemudian menawarkan dan merumuskan bangunan keilmuan yang berwatak *teoantroposentris-integralistik* yang memiliki horizon keilmuan yang sangat luas dengan sejumlah lapisan (*layers*) yang saling terkait seperti diilustrasikan dengan baik oleh metafor jaring laba-laba (*spider web*). Lapis pertama dalam jaring laba-laba keilmuan ini berisi Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber normatif Islam yang kemudian diikuti oleh lapis kedua yang berisi berbagai pendekatan, metode, dan fokus kajian terkait dua sumber normatif Islam tersebut. Interaksi lapis pertama dan lapis kedua kemudian melahirkan lapis ketiga yang berisi ilmu-ilmu tradisional Islam, yakni tafsir, hadis, kalam, fiqh,

tasawuf, lughah, tarikh dan falsafah. Horizon keilmuan jaring laba-laba semakin meluas dengan munculnya lapis keempat yang berisi beragam perspektif ilmu seperti sejarah, filsafat, psikologi, sosiologi, antropologi, arkeologi, filologi, dan seterusnya yang dapat saling memperkaya makna dan kontekstualisasi dengan ilmu-ilmu keislaman pada lapis ketiga tadi. Jaring keilmuan laba-laba ini kemudian dilengkapi dengan lapis terakhir yang menghubungkan empat lapis sebelumnya dengan isu-isu aktual dan kekinian seperti pluralism agama, hukum internasional, demokrasi, etika lingkungan, gender, hak asasi manusia dan sebagainya (Amin Abdullah, 2010: 406).

Dalam sejumlah aspek, pemikiran Amin Abdullah tampak dipengaruhi oleh, atau merupakan pengembangan lebih lanjut dari, pemikiran Kuntowijoyo, terutama tentang integralisasi, dedifrensiasi dan objektivikasi. Yang membedakan barangkali adalah elaborasi Amin Abdullah yang lebih luas terkait ranah-ranah keilmuan yang hendak diintegrasikan serta penekanannya yang lebih kuat pada aspek interkoneksi antar berbagai macam disiplin ilmu dan epistemologi keilmuan. Karena itu, konsep Amin Abdullah tentang integrasi-interkoneksi ilmu disebut juga oleh sebagian kalangan sebagai paradigma integrasi ilmu terbuka atau dialogis, yakni cara pandang terhadap ilmu yang terbuka dan menghormati keberadaan jenis-jenis ilmu yang ada secara proporsional dengan tetap membuka ruang dialog-kritis di antara mereka (Kusmana, et.al., 2006: 55; Miftahuddin, 2018: 37).

Menuju Inklusivisme Epistemologi

Menurut Cemil Aydin, pemikir Muslim modern dapat dikelompokkan ke dalam tiga paradigma berdasarkan konsepsi mereka tentang pemikiran dan peradaban Barat. Kelompok pertama adalah mereka yang menganut paradigma “benturan peradaban” (*clash of civilizations*), yang membayangkan benturan abadi antara peradaban Islam dan peradaban Barat. Kelompok kedua adalah mereka yang berparadigma “Oksidentalisme”, yang melukiskan Barat sebagai entitas geografis dan sosio-kultural yang dalam banyak aspek penting berbeda dengan masyarakat dan peradaban Timur. Kelompok yang terakhir adalah mereka yang disebut Aydin sebagai penganut paradigma “kiri global” (*global left*). Paradigma ini memfokuskan perhatian pada aspek-aspek humanistik dan progresif dari kritik umat Islam terhadap Barat dengan tujuan menterjemahkan kritik ini ke dalam ruang-ruang dialog yang konstruktif antara lingkaran intelektual Barat dan Muslim (Cemil Aydin, 2006: 446).

Jika klasifikasi Aydin ini digunakan untuk membaca tiga arus utama di atas, maka dapat dinyatakan bahwa pendekatan Islamisasi ilmu pengetahuan tidak beranjak jauh dari paradigma pertama dan kedua. Gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan Al-Attas utamanya merupakan representasi dari paradigma pertama, yang menekankan benturan abadi antara peradaban Islam dan Barat. Gagasan al-Attas serta asumsi-asumsi yang mendasarinya tampak sarat dengan narasi-narasi tentang benturan peradaban,

jauh sebelum Samuel Huntington mengemukakan teori ini pada awal 1990-an. Beberapa varian dari wacana Islamisasi ilmu pengetahuan, seperti yang diajukan oleh Al-Faruqi, misalnya, dapat dimasukkan ke dalam paradigma kedua. Ini karena meskipun al-Faruqi tidak menolak secara total bangunan keilmuan dan peradaban Barat, ia tetap menekankan perlunya mengembangkan bangunan keilmuan Islam yang distingtif dan eksklusif berdasarkan visi dan pandangan hidup Islam yang dianggap sangat berbeda dengan Barat. Namun secara umum dapat dikatakan bahwa gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan masih menganut secara ketat pandangan hidup yang bersifat biner yang memperlawankan secara diametral peradaban Islam dan peradaban Barat, dan menutup kemungkinan terjadinya apa yang disebut Duderija (2007: 352) dengan “*civilizational cross-pollination and syncretism*”, semacam sinkretisme dan pencangkokan lintas peradaban.

Kecenderungan dikotomik dan eksklusivistik dalam wacana Islamisasi ilmu pengetahuan inilah yang menjadi sasaran kiritik dari sejumlah pemikir dan sarjana Muslim. Fazlur Rahman termasuk sarjana Muslim terkemuka yang tidak sepakat dengan gagasan ini. Rahman menolak ide Islamisasi ilmu pengetahuan karena menurutnya tidak ada yang salah dengan ilmu pengetahuan modern, kecuali bahwa ia mungkin saja disalahgunakan. Alih-alih menghabiskan waktu, uang dan energi untuk membangun ilmu pengetahuan yang Islami, bagi Rahman yang lebih penting dan urgen bagi dunia Islam

adalah berupaya melahirkan para pemikir dan sarjana Muslim yang memiliki kapasitas untuk berfikir secara konstruktif dan positif (Rahman, 1988: 10-11). Penolakan terhadap ide Islamisasi ilmu pengetahuan juga datang ilmuwan Muslim berlatar belakang ilmu-ilmu alam seperti ilmuwan Muslim peraih Nobel Abdus Salam. Menurut Salam, ilmu pengetahuan bersifat universal, problem dan modalitasnya bersifat internasional dan karena itu tidak ada sains Islam sebagaimana tidak ada sains Hindu, sains Yahudi, sains Konghucu atau sains Kristen (Salam, 1992: ix). Bassam Tibi barangkali termasuk sarjana yang paling keras mengkritik gagasan ini dengan menyebutnya sebagai bagian dari strategi budaya fundamentalisme Islam. Bagi Tibi, proyek Islamisasi ilmu pengetahuan tidak lebih dari sebuah agenda fundamentalis untuk melawan Barat (*revolt against the West*) yang diarahkan tidak hanya pada dominasi Barat seperti pada masa kolonialisme tetapi juga pada norma dan nilai-nilai Barat (Tibi, 1995: 2, 15, 18).

Kritik keras terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan juga datang dari sarjana Malaysia Ibarahim Azhar. Menurut Azhar (2017: 10), meskipun berpretensi untuk menjadi sebuah proyek intelektual, gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan justru menunjukkan watak yang anti-intelektual dan anti-ilmiah. Ini karena adanya kecenderungan puritan di balik gagasan ini untuk membasmi segala jenis pemikiran yang dapat menimbulkan pertanyaan skeptis terhadap apa yang dianggapnya sebagai dogma yang absolut dalam Islam. Alih-alih

mengeksplorasi dan mengembangkan ilmu pengetahuan untuk mengangkat masyarakat Muslim dari keterbelakangan, para pendukung gagasan ini justru lebih fokus pada bagaimana membuktikan bahwa ilmu-ilmu yang berkembang di Barat secara teologis tidak dapat diterima, dan karenanya berbahaya bagi umat Islam. Singkatnya, menurut Azhar (2017: 11), tuntutan dan proyek Islamisasi pengetahuan hanya berakhir dengan tumpukan retorika tentang superioritas epistemologi Islam, sementara respon intelektual yang tulus dan serius terhadap masalah ketergantungan intelektual dan imperialisme akademik yang melanda dunia Islam selama ini tetap terpinggirkan.

Arus gagasan pengilmuan Islam dan integrasi-interkoneksi ilmu jelas bukan representasi kategori pertama dan kedua, dan hingga derajat tertentu dapat dianggap mewakili kategori yang ketiga. Yang paling membedakan antara gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan di satu sisi dan gagasan pengilmuan Islam dan integrasi-interkoneksi di sisi lain adalah tingkat kesiapan dan kesediaan untuk berdialog dengan peradaban Barat dan basis epistemologi keilmuannya. Yang pertama menutup rapat-rapat pintu untuk relasi egaliter dan dialogis antara Islam dan Barat sementara dua yang terakhir menunjukkan kecenderungan sebaliknya, membuka ruang seluas-luasnya untuk berdialog secara kreatif dan kritis dengan peradaban Barat beserta basis epistemologi keilmuannya. Dengan kata lain, dalam memahami peradaban dan epistemologi Islam dan Barat, yang pertama menekankan

pandangan yang dikotomis-eksklusif, sementara yang kedua mengedepankan pandangan yang integratif-inklusif.

Di sinilah, pemikiran-pemikiran Kuntowijoyo dan Amin Abdullah tentang epistemologi keilmuan *teoantroposentris-integralistik* memiliki titik temu dengan pemikiran-pemikiran serupa yang dilontarkan sejumlah pemikir dan intelektual Muslim progresif kontemporer. Salah satu ciri pemikiran Muslim progresif yang membedakannya dari jenis orientasi pemikiran Muslim lainnya adalah konsep dan pandangan mereka tentang peradaban Islam dan relasinya dengan peradaban lain, termasuk peradaban Barat. Bagi banyak pemikir Muslim progresif, Islam adalah, dalam istilah Karamustafa (2003: 108), “sebuah proyek peradaban yang masih terus berlangsung” (*a civilizational project in progress*) yang dinamis, inklusif dan sekaligus interaktif dengan beragam budaya, nasionalitas dan etnik, dengan tetap mengacu pada warisan historis Nabi Muhammad. Dalam kata-katanya sendiri, Karamustafa menggambarkan Islam sebagai

a truly global phenomenon adoptable across cultural, national and ethnic divides; both a supracultural construct that is inclusive of and interactive with culture (i.e. inclusively interactive); a treasure trove of civilizational riches serving all humanity; and constantly in progress but having a core set of beliefs and practices that are ultimately linked to the historical legacy of Prophet Muhammad. (Karamustafa, 2003: 108)

Watak inklusif dan dinamis peradaban Islam juga ditunjukkan oleh Khaled Abou el-Fadl (2015: 474-475) yang menegaskan bahwa pada berbagai panggung dan konteks sejarah Islam, doktrin syahadat memberikan dorongan yang kuat bagi umat Islam untuk mengeksplorasi dan mengintegrasikan begitu banyak tradisi dan kebudayaan seperti kebudayaan Yunani, Persia, Romawi, India, Cina, Berber, Kurdi, Turki, Habashi (Etiopia), Tajik, Uzbek, Melayu, Jawa dan banyak lagi. El-Fadl juga mengingatkan bahwa nama-nama besar cendekiawan Muslim dalam sejarah peradaban Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn ‘Aqil, Ibn Baja, al-Ghazali, Ibn Rushd, Ibn Tufayl, al-Suhrawardi, Ibn ‘Arabi, Jalaludin Rumi, Ibn Battuta, Ibn Khaldun dan masih banyak lagi telah memberikan kontribusi keilmuan yang melampaui konteks-konteks denominasi yang sempit, dan luar biasa memperkaya warisan kolektif peradaban kemanusiaan.

Dari pandangan tentang Islam sebagai peradaban yang inklusif dan dinamis inilah, para pemikir Muslim progresif kemudian mengedepankan juga sikap yang inklusif terhadap beragam epistemologi keilmuan (*epistemological inclusivism*). Sarjana muslim asal Turki, Recep Senturk, misalnya, memandang penting apa yang disebutnya sebagai “ontologi terbuka” (*open ontology*) dan “epistemologi berlapis” (*multiplex epistemology*), yakni visi yang lebih kompleks tentang dunia yang dapat mengakomodasi berbagai jenis “kebenaran” termasuk kebenaran ilmu-ilmu fisika, sosial dan humaniora modern serta ilmu-ilmu spekulasi

metafisis premodern (Senturk, 2001: 101).

Lebih jauh, Senturk menegaskan bahwa:

The essentialist and the relational approaches can coexist and complement if they are combined in a stratified image of the world and applied simultaneously. For such an inclusive approach we need to operationalize what I term an “open ontology”, which postulates an “open world”, a multiplex structure with multiple layers complementing each other... Our worldview becomes “open” when we discontinue excluding layers and dimensions that are accessible to different perspectives and intellectual communities (Senturk, 2001: 101).

Bagi Senturk, identitas kontemporer dalam setiap konteks harus didekati dengan pandangan dunia yang inklusif dan terbuka. Pandangan seperti itu menurutnya akan mendorong pemahaman dialogis dan interaksi budaya (*cultural engagement*) yang egaliter. Secara epistemologis, pandangan dunia ini menuntut proses yang luas dan partisipatoris dengan mana berbagai kebudayaan menemukan kembali tradisi mereka masing-masing dan saling menghormati nilai-nilai dan motivasi kultural budayanya satu sama lain. Melalui pemahaman empatik terhadap sistem kebudayaan lain, mereka juga memulai proses memperluas dan membangun kembali fondasi kultural dan intelektual identitas mereka sendiri.

Dengan demikian, bagi para pemikir Muslim progresif, tantangan utama saat ini bagi umat Islam bukan lagi tentang memilih antara pengetahuan Barat dan Islam. Tantangan yang dihadapi umat Islam, seperti semua umat beriman lainnya, saat ini adalah

bagaimana memastikan bahwa pendidikan yang dikembangkan di dunia Islam mampu membangun sikap kritis dan kreatif yang kuat dalam generasi muda Islam agar dapat selalu tampil di garis depan dalam memadukan pengetahuan asal (*endogenous knowledge*) dan pengetahuan luar (*exogenous knowledge*), sesuai dengan kebutuhan kontekstual mereka, seraya berusaha untuk menyumbangkan pengetahuan kepada masyarakat kemanusiaan yang lebih besar. Dengan kata lain, umat Islam perlu terus mengambil inspirasi dari kemajuan ilmu pengetahuan yang muncul dari seluruh dunia, termasuk warisan intelektual lokal dan tradisi Barat (Azhar Ibrahim, 2017: 14).

Namun demikian, penting juga dicatat bahwa pandangan inklusif para pemikir Muslim progresif terhadap beragam peradaban dan epistemologi secara sadar diikuti dan diimbangi dengan kecenderungan kritisisme yang tinggi. Meskipun mereka secara aktif menggali atau belajar dari tradisi Barat dan tradisi lainnya, pada saat yang sama mereka juga menolak tendensi-tendensi imperialistik dalam produksi pengetahuan. Dengan demikian, corak epistemologis yang dikembangkan oleh para pemikir Muslim progresif selalu mengarah pada moderasi yang dapat didefinisikan oleh Alatas (2020:100-101) sebagai upaya menjaga keseimbangan di antara dua kutub ekstrem dalam berbagai kontinum. Setidaknya tiga kontinum yang hendak diseimbangkan oleh para pemikir Muslim progresif sangat relevan dengan isu yang dibahas di sini. *Pertama*, kontinum praktik-pengetahuan (*'ilm-'amal*). Muslim

progresif tidak menerima dikotomi antara kerja intelektual dan aktivisme. Kegiatan mereka tidak murni akademis dan mereka tetap terlibat dengan isu-isu keadilan sosial di lapangan. Dengan kata lain, mereka menjaga keseimbangan antara ilmu dan amal. *Kedua*, kontinum nativisme-orientalisme. Muslim progresif sangat dipengaruhi oleh kritik terhadap orientalisme dan terinspirasi oleh seruan Edward Said untuk “mengatakan kebenaran kepada kekuasaan”. Pada saat yang sama, mereka secara sadar berusaha menghindari distorsi wacana nativistik yang serba menolak hal-hal non-Islam dan mempromosikan Oksidentalisme atau Orientalisme terbalik. *Ketiga*, kontinum tradisi-modernitas. Muslim progresif tetap berakar pada tradisi secara intelektual dan budaya seraya tetap terlibat dengan dunia modern dan mengambil manfaat dari sumber daya intelektual dan budaya yang ditawarkan modernitas (Alatas, 2020: 100-101).

Dari tiga kontinum tersebut, menjaga keseimbangan garis kontinum antara tradisi dan modernitas terutama mendapat perhatian khusus para pemikir Muslim progresif. Dalam konteks ini, mereka banyak berinteraksi dengan tradisi dan modernitas, tetapi pada saat yang sama juga bersikap kritis terhadap keduanya. Bagi mereka, umat Islam harus tetap mengakar dalam tradisi secara intelektual dan kultural dan pada saat yang sama juga harus berani menyelami dunia modern dan mengambil manfaat dari sumber-sumber daya intelektual dan kultural yang ditawarkannya. Pada saat yang sama pula, mereka juga mengingatkan umat Islam untuk

juga harus tetap waspada dan kritis terhadap apa yang disebut Omid Safi sebagai “arogansi modernitas” (*the arrogance of modernity*), sebuah pandangan yang mengaggap Barat dan kebudayaannya sebagai keniscayaan akhir sejarah, atau tahap akhir di mana manusia mencapai batas perkembangan sosial, ekonomi dan budayanya (Omid Safi, 2003: 4).

Pandangan yang inklusif-kritis terhadap beragam bangunan keilmuan dan peradaban inilah yang sejatinya menjadi basis bagi pengembangan integrasi keilmuan dalam pendidikan Islam, khususnya di tingkat perguruan tinggi. Dalam konteks pendidikan Islam di Indonesia, selain terbaca dalam ide-ide Kuntowijoyo dan Amin Abdullah di atas, seruan untuk mengembangkan epistemologi inklusif juga dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan beberapa intelektual Muslim Indonesia yang lain. Akh Muzakki, misalnya, menegaskan pentingnya mengembangkan pendidikan Islam di atas bangunan epistemologi yang inklusif agar keilmuan yang dikembangkan di dalamnya kaya perspektif. Menurutnya, bangunan epistemologi seperti ini harus dikembangkan dengan meramu secara kreatif kekayaan keilmuan Arab (yang menjadi khazanah utama tradisi Islam), keilmuan Barat (yang telah terbukti menjadi instrumen peradaban yang maju saat ini), dan tradisi lokal Indonesia. Muzakki menamai bangunan teoretik model pengembangan pendidikan Islam ini dengan istilah epistemologi “Islam Tiga Kaki” untuk menggambarkan tiga kaki peradaban yang menopangnya, yakni

peradaban Arab, peradaban Barat dan tradisi lokal (Muzakki, 2018:14).

Seperti para pemikir Muslim progresif yang telah disebutkan di atas, Muzakki juga tetap menekankan sikap kritis sebagai bagian tak perpisahkan dari pendekatan epistemologi inklusif ini. Menurutnya, pengembangan epistemologi inklusif harus diikuti dengan kritisisme yang tinggi. Sebagai contoh, Muzakki menegaskan pentingnya mengembangkan kritik nalar Islam-Arab, seperti yang telah diinisiasi oleh pemikir kenamaan seperti Mohamed Arkoun dan Muhammad `Abid al-Jabiri, untuk melakukan apropriasi terhadap khazanah keilmuan dan tradisi Arab. Pada saat yang sama, dengan meminjam kerangka analitik dari Michael Foucault tentang relasi pengetahuan (*knowledge*) dan kekuasaan (*power*), Muzakki juga menegaskan pentingnya kritisisme terhadap bias-bias kepentingan politik kekuasaan dalam konstruksi keilmuan Barat dengan menggunakan piranti akademik yang relevan seperti teori-teori pasca colonial (*post-colonial theories*).

Selain berdialog secara kritis dengan tradisi Arab dan Barat, Muzakki lebih lanjut juga menekankan pentingnya apresiasi terhadap tradisi lokal untuk memastikan bahwa pendidikan Islam yang dikembangkan di Indonesia tidak tercerabut dari budaya setempat, yang berperan sebagai “lahan” untuk menumbuhkan “benih” keilmuan Islam Indonesia. Melalui negosiasi interaktif-kritis yang melibatkan tiga poros epistemologi dan peradaban ini, pendidikan Islam di Indonesia diharapkan tidak mendorong atau

mengarah pada proses Arabisasi ataupun Westernisasi secara besar-besaran, melainkan menumbuhkan proses pribumisasi dengan tetap melakukan apresiasi dan apropriasi atas peradaban Arab dan Barat sebagai basis utama artikulasi keislaman dan peradaban maju. Dengan demikian, kata kunci dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia adalah kesediaan membuka diri terhadap kelebihan dan kontribusi peradaban Arab dan Barat disertai proses negosiasi yang kreatif dan produktif dengan kekayaan tradisi lokal (Muzakki, 2018: 13).

Catatan Akhir

Berdasarkan uraian atas tiga arus utama wacana rekonstruksi relasi agama dan sains di atas, pengembangan integrasi keilmuan di perguruan tinggi Islam seyogyanya tidak dimaksudkan secara rigid sebagai upaya “Islamisasi ilmu pengetahuan” dalam pengertian yang dimaksudkan oleh al-Attas, al-Faruqi dan para sarjana Muslim lain dengan orientasi pemikiran serupa. Integrasi keilmuan harus lebih diarahkan pada semangat rekonstruksi kerangka etis dan metodologis bidang-bidang pengetahuan yang ada sehingga rumusannya selaras dengan visi metafisis-etis Islam serta watak kosmopolitan peradabannya. Dalam perspektif seperti ini, integrasi keilmuan dalam konteks perguruan tinggi Islam di Indonesia hendaknya lebih diarahkan pada upaya mendialogkan dan mengintegrasikan perspektif epistemologis dan aksiologis Islam ke dalam perspektif bidang-bidang pengetahuan “umum” atau “sekuler” yang ada saat ini. Secara

epistemologis, setiap bidang ilmu pengetahuan hendaknya menjadikan khazanah tekstual-normatif Islam sebagai salah satu sumber inspirasi dan eksplorasinya. Sementara secara aksiologis, setiap pengembangan keilmuan senantiasa memperhatikan prinsip-prinsip etika Islam (akhlak) dalam rangka menjaga kehormatan dan kelestarian hidup manusia dan alam semesta (Kemenag RI, 2019).

Pada saat yang sama, pendidikan Islam juga mesti terus mengembangkan dan memperkuat pandangan inklusif tentang peradaban dan epistemologi, yang berangkat dari kesadaran bahwa pada dasarnya khazanah ilmu pengetahuan dan peradaban dunia saat ini adalah kontribusi seluruh peradaban manusia, termasuk peradaban Muslim. Dalam hal ini, revitalisasi watak kosmopolitanisme peradaban Islam semestinya juga menjadi bagian tak terpisahkan dari upaya dan proses pengembangan integrasi keilmuan dalam pendidikan Islam dewasa ini. Seperti telah disinggung sebelumnya, peradaban Islam secara historis dan dalam kurun waktu yang cukup panjang telah menunjukkan watak kosmopolitanisme yang sangat kuat melalui proses saling menyerap dengan peradaban peradaban lain, mulai dari sisa-sisa peradaban Yunani kuno yang berupa *Hellenisme* hingga peradaban anak benua India dan peradaban Nusantara. Yang perlu ditegaskan lagi adalah bahwa watak Islam yang terbuka, toleran, moderat, dan menghargai keragaman umat manusia menjadi ciri utama kuatnya watak kosmopolitan peradaban Islam. Dengan semua karakter dan kecenderungan tersebut,

kosmopolitanisme peradaban Islam diakui secara luas telah memberikan kontribusi signifikan dalam mendorong pencerahan baik di dunia Islam maupun di Barat. Atas dasar inilah, inklusivisme dalam memandang peradaban dan epistemologi keilmuan (*civilizational and epistemological inclusivism*), yang disertai dengan kesediaan berdialog secara kritis dengan beragam tradisi pemikiran, patut dipertimbangkan sebagai basis epistemologis yang lebih kokoh bagi pengembangan dan rekonstruksi keilmuan umat dewasa ini, tidak dalam upaya menunjukkan eksklusivitas atau superioritas peradaban Islam, melainkan untuk merevitalisasi watak kosmopolitannya sebagai cermin dari misi besarnya sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. (2003). 'Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Menyatukan kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*. Yogyakarta: Suka Press
- _____. (2007). *Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistis Kearah Integratif-Interkonektif dalam Fahrudin Faiz*, (ed.). *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Yogyakarta: SUKA Press
- _____. (2010). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Al-Alwani, Jabir, (1995). 'The Islamization of Knowledge', *American Journal of the Islamic Social Sciences*, 12, No. 1
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, (1991). *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization
- _____, (1993). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization
- Alatas, Syed Farid, (2020). 'The Meaning and Objectives of Progressive Islam' in Norshahril Saat and Azhar Ibrahim (eds). *Alternative Voices in Muslim Southeast Asia*. Singapore: ISEAS
- Al-Faruqi, Ismail Raji, (1982). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: IIIT
- _____, (1982). *Al-Tawhid It's Implications for Thought and Life*. Herndon, Virginia: IIIT
- _____, (1988). 'Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective' in *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT
- Aydin, Cemil, (2006). "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey' *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol 26, No. 3
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas--An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC
- Duderija, Adis, (2007). 'Islamic Groups and Their Worldviews and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims' *Arab Law Quarterly*, 21
- El-Fadl, Khaled Abou, (2015), 'The epistemology of the truth in modern Islam', *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 41
- Ibrahim, Azhar, (2017). 'Islam and the West: Clashes and Cooperation', in H. Daun, R. Arjmand (eds), *Handbook of Islamic Education*. Springer, 2017
- Karamustafa, Ahmet, (2003). 'Islam: a civilizational project in progress in Omid Safi (ed), *Progressive Muslims*. Oxford: Oneworld
- Mohamed, Y. (1993a). 'Islamization: A Revivalist Response to Modernity'. *Muslim Education Quarterly*, 10 (2)
- _____, (1993b). 'Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of Faruqi and Rahman' *Muslim Education Quarterly*, 11 (1)
- Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Agama Republik Indonesia, (2019). *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam*. Jakarta
- Kuntowijoyo, (2006). *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Bandung: Teraju, Mizan Media Utama
- Kusmana, et.al., (2006). *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*. Jakarta: PPJM dan UIN Jakarta Press
- Miftahuddin, (2018). *Model-Model Integrasi Ilmu Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Studi Multi Situs pada UIN Jakarta, UIN Yogyakarta dan UIN Malang*. Yogyakarta: Deandra Kreatif
- Muzakki, Akh, (2018). 'Islam Tiga Kaki: Rekonstruksi Epistemologi Pendidikan Islam Indonesia, *Proceeding International Seminar on Islamic Education (ISIE)*

- Rahman, Fazlur, (1988). 'Islamization of Knowledge: A Response' *American Journal of Islamic Social Sciences*, 5 (1)
- Safi, Omid, (2003). 'Introduction: The times they are a-changin'—a Muslim quest for justice, gender equality and pluralism' in Omid Safi (ed), *Progressive Muslims* Oxford: Oneworld
- Salam, M.A. (1992). Foreword in Pervez A. Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co
- Sardar, Ziauddin. (1985). *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell
- Senturk, Recep, (2001). 'Toward an Open Science and Society: Multiplex Relations in Language, Religion, and Society' *Turkish Journal of Islamic Studies*, Vol. 6
- Priyono, AE, (2008). 'Marginalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam Indonesia: Menyimak Pemikiran Dr. Kuntowijoyo' dalam AE. Priyono (ed.), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan
- Tibi, Bassam, (1995). 'Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-westernization' *Theory, Culture & Society*, 12 (1)