

DISKURSUS PENELITIAN AL-QUR'AN DAN HADIS DENGAN ILMU PENGETAHUAN MODERN

Muhammad Akmaluddin¹⁾

¹⁾ UIN Walisongo Semarang, Awardee LPDP

Email: muhammadakmaluddin@gmail.com

ABSTRACT

Kajian al-Qur'an dan Hadis yang berkembang pada masa sekarang banyak yang mengalami persoalan epistemologi maupun metodologi. Persoalan ini harus segera diselesaikan sebelum melakukan dialog dan rekonsiliasi dengan ilmu sosial dan ilmu alam modern. Tidak adanya inovasi dalam kajian keagamaan menyebabkan munculnya berbagai pemikiran yang repetitif, statis dan tertinggal jauh dari kajian keilmuan yang lain. Dominasi epistemologi bayānī dan 'irfānī atas epistemologi burhānī dalam kajian al-Qur'an dan Hadis menyebabkan tidak adanya inovasi dalam ilmu keagamaan. Dalam diskursus al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu sosial modern, terdapat banyak perdebatan dan perbedaan dalam aplikasi dan teorinya. Di sisi yang lain, al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu alam modern mendapatkan tempat yang baik walaupun terdapat berbagai persoalan di dalamnya. Ada empat pendekatan dalam dialog dan rekonsiliasi al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu sosial dan ilmu alam modern, yaitu pendekatan konflik, kontras, kontak dan konfirmasi. Pendekatan yang lebih cocok dan sesuai dengan watak pengetahuan modern adalah pendekatan konfirmasi. Langkah untuk melakukan pendekatan konfirmasi adalah studi historisitas dan lokalitas agama, filsafat ilmu, pemahaman yang komprehensif dan terbuka serta melakukan kajian empiris dan eksperimental.

Keywords: epistemologi, ilmu, dialog, rekonsiliasi, konfirmasi

ABSTRACT

Recent developing studies in Qur'an and Hadith face epistemology and methodology problems. These problems have to be solved before doing dialogue and reconciliation with modern social and natural sciences. Absence of scientific innovation in religious studies causes repetitive, static and old thoughts than other studies. Epistemology of bayānī and 'irfānī dominating burhānī in Qur'an and Hadith studies causes the absence of that innovation. In the studies of Qur'an and Hadith with modern social sciences, there are controversies and differences in applications and theories. On other hands, the studies of Qur'an and Hadith with modern natural sciences get best place with its problems. There are four approaches in making dialogue and reconciliation of Qur'an and Hadith with modern sciences. The best and finest approach is confirmation. The ways for confirmation approach are study of historicity and locality in religion, philosophy of science, comprehensive and open understanding and also doing empirical and experimental studies.

Keywords: epistemology, science, dialogue, reconciliation, approaches

PENDAHULUAN

Kualitas dan kemajuan dunia pengetahuan ditandai dengan kualitas publikasi dari hasil karya-karyanya. Sayangnya puluhan penerbit teratas dunia ditempati oleh berturut-turut oleh UK, Kanada, Netherland, Jerman, China, Perancis, Amerika Serikat, Spanyol, Swedia, Singapura, Jepang, Denmark, Korea, Italia, Belgia, Rusia dan Siprus (“The World’s 52 Largest Book Publishers, 2016,” 2016). Keadaan ini tentu berbeda dengan angan-angan sosial masyarakat Islam yang mendambakan, dan bahkan terbius, dengan masa kejayaan dan keemasan bangsa Islam abad pertengahan. Tidak adanya satu pun negara Islam dalam daftar puluhan penerbit itu mempertanyakan kembali gagasan tentang adanya dialog atau rekonsiliasi antara agama dan pengetahuan modern.

Survei terbaru yang dirilis oleh Scimago Lab juga tidak berbeda jauh dengan laporan penerbit terbesar di dunia. Ranking negara dan jurnal yang kredibel lagi-lagi menunjukkan ketertinggalan negara Islam dalam bidang pengetahuan. Rangkaian jurnal negara Islam tertinggi adalah Turki yang menempati urutan ke-20 (434.806 dokumen dan kutipan per dokumen 8.07), disusul rangkaian ke-22 oleh Iran (333.474 dokumen dan kutipan per dokumen 5.86) dan Malaysia di rangkaian ke-35 (181.251 dokumen dan kutipan per dokumen 4.90). Adapun Indonesia, negara dengan penduduk mayoritas Islam terbesar di dunia, berada di urutan ke-57 (39.719 dokumen dan kutipan per dokumen 7.12) dari sebanyak 236 negara yang dirilis (“SJR - International Science Ranking,” 2016).

Dalam usaha mendamaikan diskursus agama dan ilmu pengetahuan yang seakan-akan saling bertentangan, banyak yang menganggap bahwa hal tersebut hanya terjadi dalam agama

Islam saja. Sebenarnya permasalahan antara agama dan ilmu pengetahuan juga terjadi pada agama lain, khususnya agama monoteisme (Ambasciano, 2016; Boulding, 1986; Carpenter, 2016; Ferkiss, 1975; Lim, 2016; Moscicke, 2016; Pailin, 2000; Peacocke, 2000; Reich, 2000; Ristuccia, 2016; Rogińska, 2016; Samuelson, 2000; von Stuckrad, 2016). Memang kajian ilmu pengetahuan selain Islam sudah begitu maju, dan sedikit sekali yang melakukan konfrontasi dengan agama mereka. Dalam banyak tradisi pemikir Muslim, kajian agama dan ilmu pengetahuan belum begitu banyak diperhatikan, bahkan relasi agama dan politik (*dīn wa daulah*) ikut memperkeruh kedua kajian tersebut. Di beberapa negara dengan penduduk Muslim terbesar, baik negara teokrasi maupun demokrasi, dengan mengecualikan Iran, dialog dan rekonsiliasi agama dan ilmu pengetahuan jauh dari harapan (Nasiri et al., 2016).

Keadaan yang tidak sesuai antara *das sein* dan *das sollen* masyarakat Islam kontemporer lagi-lagi harus membuka kembali kajian-kajian yang sempat ditinggalkan, terutama dari sisi metodologi dan filsafat keilmuan. Makalah ini akan membahas persoalan epistemologi ilmu-ilmu keislaman, khususnya al-Qur’an dan Hadis. Kajian epistemologi ini bertujuan untuk membuka tabir permasalahan relasi kuasa agama dan pengetahuan di masyarakat Muslim. Selanjutnya akan diarahkan kepada metodologi ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu alam. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, dengan studi pustaka (*library research*) dan deskriptif analitik.

Epistemologi al-Qur’an dan Hadis Modern: Kajian Pemikiran Arab Muslim

Kajian al-Qur’an dan Hadis yang berkembang pada masa sekarang

banyak yang mengalami persoalan epistemologi maupun metodologi. Dari sisi epistemologi, kedua kajian tersebut dianggap final dan tidak lagi bisa diperdebatkan. Kriteria kebenaran, validitas keilmuan, logika berfikir dan lainnya dianggap *taken for granted* sehingga tidak bisa lagi dikritisi, dipertanyakan atau diuji coba kembali. Dari sisi metodologi, kajian al-Qur'an dan Hadis terkesan monoton, normatif, statis dan repetitif. Padahal ulama masa klasik sudah memberikan pandangan ke depan bahwa nantinya kajian al-Qur'an dan Hadis akan selalu berkembang dari masa ke masa. Misalnya jumlah kajian *'ulūm al-Qur'ān* dan *'ulūm al-ḥadīṣ* yang selalu bertambah dari masa awal sahabat dan tabi'in hingga masa al-Zarkasyī (w. 749 H) (1957) dan al-Suyūfī (w. 911 H) (1996).¹ Mereka melihat bahwa keilmuan Islam, khususnya al-Qur'an dan Hadis, harus menyesuaikan situasi dan kondisi masyarakat. Namun semangat ini kemudian memudar hingga akhir abad ke-20.

Kelesuan pemikiran para ulama Muslim, yang mayoritas berdomisili di Jazirah Arab, secara tidak langsung mempengaruhi pemikiran sarjana Muslim di beberapa negara dengan penduduk mayoritas Muslim. Muḥammad 'Ābid al-Jābirī mengatakan bahwa pemikiran Arab (*al-fikr al-'arabī*) merupakan sekumpulan pendapat dan pemikiran yang digunakan oleh orang Arab tentang berbagai permasalahan dan perhatian tentang ideologi tertentu seperti akhlak, akidah, mazhab, politik, sosial dan juga pandangan terhadap manusia dan alam. Hal ini juga berlaku pada pemikiran Yunani, Persia, Hindu dan lainnya (al-

¹ Bahkan dalam diskursus hadis misalnya, setelah kajian Ibn al-Ṣalāḥ al-Syahrāzūrī (w. 643 H), para penerusnya tidak melakukan pembaharuan apapun selain menulis ringkasan (*mukhtaṣar*), pemurnian (*tahzīb*) dan komentar (*syarḥ*). Lihat misalnya dalam al-Nawāwī (1985); al-Sakhāwī (2003); dan al-Suyūfī, 1996.

Jābirī, 1990). Pemikiran ini bukan sebagai konten semata, tapi juga sebagai instrumen (*al-fikr al-ādah*) untuk memproduksi nalar, baik secara ideologis maupun ilmiah.² Alat diartikan sebagai sekumpulan prinsip, konsep dan mekanisme yang mengatur dan mengakar di dalam diri seseorang sejak kecil. Sekumpulan prinsip, konsep dan mekanisme ini bukanlah alami, tetapi diperoleh manusia sebagai hasil percampuran dengan lingkungannya, baik lingkungan alam, sosial maupun budaya (al-Jābirī, 1990).

Oleh karena itu, pemikiran Arab dan berbagai hasil karyanya, merupakan produk dari kebudayaan dan setting sosial historis masyarakat di sana. Berbagai macam aliran teologis, yuridis dan ideologis adalah produk lokal, yang secara khusus berlaku di kawasan Arab, Jaringan pengetahuan ilmu-ilmu keislaman yang kemudian tersebar di berbagai daerah di penjuru dunia tidak lain adalah hasil produk pemikiran Arab lokal, bukan pengetahuan yang universal. Memang ada nilai-nilai universal yang terkandung dalam pengetahuan tersebut, namun yang kemudian diambil –meminjam bahasa Fazlur Rahman- bentuk legal formalnya, buka ide-ide moral yang ada di dalamnya. Dengan demikian, produk pengetahuan yang ada, khususnya kajian al-Qur'an dan Hadis, hanya kajian yang repetitif dan statis, tanpa ada pengembangan dengan budaya lokal, realitas sosial, perkembangan pengetahuan dan lain sebagainya.³

² Adapun pemikiran sebagai konten (*al-fikr al-maḍmūn*) diartikan sebagai formasi imajinasi, baik berupa pandangan, pemikiran maupun teori. Menurut al-Jābirī, pemikiran Arab diartikan sebagai konten dan instrumen, atau formasi ideologis dan formasi nalar (*bunyah īdiyūlūjiyā wa bunyah 'aqliyyah*). Lihat al-Jābirī (1990).

³ Kegelisahan beberapa sarjana Muslim dalam hal ini hampir sama: tidak adanya pemikiran yang berkembang dan cenderung kembali ke masa lalu guna mengobati kemunduran keilmuan dalam Islam.

Menanggapi stagnasi pemikiran ilmu-ilmu keislaman, al-Jābirī kemudian menawarkan konsep *ibdā'* (inovasi) pengetahuan. Dalam area epistemik seperti seni, filsafat dan ilmu, *ibdā'* (inovasi) adalah penciptaan suatu yang baru yang berasal dari interaksi jenis tertentu dengan yang lain atau yang lama. Interaksi ini mungkin istilah dari pembangunan, penyusunan kembali atau menafikan dan melewatinya. Inovasi seni dan filsafat berkaitan dengan dua hal, yaitu *al-jaddah* (kebaruan) dan *al-aṣālah* (orisinalitas) (al-Jābirī, 1990). Adapun yang membedakan inovasi dalam lapangan pengetahuan ilmiah (*ḥaql al-ma'rifah al-'ilmiyyah*) adalah penemuan (*iktisyāf; discovery*) dan dapat diverifikasi (*qābil li al-tahaqquq*) di mana keduanya menjadi dasar sebuah inovasi. Menurut al-Jābirī, *al-jaddah* dalam seni dan filsafat sama dengan *iktisyāf*, sedangkan *al-aṣālah* sama dengan *qābil li al-tahaqquq*, baik secara empiris, logis maupun eksperimen.

Dengan demikian, tidak adanya kedua unsur tersebut dalam seni, filsafat maupun pengetahuan ilmiah menyebabkan krisis inovasi berupa kemandekan dan kemunduran, baik secara material maupun intelektual. Krisis inovasi ini merupakan kondisi di mana ada kemandekan dan kemunduran dalam *al-jaddah* dan *al-aṣālah* sebagai buntut dari repetisi, duplikasi dan daur ulang (al-Jābirī, 1990). Krisis ini melanda pemikiran Arab secara global, baik sebagai instrumen maupun konten (*adāh wa muḥtawā*) (al-Jābirī, 1990). Hal ini nantinya akan berdampak kepada diskursus ilmu keislaman pada masa modern, utamanya kepada kajian al-Qur'an dan Hadis.

Pemikiran Arab modern belum memberikan kontribusi dan kemajuan secara hakiki dalam berbagai aspek sejak pertengahan abad yang lalu.

Menurut al-Jābirī, yang ada hanyalah pengulangan dan membawa hal yang ada pada masa lalu pada masa sekarang. Konsep yang ditetapkan pada pemikiran Arab modern dan kontemporer semuanya didapatkan dari masa lalu Arab Islam atau masa depan Eropa. Terputusnya hubungan antara pemikiran Arab dan obyeknya adalah realitas Arab. Dengan demikian, hakikat dari konflik ideologi dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer menyebabkan perbedaan dalam beberapa kuasa referensial. *Pertama* diskursus yang membuang semua hubungan yang *aṣl* dan *faṣl*-nya dari contoh/pendahulu (*namūzaj/salaf*) atas nama realitas Arab. Kuasa ini melihat bahwa masa lalu Arab, termasuk kajian ilmu keislaman klasik, harus disingkirkan. Atas nama peradaban, masa depan Eropa harus dicangkokkan dalam pengetahuan Islam. *Kedua* konsep ideologis yang mengambil dari masa lalu Arab Islam atau Barat, konsep yang berfungsi sebagai kamufase dan delusi bahwa hal tersebut akan menutupi kekurangan dalam sisi epistemik diskursus Arab kontemporer (al-Jābirī, 1990). Perasaan akan kejayaan masa lalu dan mengobati kemunduran intelektual modern tidak akan memberikan jalan bagi pengembangan pengetahuan. Dua kuasa referensial tersebut tidak menyediakan tempat bagi dialog antara agama dan pengetahuan.

Menurut al-Jābirī, hal di atas menunjukkan sterilnya pemikiran Arab dan diskursus tersebut berada di persimpangan jalan. Ia kemudian menawarkan wacana untuk membangun kembali secara komprehensif pemikiran Arab, sebagai instrumen maupun konten, yang basisnya adalah masa kodifikasi baru (*'aṣr tadwīn jadīd*) dengan metode yang diperlakukan dengan kasus kebangkitan sejak abad lalu, yang esensi dan substansinya diperluas pada

gaya pemikiran klasik mundur kepada pemikiran Arab dari *'aṣr tadwīn* awal era 'Abbāsiyyah dan yang mengalami dekadensi dan kelesuan selama masa taklid dan jumud (al-Jābirī, 1990).

Krisis Struktural: Krisis Nalar dan Budaya

Pemikiran Arab sebagai instrumen, atau nalar (*'aql*) dan sebagai konten berkaitan dengan lingkungan sosial budaya yang mempengaruhinya. Pendahuluannya antara lain warisan budaya, lingkungan sosial serta pandangan ke depan (*view of future*) atau pandangan dunia (*worldview*) tentang alam dan manusia. Nalar Arab (*al-'aql al-'arabī*) artinya pemikiran yang dipengaruhi lingkungan sosial tersebut atau kuasa pemikiran sebagai instrumen untuk memproduksi teori, seni dan ilmu dalam budaya tertentu dengan karakteristiknya. Budaya Arab secara esensinya, yang membawa sejarah kultur Arab secara umum serta merefleksikan realitas mereka atau mengindikasikan ambisi masa depan mereka, di masa tersebut yang mendahului rintangan-rintangan dan didahului sebab-sebab pada masa sekarang (al-Jābirī, 1990). Dengan demikian, ada relasi antara nalar dan budaya Arab di mana nalar tersebut berkembang di dalamnya, yang memproduksi serta mereproduksi nalar tersebut.

Kaitannya dengan *al-nuẓum al-ma'rifiyyah* (epistemologi) di Arab, menurut al-Jābirī ada tiga macam. Ketiga macam ini masing berbeda dan saling berbenturan dalam budaya Arab sejak terbentuk serta masa kodifikasi dan terjemah pada masa 'Abbāsiyyah awal. Tiga epistemologi tersebut mempunyai pandangan spesifik terhadap dunia serta menempatkan konsep-konsep dan mekanisme tertentu dalam memproduksi pengetahuan tertentu. Ada tiga macam epistemologi menurut (al-Jābirī, 1990). *Pertama*

epistemologi *bayānī* (*diagrammatic epistemology*) yang memuat bahasa Arab. Epistemologi ini satu-satunya yang membentuk area sirkulasi dan lapangan pengetahuan terhadap pemikiran Arab pada masa Rasulullah, Khulafā' al-Rāsyidūn dan dinasti Umawiyah. Epistemologi ini memberikan legislasi terhadap pandangan, konsep dan metode pada kemunculan dan pertumbuhan ilmu Arab Islam murni seperti *naḥwu*, bahasa, fikih, kalam dan *balāghah*. Epistemologi ini menyediakan *worldview* berdasarkan penarikan diri (*infiṣāl*) dan tanpa kausalitas (*lā sababiyyah*) dengan *qiyās al-gā'ib 'ala al-syāhid aw al-far'* 'ala al-aṣl.

Kedua adalah epistemologi *'irfānī* (*gnostic epistemology*). Epistemologi ini masuk ke Arab melalui warisan budaya sebelum Islam sejak awal dinasti 'Abbāsiyyah ketika situasi politik mulai masuk dalam budaya Arab, yaitu pemikiran Syī'ah, falsafah Ismā'īliyyah khususnya, ditambah tasawuf dan filsafat emanasi (*falsafah faiḍiyyah*) serta kecenderungan segala iluminasi (*isyraqiyyah*) dan ilmu-ilmu rahasia seperti kimia, nujum, sihir, tenung dan lainnya. Epistemologi ini berdasarkan *ittiṣāl* (komunikasi) dan *ta'āṭuf* (simpati). Metodenya adalah memproduksi pengetahuan dengan *'irfān* atau komunikasi ruhani langsung dengan obyek dan melebur bersamanya bersatu dalam nurani dan pemikiran.

Terakhir adalah epistemologi *burhānī* (*demonstrative epistemology*) yang masuk ke Arab melalui proses penerjemahan pada era al-Makmūn. Epistemologi ini berdasarkan filsafat Yunani rumusan Aristoteles. *Worldview* epistemologi ini adalah hukum kausalitas dan metodenya berdasarkan transformasi dari premis-premis yang diproses nalar kepada kesimpulan/hasil yang diterima secara logis. Ketiga epistemologi tersebut

hidup dalam satu kerangka intervensi dan konflik dalam budaya Arab Islam sejak masa kodifikasi.

Pertarungan tiga epistemologi ini diakhiri dengan kemenangan *'irfān*, tidak sebagai epistemologi yang mendasari ideologi politik atau agama, namun mengganti semua epistemologi lain. Kemudian tiap ideologi ingin memberikan justifikasi politik atau menyediakan realitas politis tertentu. *'Irfān* yang dimaksud adalah tasawuf yang menyapu bersih semua lapangan ideologi, khususnya Sunni. Perpindahan diskursus irasional ini tidak hanya pada wilayah *bayān* dan *burhān* saja, atau *naqlī* dan *'aqlī* saja, tapi kepada wilayah umum berupa taklid dan persetujuan (*taqlīd wa taslīm*). Beberapa ribath sufi, aturan para syaikh serta tarekat merupakan kerangka sosial budaya dan politik. Kerangka ini kemudian menuangkan irasionalitasnya dengan kedok agama pada kekuatan materi. Hasilnya adalah penghentian semua observasi terkait kebangkitan nalar atau gerakan reformasi. Hal ini menyebabkan nalar *bayānī* dan *burhānī* berhenti dalam pemikiran Arab (al-Jābirī, 2009a, 2009b, 1990: 60).

Berhentinya dua epistemologi tersebut akhirnya berpengaruh kepada epistemologi al-Qur'an dan Hadis dan menyebabkannya jauh dari inovasi dan revolusi pengetahuan. Hal ini berimbas pada diskursus kajian al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu sosial (*Geisteswissenschaften*) dan juga ilmu alam modern (*Naturwissenschaften*).

Diskursus al-Qur'an dan Hadis dengan Ilmu Sosial Modern

Persinggungan kajian antara al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu sosial modern antara lain dilakukan oleh Mohammed Arkoun (1988, 1994a, 1996, 1999, 2002). Dalam studinya, kajian atas teks al-Qur'an adalah untuk mencari makna lain yang tersembunyi. Maka, untuk menuju rekonstruksi (konteks), harus ada dekonstruksi (teks). Arkoun dengan pemikirannya berusaha memperkenalkan pendekatan pemikiran hermeneutika sebagai metodologi kritis yang akan memunculkan informasi, makna dan pemahaman baru ketika suatu teks dan aturan di dekati dengan cara pandang baru, terutama dengan menggunakan metode hermeneutika histories-kontekstual. Karena sikap dari setiap pengarang, teks dan pembaca tidaklah lepas dari konteks sosial, politis, psikologis, teologis dan konteks lainnya dalam ruang dan waktu tertentu, maka dalam memahami sejarah yang di perlukan bukan hanya transfer makna, melainkan juga transformasi makna (Arkoun, 1994b).

Pemahaman tradisi Islam selalu terbuka dan tidak pernah selesai, dalam istilah lain bahwa pintu ijtihad belumlah tertutup karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan perkembangan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dengan begitu, tidak semua doktrin dan pemahaman agama berlaku sepanjang zaman. Gagasan universal Islam tidak semua tertampung oleh bahasa Arab yang bersifat lokal kultural, serta terungkap melalui tradisi kenabian saat itu. Itulah sebabnya dari zaman ke zaman selalu muncul ulama' tafsir yang berusaha mengaktualisasikan pesan al-Qur'an dan Hadis dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir waktu.

Ketika mendekati (membaca dan memahami) al-Qur'an dan tradisi keislaman muncul tiga kesimpulan (Hidayat, 1996). *Pertama* sebagian kebenaran pernyataan al-Qur'an baru akan kelihatan di masa depan. *Kedua* kebenaran yang ada pada al-Qur'an berlapis-lapis atau berdimensi majemuk, sehingga potensi pluralitas pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an adalah hal yang sangat wajar dan lumrah atau bahkan di kehendaki oleh Qur'an sendiri. *Ketiga* terdapat doktrin dan tradisi keislaman historis-aksidental sehingga tidak ada salahnya jika doktrin dan tradisi keislaman itu di pahami ulang dan di ciptakan tradisi baru. Kesimpulan yang terakhir ini bisa menyangkut ayat-ayat soal pembagian harta waris, posisi wanita dalam masyarakat, dan hubungan ummat Islam dengan agama lain.

Dalam mengangkat makna, hal yang paling pertama di jauhi oleh Arkoun adalah pretensi untuk menetapkan "makna sebenarnya" dari al-Qur'an. Sebab, Arkoun tidak ingin membakukan makna al-Qur'an dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan-sebisa mungkin-aneka ragam maknanya. Untuk itu, pembacaan mencakup tiga saat (moment) (Arkoun, 1997). *Pertama* suatu saat linguistik yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak. Dalam pendekatan linguistik ini, Arkoun menawarkan teks harus dipertimbangkan dalam keseluruhannya sebagai sistem hubungan-hubungan intern. Analisis teks harus dilakukan dalam diri bahasa Arab untuk menunjukkan bagaimana fisiologi, akustik, psikologi, sosiologi, sejarah dan lain sebagainya saling membangun dan berhasil membentuk jaringan pemaknaan yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Semisal dalam konsep *māl*, *kitāb* dan *jāhil*, maka untuk bisa mencapai makna, semua

pembacaan sederhana yang mengutamakan penerimaan yang lazim dan logika gramatikal mesti ditolak.

Kedua suatu saat antropologi, mengenali dalam al-Qur'an bahasanya yang bersusunan mitis. Semua ciri yang menjadi ciri bahasa mitis Alkitab dan Perjanjian Baru memiliki kesamaan dalam al-Qur'an. Gaya bahasa tersebut adalah benar, efektif, spontan dan simbolis. *Terakhir* suatu saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas tafsir logiko-leksikografis dan tafsir-tafsir imajinatif yang sampai hari ini dicoba oleh kaum muslim. Dalam hal ini, Arkoun menjelaskan bahwa Kalam Allah yang terlibat secara mendalam dalam sejarah, dari kenyataan bahwa ia terdengar dalam suatu bahasa manusia, telah segera dieksploitasi dalam semua wilayah pengetahuan dan keberadaan sehari-hari sesuai dengan cara-cara pemahaman dan penafsiran yang lazim dalam masyarakat terpelajar di Timur Tengah.

Dilihat dari berbagai pemikiran yang ditawarkannya, Arkoun banyak dipengaruhi oleh Jacques Lacan (psikologi) Paul Ricoeur (mitologi), Derrida (grammatology dan dekonstruksi), Ferdinand De Saussure (linguistik), Roland Barthes (semiologi) Northrop Frye (kesusastraan), Michel Foucault (epistemologi), Jack Goody (antropologi), Pierre Bourdieu (sosiologi) dan lainnya (Arkoun and Hidayat, 1994). Hal ini juga dilakukan oleh Fazlur Rahman (2009, 2002, 1999, 1994, 1967), Abdulkarim Soroush (2002a, 2002b), Muḥammad al-Ghazālī (1992, 1989), Yūsuf al-Qaraḍāwī (1997, 1990), Naṣr Ḥamīd Abū Zaid (2005) dan lainnya. Adapun yang berkaitan dengan modernitas dan isu-isu kontemporer seperti kemanusiaan, hak asasi manusia, dan lainnya dilakukan oleh Ṭāhā Jābir al-'Alwānī (2006, 1991) dan Abdullahi Ahmed an-

Na'im (1994; 2010; Campbell and An-Na'im, 1990).

Pendekatan antara kajian al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu-ilmu sosial ini dilakukan untuk tujuan pengembangan kajian yang menjadi dasar umat Islam, terutama dalam menghadapi persoalan kontemporer yang semakin kompleks. Sahiron Syamsuddin (2006) membagi tipe pemikir kajian al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu-ilmu sosial menjadi dua bagian. *Pertama* quasi-obyektivis modernis memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Tokohnya antara lain Arkoun, Rahman, Naṣr Ḥamīd. *Kedua* subyektivis seperti M. Syahrūr (1997) yang menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan.

Namun sayangnya, para pemikir tersebut dianggap merusak kesucian dan kesakralan kajian al-Qur'an dan Hadis. Bahkan sebagian dituduh murtad, kafir dan musuh Islam (Brown, 1996; Salihu, 2006; Suryadi, 2008; Wild, 2006). Kajian yang sering diperdebatkan dan dipermasalahkan adalah hermeneutika di mana sebagian melakukan konfrontasi dengan tafsir (Akbar, 2015; Fanani, 2014; Hadi, 2014; Soleh, 2011) dan sebagian menerimanya sebagai salah satu metode penafsiran (Attamimi, 2012; Lowry, 2004; Machasin, 2003; Muchtar, 2016; Mufid, 2013; Mumisa, 2002; Rahmah, 2013; Ulya, 2013; Wijaya, 2011). Kemenangan *bayānī* dan *'irfānī* atas *burhānī* sebagaimana diramalkan al-Jābirī terwujud dalam

usaha rekonsiliasi al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu sosial modern.

Diskursus al-Qur'an dan Hadis dengan Ilmu Alam Modern

Tidak seperti kajian rekonsiliasi dengan ilmu-ilmu sosial, ilmu-ilmu alam tidak begitu diperdebatkan dan dipermasalahkan. Tantangan yang besar justru berasal dari ateisme yang menarik dari asumsi metafisik yang bukan berasal dari sains sendiri, tapi menjatuhkan sains itu sendiri seperti menentang tujuan penciptaan alam atau membatasi dunia hanya pada dunia materi saja. Mehdi Golshani mengatakan bahwa seseorang dapat menarik kesimpulan dari al-Qur'an dan Hadis serta alat untuk mempelajari alam adalah eksperimentasi, kerja teoritis dan intuisi dari wahyu (Golshani, 2014, 2003).

Tokoh yang melakukan dialog antara al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu alam modern atau sains modern antara lain Syed Muhammad Naquib al-Attas (1989), Isma'il Raji al-Faruqi, penggagas *islamization of knowledge*, Ziauddin Sardar, Mehdi Golshani, Maurice Bucaille (2015), Zaghul al-Najjār (2007) Seyyed Hussein Nasr, dan lainnya. Ziauddin Sardar, sebagaimana dikutip oleh Guessoum (2011) membagi para pemikir modern Islam dan posisinya *vis-à-vis* sains modern ke dalam tiga kelompok. *Pertama* tradisional yang menggunakan *ṭarīqah* (metode pendakian spiritual) yang mengantarkan pada Tuhan dengan kontemplasi alam sebagaimana dilakukan Seyyed Hussein Nasr, Isma'il Raji al-Faruqi dan para pengikutnya. Kelompok ini mengabaikan peran sains dalam menyelesaikan permasalahan masyarakat, alam, dan penyalahgunaan sains. *Kedua* saintis konvensional yang dididik di Barat atau menggunakan metode Barat dalam pengetahuannya.

Kelompok ini mempunyai sedikit atau tidak tahu tentang filsafat ilmu dan menganggap ilmu bersifat netral, obyektif dan universal sebagaimana Abdus Salam dan pengikutnya. *Ketiga* kelompok *i'jāz* yang mendasarkan pada fakta saintifik menakjubkan dari al-Qur'an dan Hadis seperti Maurice Bucaille. Menurut Guessoum, kelompok ini yang akan berdampak besar terhadap berbagai legitimasi dan klaim kebenaran wahyu atas sains.

Terlepas dari berbagai klasifikasi dan permasalahan masing-masing kelompok, Guessoum mengatakan bahwa teks keagamaan, termasuk al-Qur'an dan Hadis, akan terbukti dengan sendirinya dengan penelitian sains. Dialog, interaksi dan konfirmasi diperlukan dalam kajian pengetahuan dengan agama. Oleh karena itu, maka agama tidak diarahkan agar sains tunduk kepadanya, dan sains juga tidak memaksa agama agar mengikutinya (Guessoum, 2011, 2010). Permasalahan lain yang diidentifikasi Guessoum adalah ternyata banyak ayat al-Qur'an atau hadis yang berkaitan dengan alam (*kauniyyah*), yang "dibajak" dan dijadikan legitimasi atas penemuan mutakhir sains dan teknologi (Guessoum, 2011). "Pembajakan" dan legitimasi tersebut akhirnya menimbulkan sikap skeptis, apologis dan statis atas perkembangan teknologi (Guessoum, 2011). Oleh karena itu, ayat al-Qur'an atau hadis harus menjadi dasar metodologis dan epistemologis sains dan teknologi, bukan menjadi alat legitimasi dan pengakuan.

Pemaksaan hadis-hadis alam terhadap perkembangan sains dan teknologi hanya menyediakan romantisme masa lalu dan tidak visioner atas berbagai permasalahan umat. Guessoum menawarkan pendekatan filsafat ilmu dan sejarah pengetahuan, metodologi dan sistematika pengetahuan, diskusi antara ilmuwan agama dan alam, serta

kolaborasi pemikir Islam dan agama monoteis lain, utamanya Kristen dalam mengkaji pengetahuan (*theistic science*) (Guessoum, 2011).⁴ Dalam kajian epistemologi al-Jābirī, permasalahan dalam diskursus al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu alam modern adalah penyerahan tradisi *bayānī* dan *'irfānī* kepada tradisi *burhānī*.

Membangun Jembatan Lintas Agama dan Ilmu Pengetahuan

Dalam lingkup masyarakat Islam, terdapat relasi kuasa dan pengetahuan. Relasi ini merupakan relasi yang tidak terbatas sepanjang waktu. Menurut Michel Foucault, kuasa adalah adanya dominasi antara subyek dan obyek kekuasaan di mana kekuasaan bersifat mekanis, bukan milik. Konsep kekuasaan ini berbeda dengan pandangan tradisional yang mengatakan bahwa kekuasaan bersifat represif. Kekuasaan menurut Foucault malah bersifat positif dan produktif. Kuasa ini menyebar dalam berbagai lapisan masyarakat sehingga mengakar dalam berbagai hubungan sosial oleh individu manapun dalam relasi pengetahuan dan lembaga yang ada.⁵ Lalu kuasa apa yang ada dalam masyarakat Muslim? Kuasa ini tidak lain adalah kuasa agama, yang didominasi oleh para yuris dan teolog sejak abad pertengahan yang menyebabkan kajian normatif terus berkembang. Kuasa agama memang produktif untuk membentuk wacana keagamaan, namun tidak untuk mengembangkan ilmu pengetahuan modern.

⁴ *Theistic science* mempunyai kemiripan dengan pernyataan Golshani (2014) bahwa agama monoteis punya persamaan prinsip tentang relasi agama dan pengetahuan, begitu juga dengan studi fenomena alam

⁵ Konsep ini berbeda dengan kuasa tradisional menurut Freud, Hegel dan Marxist yang menganggap kuasa sebagai milik dan sifatnya otoritatif Lihat Foucault (2008, 1977); Haryatmoko (2002); Prado (2006); Scheurich and McKenzie (2011); dan Shiner (1982)

Kuasa agama dalam pengetahuan akan menyebabkan pendekatan konflik dan kontras terhadap suatu ilmu pengetahuan. Menurut John F. Haught, pendekatan konflik menganggap bahwa suatu keyakinan agama dan ilmu pengetahuan tidak dapat didialogkan. Sedangkan pendekatan kontras menganggap bawa tidak ada pertentangan yang sungguh-sungguh karena agama dan ilmu pengetahuan memberi tanggapan terhadap suatu masalah yang berbeda. Artinya, ada pemisahan ruang lingkup penyelidikan dan kajian antara agama dan ilmu pengetahuan, dari sisi pertanyaan maupun jawaban (Haught, 1995). Lalu bagaimana seharusnya pendekatan yang dilakukan dalam menjembatani agama dan ilmu pengetahuan?

Haught (1995) menawarkan pendekatan kontak dan konfirmasi. Pendekatan kontak adalah pendekatan yang mengusahakan dialog, interaksi dan kemungkinan adanya penyesuaian antara agama dan ilmu pengetahuan. Pendekatan ini juga mengusahakan cara agar ilmu pengetahuan ikut mempengaruhi pemahaman agama dan teologi. Pendekatan ini mengupayakan dialog terbuka antara para ilmuwan dan teolog tanpa harus melebur menjadi satu. Sedangkan pendekatan konfirmasi, yang melangkah lebih jauh dari pendekatan kontak, menggarisbawahi cara agama mendukung dan menghidupkan seluruh aktivitas ilmiah. Menurut Haught, agama memperkuat dorongan yang memunculkan sains yang melangkah lebih jauh.

Menurut penulis, pendekatan konfirmasi yang ditawarkan Haught menjadi mediator atas berbagai pendekatan yang ada. Sayangnya Haught tidak memerinci bagaimana pendekatan konfirmasi dalam diskursus agama dan ilmu pengetahuan. Ia hanya mengatakan kalau agama menyatakan

bahwa alam semesta adalah suatu totalitas yang terbatas, koheren, rasional dan tertata yang berdasarkan pada kasih dan janji tertinggi. Pernyataan agama ini memberi deskripsi umum tentang segala sesuatu yang secara konsisten mendorong pencarian ilmiah akan pengetahuan dan membebaskan ilmu pengetahuan dari keterkaitan ideologi yang membelenggu (Haught, 1995). Menurut al-Ghazālī, pendekatan konfirmasi ini harus memperhatikan aspek filsafat keilmuannya, dari segi epistemologi, ontologi dan aksiologinya (Muhaya, 2014).

Langkah pendekatan konfirmasi ini sebenarnya sudah banyak dibahas oleh para pemikir Islam, namun kurang sistematis. *Pertama* adalah studi historisitas dan lokalitas agama. Normativitas kajian agama memang penting untuk mengetahui dan mendalami maksud fundamental ajarannya. Namun normativitas ini harus dibarengi dengan historisitas agar bisa melampaui waktu dan tempat (Abdullah, 2015; A. Soroush, 2002a). Studi agama yang historis diharapkan dapat memberikan kontekstualisasi dan aktualisasi ajarannya di segala tempat dan waktu, khususnya budaya lokal. Dalam kajian al-Qur'an dan Hadis, sudah ada pengembangan dengan budaya lokal seperti kajian living (Mansyur et al., 2007). Kajian ini mengedepankan resepsi masyarakat atas realitas sosial, sejarah, budaya dan fenomena terhadap kajian al-Qur'an dan Hadis. Lokalitas pengetahuan masyarakat dan juga kearifan mereka menurut Seyyed Hossein Nasr Nasr (1996) ikut berkontribusi dalam menjaga alam dan lingkungan dari dampak negatif perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan..

Kedua pengetahuan ilmu-ilmu keislaman, sebagaimana keilmuan yang lain, harus dikaji dengan filsafat ilmu

dengan tujuan untuk pengujian penalaran ilmiah, menghindarkan diri dari yang paling benar (*truth claim*), merefleksikan, menguji dan mengkritik asumsi serta metode dan sistematika keilmuan dan memberikan pendasaran logis-rasional terhadap metode keilmuan tersebut (Mustansyir and Munir, 2015). Di samping itu, relasi antar pengetahuan juga perlu diperhatikan agar ilmu keislaman dapat didialogkan dengan keilmuan lain, baik ilmu-ilmu sosial dan alam. Ilmu keislaman memang tidak terkait dengan ideologi tertentu, namun pemikiran ilmu tersebut tidak terlepas dari lingkungan dan masyarakat tertentu. Pemikiran ilmu keislaman adalah hasil metode atau gaya menalar yang berkontribusi dalam pembentukan sejumlah informasi atas realitas suatu masyarakat tertentu. Oleh karena itu, pemikiran Arab, Eropa, Asia, khususnya Indonesia tentang ilmu keislaman tentunya berbeda dengan memperhatikan falsafah masyarakatnya masing-masing daerah (Mustansyir and Munir, 2015).

Sebagai masyarakat dengan kebudayaan teks, menurut Naṣr Ḥamīd, maka harus ada pemahaman yang komprehensif, terbuka, sungguh-sungguh, jujur dan tidak terbawa oleh ideologi dan kepentingan pribadi atau kelompok. Langkah *ketiga* ini sangat diperlukan, terutama ketika menyikapi realitas kontemporer dan global. Banyaknya fatwa dan putusan lembaga agama yang justru menegaskan ilmu pengetahuan, bahkan realitas dan kondisi masyarakat (El Fadl, 2003; Qureshi dan Padela, 2016). Kajian teks ini sifatnya masih teoritis, sehingga dibutuhkan langkah *keempat* berupa kajian empiris dan eksperimental. Kajian teoritis dan pemahaman banyak ada dalam ilmu sosial, sedangkan kajian empiris dan eksperimental banyak terdapat pada ilmu alam. Keduanya, baik dari ilmu itu sendiri

maupun ilmuwan, harus saling melengkapi, mengisi, mengkritik dan mengkoreksi guna memperkuat kajian keagamaan dan sebaliknya, kajian agama memperkuat ilmu sosial dan alam (Syāhīn, 1998; Syahrūr, 1997).⁶ Dalam bahasa al-Jābirī, epistemologi *bayānī* dan *'irfānī* didasarkan atas epistemologi *burhānī*

Upaya ke arah dialog dan rekonsiliasi agama dan ilmu pengetahuan sosial maupun alam di kampus Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) sudah agak menggembirakan pada 2012-2014. Walaupun rasio kajian antara agama dan ilmu pengetahuan sosial maupun alam belum ideal, namun ini adalah awal langkah untuk menuju rekonsiliasi dan dialog. Imam Taufiq (2015) mengatakan bahwa yang perlu dibenahi di PTKIN adalah kualitas sumber daya manusia, kurikulum yang tertata, evaluasi, pengembangan epistemologi dan metodologi dan publikasi. Namun sebaliknya, Perguruan Tinggi Negeri (PTN) non agama belum begitu mengarah kepada dialog dan rekonsiliasi agama pengetahuan (Abdullah, 2012, 2006).

Kesimpulan

Diskursus penelitian al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu pengetahuan modern menunjukkan perkembangan yang menggembirakan. Hal ini ditandai dengan konversi Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKIN) dari sebelumnya hanya mempunyai fakultas keagamaan ditambah dengan fakultas sosial dan alam. Dalam interaksi antara kajian keagamaan dengan ilmu sosial, banyak perdebatan dan perbedaan di

⁶ Misalnya kajian teroris yang banyak mengandalkan ilmu sosial dengan studi pustaka, tanpa kajian empiris dan eksperimental, belum banyak memberikan solusi atas terorisme. Berbagai *hard approach* seperti deradikalisasi, perburuan teroris, hukuman pidana, dan lainnya belum banyak berkontribusi pada penanggulangan terorisme. Lihat misalnya (Akmaluddin, 2016; Milla, 2010; Milla and Hafiz, 2016)

kalangan pemikir Muslim. Sebaliknya, interaksi dengan ilmu alam tidak begitu menunjukkan konflik, bahkan ada kecenderungan untuk menerimanya sebagai alat legitimasi dan justifikasi atas wahyu dalam al-Qur'an dan Hadis.

Dialog dan rekonsiliasi lintas keilmuan, begitu juga dengan ilmunya, tidak hanya dalam diskusi proses dan hasilnya saja. Kajian epistemologis, metodologis, filosofis, empiris dan eksperimental perlu dilakukan bersamaan guna menghindari pengambilalihan atau dominasi satu keilmuan atas keilmuan yang lain.

Ucapan Terimakasih

Terima kasih penulis ucapkan kepada Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia yang telah memberikan beasiswa untuk studi dan penelitian ini.

REFERENSI

- Abdullah, M.A., 2015. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Abdullah, M.A., 2012. *Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi. Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dalam Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum.* UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta
- Abdullah, M.A., 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Akbar, A.K., 2015. Hermeneutika Versus Ta'wil (Studi Komparatif). *Kalimah* 13, 49–70.
- Akmaluddin, M., 2016. *Terrorism Treatments in Indonesia through Religious Approach. Presented at the Contribution of Islamic Higher Education for Global Peace,* UIN Walisongo, Semarang.
- al-'Alwānī, Ṭāhā Jābir, 2006. *Lā Ikrāha fī al-Dīn.* Maktabah al-Syurūq al-Dauliyyah, Kairo.
- al-'Alwānī, Ṭāhā Jābir, 1991. *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor.* International Institute of Islamic Thought, USA.
- al-Ghazālī, M., 1992. *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān.* al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, USA.
- al-Ghazālī, M., 1989. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīṣ.* Dār al-Syurūq, Kairo.
- al-Jābirī, M. 'Ābid, 2009a. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqīyyah li Nuzum al-Ma'rifah fī al-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah.* Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, Beirut.
- al-Jābirī, M. 'Ābid, 2009b. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī.* Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, Beirut.
- al-Jābirī, M. 'Ābid, 1990. *Isykāliyyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir.* Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, Beirut.
- al-Najjār, Z., 2007. *Tafsīr al-Āyāt al-Kauniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm.* Dār al-Syurūq al-Dauliyyah, Kairo.
- al-Nawāwī, Y. bin S., 1985. *Al-Taqrīb wa al-Taisīr li Ma'rifah Sunan al-Basyīr wa al-Nazīr.* Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut.
- al-Qaradāwī, Y., 1997. *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān.* Dār al-Syurūq, Kairo.
- al-Qaradāwī, Y., 1990. *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah.* al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, USA.
- al-Sakhāwī, M. bin 'Abd al-Raḥmān, 2003. *Fath al-Mughīṣ bi Syarḥ Alfīyyah al-Ḥadīṣ.* Maktabah al-Sunnah, Mesir.
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, 1996. *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī.* Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.
- al-Zarkasyī, M. bin 'Abd A. bin B., 1957. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Dār al-Ma'rifah, Beirut.
- Ambasciano, L., 2016. (Pseudo)science, religious beliefs, and historiography: assessing the scientification of religion's method and theory: with

- Leonardo Ambasciano, "(Pseudo)science, Religious Beliefs, and Historiography: Assessing The Scientification of Religion's Method and Theory"; *Zygon*. 51, 1062–1066
- an-Na'im, A.A., 1994. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. LKiS, Yogyakarta.
- An-Na'im, A.A., 2010. *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. University of Pennsylvania Press.
- Arkoun, M., 2002. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi, London.
- Arkoun, M., 1999. *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*. Penerbit Pustaka, Bandung.
- Arkoun, M., 1997. *Berbagai Pembacaan Quran*. INIS, Jakarta.
- Arkoun, M., 1996. *al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah 'Ilmiyyah*. al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabī, Casablanca.
- Arkoun, M., 1994a. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Oneworld, Oxford.
- Arkoun, M., 1994b. Pengantar, in: Meuleman, J.H. (Ed.), Hidayat, R.S. (Tran.), *Nalar Islam Dan Nalar Modern Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. INIS, Jakarta.
- Arkoun, M., 1988. The Notion of Revelation: From Ahl al-Kitab to the Societies of the Book. *Welt Islams* 28, 62.
- Arkoun, M., Hidayat, R.S., 1994. *Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. INIS, Jakarta.
- Attamimi, F., 2012. Hermeneutika gadamer dalam studi teologi politik. *Hunafa*. 9, 319–341.
- Attas, M. al-Naquib al-, 1989. *Islām and the Philosophy of Science*. ISTAC.
- Boulding, E., 1986. Two cultures of religion as obstacles to peace. *Zygon* 21, 501–518.
- Brown, D.W., 1996. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge University Press, New York, NY.
- Bucaille, M., 2015. *The Bible, the Qur'an and Science*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Campbell, J.C., An-Na'im, A.A., 1990. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law. *Foreign Affairs*. 69, 196.
- Carpenter, C.M., 2016. Enfolding violence, unfolding hope: emerging clouds of possibility for women in roman catholicism: with Kirk Wegter-McNelly, "Religious Hypotheses and the Apophatic, Relational Theology of Catherine Keller"; Carol Wayne White, "Aporetic Possibilitie. *Zygon* 51, 797–808
- El Fadl, K.A., 2003. *Speaking in God's Name*. Oneworld, Oxford.
- Fanani, A., 2014. Uṣūl al-Fiqh versus Hermeneutika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer. *Islamica*. 4, 194–209.
- Ferkiss, V., 1975. Christianity and the fear of the future. *Zygon* 10, 250–262
- Foucault, M., 2008. *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*. Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Foucault, M., 1977. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Pantheon Books, New York, NY.
- Golshani, M., 2014. Some Clarifications Concerning My Views about Science and Religion. *Social Epistemology. Review and Reply Collective*. 3, 90–91.
- Golshani, M., 2003. *The Holy Qur'an and the Sciences of Nature*. Global Scholarly Publications, New York.
- Guessoum, N., 2011. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. Tuaris, London.
- Guessoum, N., 2010. Science, religion, and the quest for knowledge and truth: an Islamic perspective. *Cultural Studies of Science Education*. 5, 55–69.
- Hadi, A., 2014. Hermeneutika Qur'āni dan Perbedaan Pemahaman dalam

- Menafsirkan al-Qur'ān. *Islamica*. 6, 37–50.
- Haryatmoko, 2002. Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan. *Basis* 51, 8–21.
- Haight, J.F., 1995. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. Paulist Press, New York, NY.
- Hidayat, K., 1996. Arkoun dan Tradisi Hermeneutika, in: Meuleman, J.H. (Ed.), *Tradisi, Kemodernan Dan Metamodernisme*. LKiS, Yogyakarta.
- Lim, D., 2016. Cognitive science of religion and folk theistic belief: with Daniel Lim, “Cognitive Science of Religion and Folk Theistic Belief”; and Hans van Eyghen, “Two Types of “Explaining Away” Arguments in the Cogni. *Zygon* 51, 949–965.
- Lowry, J.E., 2004. The Legal Hermeneutics of al-Shāfi'ī and Ibn Qutayba: A Reconsideration. *Islamic Law and Society*. 11, 1–41.
- Machasin, 2003. Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir. *Gebang* 14, 122–130.
- Mansyur, M., Chirzin, M., Yusuf, M., Mustaqim, A., Suryadi, Suryadilaga, M.A., Najwah, N., 2007. *Metodologi Living Qur'an dan Hadis*. Teras, Yogyakarta.
- Milla, M.N., 2010. *Mengapa Memilih Jalan Teror: Analisis Psikologis Pelaku Teror*. UGM Press, Yogyakarta.
- Milla, M.N., Hafiz, S.E., 2016. The living virtue of jihad from Islamic radical group. Presented at the *Temu Ilmiah Nasional Ikatan Psikologi Sosial*, Ikatan Psikologi Sosial, Bandung.
- Moscicke, H., 2016. The scientific allegory of John Augustine Zahm: Zahm's theological method with insight from Marie-Joseph Lagrange. *Zygon* 51, 925–948.
- Muchtar, M.I., 2016. Analisis konsep hermeneutika dalam tafsir alquran. *Hunafa*. 13, 67–89.
- Mufid, F., 2013. Pendekatan Filsafat Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Quran: Transformasi Global Tafsir al-Quran. *Ulul Albab*. 1-21
- Muhaya, A., 2014. *Konsep Wahdat al-Ulum Menurut al-Ghazali (w. 1111 M)*. LP2M IAIN Walisongo, Semarang.
- Mumisa, M., 2002. Towards an African Qur'anic Hermeneutics. *Journal of Qur'anic Studies*. 61–76.
- Mustansyir, R., Munir, M., 2015. *Filsafat Ilmu*. Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Nasiri, M., Azkia, M., Mahdavi, S.M.S., 2016. Technology and Muslims: a field study of Iranian scholars. *Zygon* 51, 883–903.
- Nasr, S.H., 1996. *Religion and the Order of Nature*. Oxford University Press, Oxford.
- Pailin, D.A., 2000. What Game Is Being Played? The Need for Clarity about the Relationships Between Scientific and Theological Understanding. *Zygon* 35, 141–163.
- Peacocke, A., 2000. Science and the Future of Theology: Critical Issues. *Zygon* 35, 119–140.
- Prado, C., 2006. *Searle and Foucault on Truth*. Cambridge University Press, Cambridge, Mass.
- Qureshi, O., Padela, A.I., 2016. When must a patient seek healthcare? Bringing the perspectives of Islamic jurists and clinicians into dialogue. *Zygon* 51, 592–625.
- Rahmah, A.M., 2013. Hermeneutika hukum sebagai alternatif metode penemuan hukum bagi hakim untuk menunjang keadilan gender. *Jurnal Dinamika Hukum*. 13, 293-306
- Rahman, F., 2009. *Major Themes of the Qur'an: Second Edition*. University Of Chicago Press, Chicago.
- Rahman, F., 2002. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Univ. of Chicago Press, Chicago London.
- Rahman, F., 1999. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oneworld Publications, Oxford.
- Rahman, F., 1994. *Islamic methodology in history*. Adam Publishers.

- Rahman, F., 1967. The Qur'ānic Concept of God, the Universe and Man. *Islamic Studies* 6, 1–19.
- Reich, K.H., 2000. The Dialogue between Religion and Science: Which God? *Zygon* 35, 99–113.
- Ristuccia, N.J., 2016. Peter Harrison, Ludwig Wittgenstein, and the problem of pre-modern religion: with Peter C. Kjaergaard, “Why We Should Care about Evolution and Natural History”; Kaspar von Greyerz, “Early Modern Protestant Virtuosos and Scientis. *Zygon* 51, 718–728.
- Rogińska, M., 2016. Science, religion, and the meaning of life and the universe: “amalgam” narratives of polish natural scientists. *Zygon* 51, 904–924. doi:10.1111/zygo.12298
- Salihu, A.K.H., 2006. Mohammad Arkoun's Theory of Qur'ānic Hermeneutics: A Critique. *Intellectual Discourse* 14, 19–32.
- Samuelson, N.M., 2000. On the Symbiosis of Science and Religion: A Jewish Perspective. *Zygon* 35, 83–97.
- Scheurich, J., McKenzie, K.B., 2011. Metodologi Foucault: Arkeologi dan Genealogi, in: Denzin, K., Yvonna, S.L. (Eds.), Dariyatno (Tran.), *The Sage Handbook of Qualitative Research Edisi Ketiga*. Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Shiner, L., 1982. Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge. *History and Theory* 21, 382–398.
- SJR - International Science Ranking [WWW Document], 2016. URL <http://www.scimagojr.com/countryrank.php> (accessed 2.8.17).
- Soleh, A.K., 2011. Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir. *Tsaqafah* 7, 31–50.
- Soroush, A., 2002a. *Reason, freedom, and democracy in Islam: Essential writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford University Press, Oxford.
- Soroush, A., 2002b. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Mizan Pustaka, Bandung.
- Suryadi, 2008. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*. Teras, Yogyakarta.
- Syāhīn, 'Abd al-Ṣabūr, 1998. *Kitāb Abī Ādam: Qiṣṣah al-Khalīqah baina al-Uṣṭūrah wa al-Haqīqah*. al-Rawāfid al-Ṣaqāfiyyah, Kairo.
- Syahrūr, M., 1997. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. al-Ahālī li al-Nayr wa al-Tauzī', Damaskus.
- Syamsuddin, S., 2006. Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer. Presented at the *Annual Conference Kajian Islam*, Dipertais Depag RI, Bandung.
- Taufiq, I., 2015. Qur'anic Interpretation Research in Indonesia (Case Study: Undergraduate Theses at Islamic Higher Education in Indonesia). *International Journal of Education and Research* 3, 547–558.
- The World's 52 Largest Book Publishers, 2016 [WWW Document], 2016. PublishersWeekly.com. URL [/pw/by-topic/international/international-book-news/article/71268-the-world-s-52-largest-book-publishers-2016.html](http://pw.by-topic/international/international-book-news/article/71268-the-world-s-52-largest-book-publishers-2016.html) (accessed 2.8.17).
- Ulya, U., 2013. Hermeneutika double movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis. *Ulul Albab*.
- von Stuckrad, K., 2016. The hybridity of scientific knowledge: a response to Leonardo Ambasciano: with Leonardo Ambasciano, “(Pseudo)science, Religious Beliefs, and Historiography: Assessing The Scientification of Religion's Method and Theory”. *Zygon* 51, 1067–1071.
- Wijaya, A., 2011. Hermeneutika al-Qur'an: memburu pesan manusiawi dalam al-Qur'an. *Ulumuna* 15, 205–228.

- Wild, S., 2006. Political Interpretation of the Qur'ān, in: McAuliffe, J.D. (Ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 273–290.
- Zaid, N. Hāmid A., 2005. *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. al-Markaz al-Šaqāfī al-'Arabī, Casablanca.