

PARADIGMA ISLAM TENTANG PENGEMBANGAN PENDIDIKAN ISLAM

Maskuri Bakri
Universitas Islam Malang, Jl. MT. Haryono No. 193 Malang,
masykuri203@yahoo.co.id

Abstract: The main purpose of this article is to portray Islam as a paradigm of higher religious education. This paper is a result of a long research initially aimed at finding new perspective on the development of teaching and learning process in Indonesia. The paper finds that the Holy Qur'ân is ample with references on education at all level. It is actually a book of education. The history of Islam has shown that the system, method, and materials of education in the Islamic world are all derived from it. It is this that the paper is interested to discuss. In doing so, it takes into account the conventional distinction between the religious and natural science as far as education is concerned. While the Qur'ân does not make a clear-cut distinction between the two sciences, the difference between the two does serve as a meaningful entry—at least methodologically—into the world of education. The paper goes on to classify some Islamic universities in Indonesia along the line of this distinction. It finds that some of these universities believe in this distinction, while others do not. This belief will in turn shape the way these universities design their vision and carry on their mission.

Keywords: Islamic science, dichotomy, Islamic higher education.

Pendahuluan

Gagasan tentang integrasi ilmu dan agama di Pendidikan Tinggi Islam (PTI) merupakan sebuah kegamangan pemikiran dari sekelompok orang yang menyatakan peduli terhadap pengembangan pendidikan Islam. Memperbincangkan masalah status ilmu baik dari sisi ontologis, epistemologis, dan aksiologis dilihat dari kaca pandang Islam memang cukup menarik. Di tengah tarik ulur antara kelompok yang getol melakukan “Islamization of Knowledge” yang dihembuskan pertama kali oleh Ismail Raji al-Faruqi, yang meletakkan

prinsip *Unity of Allah (tawhîd)* sebagai prinsip pertama dalam membangun sebuah paradigma pendidikan, di samping prinsip kesatuan ciptaan, kesatuan kebenaran dan kesatuan pengetahuan, kesatuan hidup dan kesatuan kemanusiaan, yang kemudian dilanjutkan oleh Syed Naquib Al-Attas dengan konsep “desekularisasi ilmu”.¹ Sedangkan antitesis dari pemikiran kelompok tersebut justru ingin membiarkan entitas ilmu memenuhi kodratnya sendiri. Persoalan tarik-ulur ini bahkan belum berakhir hingga saat ini, di mana persoalan tersebut juga dimunculkan di tengah-tengah peneguhan identitas “Islam” pada PTI. Ketika PTI membuka kajian-kajian keilmuan yang selama ini dikenal dengan istilah “Islamic studies”, tidak terdengar pemikiran apapun di kalangan para akademisi. Akan tetapi, ketika PTI membuka ranah keilmuan yang selama ini dianggap sekuler, identitas Islam tiba-tiba menjadi kebutuhan yang hampir tidak terhindarkan. Tidak mengherankan jika kemudian muncul gugatan-gugatan dengan nada bertanya, apa bedanya ilmu sosiologi, psikologi, antropologi, ekonomi, teknik, dan lain sebagainya di PTI dengan Pendidikan Tinggi Umum (PTU)? Gugatan-gugatan pemikiran ini memang terasa sangat mengganggu “kita” yang berhasrat setiap detail aktivitas kita selalu mempunyai nuansa keislaman.

Dalam Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional dalam Bab 1 pasal 1 ditegaskan bahwa pembelajaran adalah proses interaksi antara peserta didik dengan pendidik dan sumber belajar pada suatu lingkungan belajar.² Sebagaimana yang diungkapkan oleh Seels bahwa pada setiap lembaga pendidikan terdapat sumber belajar yang dapat diaktualisir,³ termasuk di dalamnya lembaga pendidikan tinggi Islam. Pada dasarnya, Pendidikan Tinggi Islam kaya akan berbagai sumber belajar,⁴ yang

¹ Abdurrahmansyah, *Sintesis Kreatif Pembaharuan Kurikulum Pendidikan Islam Ismail Raji al-Faruqi* (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2002), 103.

² “Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional”, dalam <http://www.pdk.go.id/inlink.php.to-uusisdiknas>.

³ Agus Maimun, *Strategi Pemanfaatan Sumber Belajar di Pondok Pesantren* (Tesis--IKIP Malang, 1997), 77.

⁴ Sumber belajar itu dapat berupa ilmu (apa yang diketahui, apa yang didengar, apa yang dirasakan, apa yang telah diperoleh, apa yang telah dilihat, dll), orang (pimpinan, guru, staf, peserta didik, orang tua, teman, dll), bahan (kitab suci, buku, jurnal, majalah, surat kabar, keadaan, kejadian alam, kejadian manusia, dll), alat (pengeras suara, tape recorder, video kaset, gambar, camera, dll), teknik (prosedur, cara, pendekatan, strategi, metode (behavioristik, kognitif, humanistik, konstruktivistik, dll), dan latar (lingkungan sekolah, asrama, tempat ibadah,

dapat menimbulkan tindak belajar. Namun demikian, pemanfaatan sumber belajar di Pendidikan Tinggi Islam sangat bergantung pada struktur dan kultur masing-masing penyelenggara pendidikan.

Berangkat dari Undang-undang sistem pendidikan nasional tersebut yang menegaskan bahwa ilmu tidaklah spesifik bila melihat dari sejarah panjang dinamika pendidikan Islam selama ini, maka dapat diketahui bahwa sebetulnya ilmu-ilmu sekuler⁵ bukan merupakan hal yang benar-benar baru. Dahulu kita dapati di PTI, terutama di IAIN memiliki Jurusan Tadris (matematika dan bahasa Inggris), akan tetapi pada saat itu semangat *Islamization of Knowledge* atau pengintegrasian antara ilmu dan agama tidak menjadi isu penting dalam dunia pendidikan.

Ada tiga persoalan yang memicu munculnya ide tentang *Islamization of Knowledge*, di mana hal ini sebenarnya berangkat dari skema dikotomik antara ilmu dan agama. *Pertama*, dalam konteks Indonesia, adanya dua Kementerian yang mengurus pendidikan, yakni Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan yang seakan-akan paling berhak mengurus pendidikan dalam ilmu-ilmu sekuler dan Kementerian Agama yang mengklaim paling berhak mengurus pendidikan agama, itu seperti mendikotomikan dunia pendidikan itu sendiri. *Kedua*, bahwa sebuah konstruksi keilmuan tidak bisa dilepaskan dari muatan ideologis individu atau kelompok yang membangunnya, seperti yang diungkapkan oleh Anderson bahwa kebijakan itu tidak lepas dari nilai-nilai ideologis (*ideological values*) seperti agama, nasionalisme dan lain sebagainya.⁶ Sebuah ilmu yang dikonstruksi oleh individu atau kelompok yang tidak menjadikan al-Qur'ân sebagai pedoman hidup bisa dipastikan mengandung unsur-unsur Jâhiliyah yang bertentangan dengan prinsip dan ajaran al-Qur'ân. Karena ilmu pengetahuan selama ini dihasilkan oleh orang-orang Barat yang sekuler, maka ilmu tersebut hampir dipastikan membawa konstruksi ideologis yang tidak koheren dengan Islam.

masyarakat, dll). Lihat Seels Barbara B. dan Rita C.Richey, *Instructional Technology: The Definition and Domains of The Field* (Washington, DC.: AEC, 1994), 41.

⁵ Ilmu-ilmu sekuler ini dimaknai sebagai ilmu-ilmu yang tidak termasuk di dalam rumpun ilmu-ilmu keislaman, seperti al-Qur'ân, Ḥadīth, Fiqh, Tafsir, dan sebagainya.

⁶ Dikutip dari Irfan Islamy, *Model Pengembangan Kelembagaan dan Networking Perguruan Tinggi Islam dalam Meningkatkan Kualitas SDM* (Malang: Makalah disampaikan pada Workshop Pengembangan PTNU yang diselenggarakan Unisma pada 20-21 Desember 2004), 7.

Untuk itu upaya mengislamisir ilmu adalah sebuah keniscayaan.⁷ *Ketiga*, merupakan konsekuensi dari poin kedua, yaitu menjadikan al-Qur'ân dan Sunnah Nabi sebagai landasan keilmuan. Ini berangkat dari anggapan bahwa al-Qur'ân dan Sunnah Nabi sebagai segala sumber ilmu pengetahuan yang selama ini telah diabaikan para akademisi Muslim.⁸

Di sinilah pentingnya mendudukan ilmu dalam proses pembelajaran di pendidikan tinggi, apakah ketika melakukan kajian ilmu pengetahuan harus dicarikan sumbernya dari al-Qur'ân dan dapat dikatakan sebagai ilmu islami bila terdapat rujukannya dalam al-Qur'ân? Atau malah sebaliknya, bila ilmu itu tidak ada sumbernya dari al-Qur'ân dikatakan tidak islami? Apakah non-Muslim yang melakukan kajian terhadap ilmu pengetahuan lalu diklaim bahwa ia melakukan kajian ilmu sekuler? Sebaliknya, jika seorang Muslim yang mengkaji ilmu pengetahuan, hasilnya dapat dikategorikan ilmu islami? Atau justru pencarian dan pengembangan ilmu bisa dilakukan oleh siapa saja dan kemudian patut diperdebatkan. Inilah bentuk-bentuk kegamangan oleh sebagian ilmuan dan akademisi, terutama di kalangan pendidikan tinggi Islam.

Untuk itu, artikel ini mencoba menganalisis implementasi komponen ilmu dalam perspektif Islam sebagai *blue print* pengembangan proses pembelajaran di pendidikan tinggi yang didasarkan pada Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang (UIN Malik Ibrahim Malang), Universitas Islam Malang (Unisma), dan Universitas Muhammadiyah Malang (UMM), dengan metode kualitatif. Untuk mengungkap data-data yang ada, digunakan teknik *purposive sampling*, dan dalam mengembangkan data menggunakan “snow ball sampling technique”.⁹ Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi, menggali dari dokumen, dan *indepth interview* yang didukung *interview guide*. Analisa

⁷ Zainal Abidin Bagir, “Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan,” dalam Taufiq Abdullah, et. al. (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 6 (Jakarta: PT. Ichtisar Baru van Hoeve, 2002), 55.

⁸ Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi: Konsep Pendidikan Tinggi yang Dikembangkan Universitas Islam Negeri Malang* (Malang: UIN Malang Press, 2005), 89.

⁹ Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif* (Jakarta: UI Press, 1992), 37.

data dalam penelitian ini menggunakan model analisis interaktif.¹⁰ Untuk memperoleh kesimpulan naturalistik, hal itu didasarkan pada kriteria-kriteria tertentu, terkait dengan basis pengembangan ilmu sebagai salah satu sumber belajar.

Pengembangan Ilmu di Pendidikan Tinggi Islam

Dalam proses mengembangkan pendidikan yang terkait dengan ilmu, UIN Malik Ibrahim Malang mendasarinya melalui sumber utama Islam, yakni al-Qur'ân dan Sunnah Nabi. Posisi al-Qur'ân diletakkan sebagai sumber segala ilmu pengetahuan. Al-Qur'ân diletakkan sebagai basis seluruh konstruksi ilmu pengetahuan jika sebuah ilmu tersebut menginginkan dirinya dianggap sebagai ilmu Islam atau islami. Inilah yang dijadikan sebagai *blue print* bagi pengembangan keilmuan di UIN Malik Ibrahim Malang, sehingga dalam kajian-kajian keilmuan melalui proses pembelajaran selalu dicarikan dalil *naqlî*-nya dalam al-Qur'ân maupun Sunnah.

Kebijakan tersebut didasari melalui ide Imam Suprayogo sebagai mantan rektor UIN Malik Ibrahim Malang. Ide tersebut kemudian dijadikan *blue print* bagi pengembangan ilmu pengetahuan di kampus tersebut. Akan tetapi, ide tersebut tidak serta merta dapat diterima oleh civitas akademika UIN Malang, sehingga terdapat perbedaan kaca pandang tentang pengintegrasian ilmu dan agama, di mana hal itu justru berangkat dari perspektif para pimpinan di kampus itu. Menurut Muhaimin, pada dasarnya ilmu pengetahuan itu datangnya dari Allah. Allah menciptakan alam semesta (*ayat-ayat kawmîyah*) sekaligus juga menjadi inspirasi Nabi Muhammad dalam mengenalkan sunnah-sunnah-Nya. Segala ilmu pengetahuan bersumber dari kedua hal tersebut (*ayat-ayat kawmîyah* dan *naqlîyah*), oleh karenanya antar-kedua sumber tersebut mesti mempunyai koherensi dan mempunyai perspektif yang positif terhadap ragam ilmu pengetahuan yang ada. Hal ini juga yang diajukan sebagai kritik terhadap mazhab berpikir yang mendikotomikan posisi agama dan ilmu yang harus terpisah.

Sedangkan dalam proses pembelajaran yang terdapat di Unisma dan UMM sebenarnya tidak banyak mempersoalkan terkait pengintegrasian antara ilmu umum dan ilmu Islam. Proses pembelajarannya dilakukan secara alami berdasarkan pada kaidah ilmiah, tanpa ada labelisasi ilmu dengan al-Qur'ân maupun Hadîth. Artinya, tidak ada aturan yang mengharuskan untuk dicarikan dalil *naqlî*-nya menyangkut proses pembelajaran ilmu fisika, kimia, biologi,

¹⁰ Ibid., 38.

dan lain sebagiannya di kampus tersebut. Namun demikian, di Unisma terdapat Mata Kuliah Agama Islam termasuk matakuliah Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dengan bobot 1 SKS dan 2 JS setiap semester bagi mahasiswa di Fakultas-fakultas Umum selama enam semester, dan hal yang sama juga terjadi di UMM dengan mata kuliah Agama Islam dan Kemuhammadiyah.

Islam sebagai Objek Kajian

Dalam proses pembelajaran, sebaiknya harus dibedakan antara Islam sebagai objek kajian keilmuan dan Islam sebagai landasan etis. Sebagai objek kajian keilmuan Islam harus tunduk dan patuh terhadap prosedur-prosedur ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, al-Qur'ân sebagai teks, maka ia bisa dikaji oleh siapa saja, tidak peduli apakah orang itu mempercayai al-Qur'ân sebagai wahyu yang datang dari Tuhan atau tidak. Inilah yang dikatakan Fazlur Rahman bahwa non-Muslim sekalipun bisa menguji dan menganalisis al-Qur'ân dan hasilnya memiliki derajat yang sama dengan tafsir yang disusun oleh seorang Muslim. Kedua tafsir tersebut sama-sama memiliki derajat relatif dalam perspektif ilmu.

Oleh sebab itu, al-Qur'ân sebagai teks harus selalu terbuka untuk dikaji melalui teori-teori ilmu pengetahuan sebagaimana teori-teori tersebut digunakan untuk mengkaji teks-teks non-agama.¹¹ Temuan-temuan baru dalam semiotika dan hermeneutika, misalnya, harus bisa diaplikasikan dalam mengkaji al-Qur'ân. Sebagaimana yang dinyatakan Hasan Hanafi bahwa sebagaimana teks-teks lain, al-Qur'ân juga harus menerima perlakuan yang sama untuk dikaji oleh siapapun. Karena ia menjadi objek interpretasi, maka harus tunduk pada aturan interpretasi yang sama dengan yang dikenakan pada *secular text*.¹² Di sisi lain, sebagai landasan etis, agama Islam menjadi pedoman pemeluknya untuk bertindak arif, bersikap amanah, adil, *tasâmuh*, *tawassuf*, *tawâzun*, dan lain sebagainya. Ini pun dalam operasionalisasi teknisnya harus tunduk pada konteks ruang dan waktu yang mengitarinya. Namun, bila Islam dipandang sebagai landasan etis, seharusnya dalam proses pembelajaran pendidikan agama bukan hanya dijadikan sebagai “pelajaran atau pengetahuan” tentang ilmu agama, tetapi seharusnya dilakukan dengan cara penanaman nilai-nilai

¹¹ Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Maḥûm al-Naṣṣ: Dirâṣah fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabî, 1998), 74.

¹² Hasan Hanafi, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture*, Vol. 2 (Kairo: The Anglo Egyptian Bookshop, 1995), 66.

luhur dalam bentuk keteladanan dan pengalaman, di mana hal itu akan lebih efektif ketimbang internalisasi nilai melalui ucapan dan ceramah sebagaimana yang terjadi di PTI tersebut. Adanya sosok pendidik yang menjadi figur panutan akan lebih besar pengaruhnya dari pada berkali-kali menyelenggarakan presentasi ilmiah tanpa ada figur yang diteladani. Keberhasilan Nabi Muhammad saw. dalam mendidik keluarga, para sahabat, dan umatnya tidak lain karena adanya keseimbangan antara “maw‘izah ḥasanah” dengan “uswah ḥasanah”-nya.¹³

Dalam kasus Islam sebagai objek kajian keilmuan, hasil temuan penelitian menunjukkan bahwa rumpun ilmu-ilmu keislaman hanyalah menjadi bagian kecil dari kegiatan keilmuan secara umum di PTI. Ilmu-ilmu yang dikaji di Fakultas Agama (jurusan Shari‘ah dan Tarbiyah) adalah bagian kecil dari anggota ilmu-ilmu non-eksakta pada PTI. Menyadari hal ini terdapat konsekuensi bahwa kalau selama ini animo masyarakat untuk melanjutkan studi ke PTI relatif kecil dibanding dengan ke PTU. Hal ini tidak semata-mata mutu PTI lebih jelek dibanding PTU, akan tetapi karena mereka tidak ingin menjadi ahli agama yang sebenarnya, karena dalam PTI juga terdapat fakultas-fakultas umum. *Image* inilah yang sampai hari ini masih melekat pada pola pikir masyarakat, sehingga PTI harus bekerja keras meyakinkan pada masyarakat bahwa PTI ikut andil dalam mempersiapkan lulusan calon teknolog, birokrat, politisi, dan lain sebagainya, bukan semata-mata ahli agama. Selama ini, PTI identik dengan fakultas agama, walaupun di dalamnya juga terdapat sejumlah fakultas umum. Sedangkan pada PTU hanya terdapat fakultas-fakultas umum dan tidak satupun terdapat fakultas agama secara label.

Eksistensi sebagian PTI, dengan simbol “Islam”-nya kemudian muncul kegamangan.¹⁴ Kegamangan itu bertumpu pada hasrat agar ilmu-ilmu yang terlanjur dicap sekuler tersebut mendapatkan identitas Islam dalam proses pembelajaran. Di titik inilah kemudian semangat pengintegrasian ilmu dan agama menemukan momentumnya. Di situlah terlahir disiplin keilmuan yang sebenarnya tidak baru seperti Psikologi Islam, Ekonomi Islam, Sains Islam, dan seterusnya. Bahkan, ada yang sebegitu menggebu-gebutnya melakukan pengintegrasian ilmu dan agama, sampai ilmu murni seperti matematika harus bersandar pada

¹³ al-Qur‘ân, 16: 125; al-Qur‘ân, al-Qur‘ân, 33: 21.

¹⁴ Tim UIN Malik Ibrahim Malang, *Memadu Sains dan Agama* (Malang: Universitas Islam Negeri Malang, 2004), 56.

al-Qur'ân. Dalam konteks ini, disusunlah struktur keilmuan dengan meletakkan al-Qur'ân dan Sunnah sebagai sumber pengetahuannya. Arahnya jelas, struktur keilmuan ini digunakan untuk mengidentifikasi mana ilmu Islam dan mana yang non-Islam.

Setidaknya, menurut Suprayogo, ada dua tawaran terkait dengan peletakan al-Qur'ân sebagai sumber ilmu pengetahuan. *Pertama*, meletakkan al-Qur'ân sebagai konsep dasar yang kemudian dikembangkan melalui berbagai riset ilmiah. *Kedua*, meletakkan al-Qur'ân (fenomena *naqlîyah*) dan alam (fenomena *kawnîyah*) menjadi dua sumber yang “kurang lebih” setara bagi bangunan ilmu pengetahuan.¹⁵

Lalu muncul sebuah pertanyaan, apa yang dimaksud dengan al-Qur'ân sebagai sumber ilmu pengetahuan? Kalau yang dimaksud adalah al-Qur'ân sebagai salah satu makhluk Tuhan yang dapat dijadikan sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan, maka hal itu dapat dibenarkan, karena Allah juga menciptakan fenomena lain yang bersifat *kawnîyah* (alam semesta) dan fenomena *nafsîyah* (interaksi antar-manusia) yang juga memiliki kontribusi besar sebagai sumber ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni. Pertanyaan berikutnya adalah apakah seorang ilmuwan yang menggagas teori dari refleksi terhadap fenomena di sekitarnya itu tidak islami jika dibandingkan dengan teori ilmuwan yang mendapatkan inspirasi langsung dari al-Qur'ân? Kalau dikatakan “ya”, pertanyaan berikutnya adalah parameter apa yang menjadikan teori tersebut islami dan tidak? Apakah sebuah teori islami semata-mata didasarkan atas sumber inspirasinya ataukah kejujuran ilmiah yang diemban oleh seorang ilmuwan yang menjadi tolok ukurnya, sekalipun dia tidak memperoleh inspirasinya dari al-Qur'ân, atau bahkan mungkin dia tidak bisa membaca al-Qur'ân? Kalau di dalam salah satu ayat al-Qur'ân ditemukan istilah *dharrab* (atom) yang selama ini dijadikan pembenar atas teori atom, maka pertanyaannya adalah apakah itu bersifat justifikatif ataukah inspiratif? Faktanya, Niels Bohr ketika menemukan atom tidak terinspirasi sama sekali dari ayat al-Qur'ân. Jika faktanya hanyalah justifikatif, seringkali aplikasi praktis *Islamization of Knowledge* adalah upaya mencari ayat atau *hadîth* untuk menjustifikasi pengetahuan tertentu yang dianggap islami, maka gugurlah klaim al-Qur'ân sebagai sumber inspirasi ilmu pengetahuan. Kalau kemudian dikatakan bahwa ilmu pengetahuan

¹⁵ Suprayogo, *Paradigma*, 94.

dibangun dari proses riset ilmiah atas fakta empiris, lalu apa makna statemen al-Qur'ân sebagai sumber ilmu pengetahuan tersebut?

Di sisi lain, peletakan posisi al-Qur'ân dan Ḥadīth di sebelah kanan memiliki konsekuensi pengutamaannya atas sebelah kiri (alam). Walaupun keduanya berposisi sejajar, ia sama sekali tidak menjelaskan bagaimana al-Qur'ân dan alam dipahami. Oleh sebab itu, ada sekian banyak problem epistemologis yang terkait dengan dua hal tersebut. Kaca pandang yang berbeda akan menghasilkan rumusan pengetahuan yang berbeda pula, baik mengenai alam maupun al-Qur'ân. Seorang empiris radikal macam David Hume (1711-1776) tidak mengakui hukum kausalitas, karena fakta empiris tidak bisa diserap oleh indera. Apakah kemudian kita menyepakati Hume karena seorang teolog mazhab Sunni yakni Abū Ḥasan al-Ash'arī (873-935) juga berpendapat sama sekalipun dengan alasan yang berbeda, yaitu bahwa pengakuan atas hukum kausalitas akan berarti mengurangi kemahamutlakan Tuhan? Kalau pandangan Hume dan al-Ash'arī adalah representasi dari dua ragam ilmu pengetahuan dilihat dari sumbernya (alam dan al-Qur'ân), maka harus diingat bahwa kedua pandangan tersebut melahirkan penolakan atau persetujuan dari para ilmuwan.

Realitas keilmuan seperti ini semakin memperlihatkan bahwa aktivitas ilmiah adalah aktivitas ilmiah *an sich*. Ia tidak bisa disekat berdasarkan keyakinan-keyakinan religius apapun. Seorang fisikawan secara keilmuan tidak harus bisa membaca al-Qur'ân. Walaupun bisa lebih baik sejauh rumusannya menggunakan prosedur keilmuan yang benar, bisa “diterima”, dan ini sama sekali tidak memiliki konsekuensi teologis Islam atau non-Islam. Sejauh ilmu-ilmu keislaman, seperti tafsir, dipahami sebagai satu ilmu, maka keharusan bagi seseorang untuk mengerti ilmu *naḥw*, ilmu *ṣaraf*, ilmu *mantiq*, ilmu *balāghah*, ilmu *ma'anī* ataupun Bahasa Arab, dan berbagai perangkat rumpun ilmu-ilmu keislaman yang lain bukan sebagai keharusan teologis, tapi keharusan ilmiah. Seseorang bisa mempelajari tafsir kalau dia memahami kaidah-kaidah bahasa Arab dan beberapa ilmu pendukungnya.

Jika kita menggagas suatu teori ilmiah yang dianggap berdasarkan al-Qur'ân dan Ḥadīth, maka itu hanyalah salah satu varian dari sekian banyak pandangan yang berbeda-beda. Sebuah ayat tidak bisa memberi *privelese* apapun terhadap teori kita atas teori lain yang tidak

ada ayatnya.¹⁶ Bahkan menurut Hamdi, ketika ada dua orang ilmuwan yang mendapatkan inspirasi dari al-Qur'ân, bisa jadi dia akan mengkonstruksi teori yang berbeda. Hal ini karena inspirasi Qur'ânî lahir bukan sebagai sesuatu yang *given*, tapi disebabkan oleh cara seseorang memandang dan membaca al-Qur'ân. Lalu, teori manakah yang lebih islami? Kalau teori keduanya bersifat islami, lalu apa bedanya dengan kegiatan ilmiah biasa yang di antara para ilmuwan bisa saling berbeda pendapat? Salah satu *reasoning* yang biasa diajukan untuk mendukung integrasi ilmu dan agama adalah bahwa kebenaran wahyu bersifat absolut, sedangkan kebenaran rasio bersifat relatif, sehingga rasio harus tunduk pada wahyu. Cara berpikir ini tentu kurang logis. Statemen ini memang terasa indah, tetapi problematis. Seakan-akan mengandaikan bahwa al-Qur'ân bisa mengungkapkan dirinya sendiri sehingga manusia hanyalah agen pasif yang begitu saja menerima pengetahuan dari al-Qur'ân. Faktanya, al-Qur'ân tidak pernah berbicara dengan dan atas nama dirinya sendiri. Suara al-Qur'ân selalu sesuai dengan suara orang yang membacanya. Al-Qur'ân menyediakan dirinya untuk menjadi pembela kapitalisme, sosialisme bahkan komunisme, di mana hal itu bergantung pada ideologi yang menjadi *stand point* seorang *reader* (pembaca).¹⁷

Oleh sebab itu, kita tidak bisa menghindar dari masalah-masalah hermeneutis, yaitu hubungan antara dunia teks dan dunia pembaca. Sejauh al-Qur'ân dipandang sebagai teks, dan memang demikian adanya, maka makna selalu dibangun atas dasar pemaknaan pembaca atas teks. Mengakui *the death of author* atau tidak, faktanya yang ada di depan kita adalah teks yang terbuka. Tidak ada pondasi kebenaran *fixed* yang bisa dirujuk dengan pretensi pembedaan antara *self* (islami) dan *other* (tidak islami). Oleh karena itu, gradasi kebenaran antara wahyu dan rasio yang menjadi tumpuan dari seluruh program integrasi ilmu dan agama yang bersumber dari al-Qur'ân dan al-Hadîth tidak lebih dari wajah lain absolutisme wacana. Pendek kata bahwa pengetahuan manusia disusun berdasarkan pengalaman dan penalaran. Hal ini memang berbau Kantian, tetapi sejauh menyangkut pengetahuan manusiawi, maka dua hal itulah sumbernya. Berdasarkan dua sumber itu, maka alat ukur yang digunakan manusia untuk

¹⁶ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 1991), 59.

¹⁷ Ahmad Zainul Hamdi, *Menilai Ulang Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan sebagai Blue Print Pengembangan Keilmuan Universitas Islam Negeri* (Makalah tidak dipublikasikan, 2004), 7.

mendapatkan pengetahuan adalah indera dan akal. Dengan alat ini, seluruh fenomena alam dapat dipahami melalui eksperimen dan observasi-observasi ilmiah yang kemudian melahirkan teori. Akan tetapi harus diingat pula bahwa seluruh makna yang terangkum dalam kesimpulan pengetahuan tentangnya hanyalah bersifat perspektif.

Fenomena inilah yang dimaksud Karl Raimund Popper (1902-1994) ketika dia menyalahkan asumsi kalangan realis bahwa pengetahuan manusia diturunkan secara langsung dari observasi. Menurut Popper, setiap *observer* memiliki ekspektasi tertentu atas realitas yang diserapnya. Ekspektasi yang ada dalam diri manusia ketika manusia mendekati realitas muncul dari sumber yang sangat beragam termasuk terkaan dan dugaan. Observasi tidak datang mendahuluinya, sebagai sesuatu dari mana pengetahuan diturunkan, tapi setelah itu.¹⁸ Menurut pandangan ini, manusia tidak pernah memiliki pengetahuan yang *fixed* kecuali dugaan yang berbentuk ijhtihad, dan ini adalah produk dari pikiran, bukan dari penginderaan manusia. Beranjak dari fakta ini, maka manusia sebetulnya tidak pernah memiliki landasan kepada kepastian. Kepastian tidak pernah disediakan bagi manusia. Kodrat realitas selamanya tersembunyi dari manusia. Realitas bukanlah sesuatu yang secara langsung dapat diketahui.¹⁹

Posisi al-Qur’ân dan Ḥadīth dalam Ilmu Pengetahuan

Bila dipersoalkan di mana posisi al-Qur’ân dan al-Ḥadīth, maka jawabannya adalah ia merupakan salah satu dari realitas yang dipahami tersebut. Tanpa menghilangkan nilai kewahyuannya, al-Qur’ân bisa dianggap sebagai realitas manusia yang dibedakan dengan realitas alam fisik, sejauh ia tersusun dalam format bahasa manusia yang kita baca dan pahami dari susunan bahasa manusia, bukan al-Qur’ân dalam pengertian esensinya *lâ harf wa lâ sawt*. Ia merupakan satu dari sekian teks semiotika, di mana dinyatakan bahwa seluruh fenomena adalah teks,²⁰ yang dibaca, diserap, dan dipahami sebagaimana yang dinyatakan Popper di atas bahwa realitas (teks) tidak menyodorkan dirinya secara telanjang, di mana pengetahuan muncul darinya secara

¹⁸ Ibid., 8.

¹⁹ Ryan Magee, *Confessions of a Philosopher: A Journey Through Western Philosophy* (London: Phoenix, 1997), 34.

²⁰ Johan Meuleman, “Pengantar”, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 76.

langsung. Fenomena adalah entitas yang diam, di mana maknanya ditentukan oleh kaca pandang termasuk kepentingan seseorang yang melihatnya. Begitu juga dengan al-Qur'ân, sejauh ia sebagai teks yang dikaji dalam konteks pengembangan keilmuan, maka dia adalah teks yang diam, yang suaranya ditentukan oleh siapa yang membacanya. Berbagai asumsi awal, sudut pandang, estimasi, prasangka, dan harapan pembaca akan menjadi skenario maknanya. Hans-Georg Gadamer (1900-2002), seorang hermeneut kontemporer menyatakan bahwa makna teks dilahirkan dari fusi antara horizon pembaca (*the horizon of reader*) dan horizon teks (*the horizon of text*). Akhirnya, interpretasi tidak semata-mata merekonstruksi makna, tapi juga memproduksi makna.²¹

Menurut McLean, ia menjelaskan maksud Gadamer bahwa jika manusia memperhatikan waktu dan tradisi dengan serius, maka manusia akan memahami bahwa manusia disituasikan dalam sebuah tradisi dan waktu tertentu. Waktu dan tradisi ini merupakan horizon seseorang. Akan tetapi, waktu dan tradisi tersebut tidak boleh dipersepsi sebagai batas absolut yang tidak memungkinkan seseorang untuk memperluas batas-batas tersebut. Jika posisi manusia secara mutlak ditentukan oleh situasi tersebut dan bersifat tertutup, maka horizon tersebut akan mati karena ia lebih bersifat paksaan daripada sebagai kreasi bebas.²² Oleh karena itu, manusia butuh berinteraksi dengan horizon lain, tidak semata-mata menambah informasi tetapi lebih dari itu, yakni menguji asumsi-asumsi dasar manusia sehingga dimungkinkan untuk melakukan penyelidikan secara komprehensif. Inilah yang secara klasik disebut dengan lingkaran hermeneutik (*circle hermeneutics*). Dalam proses inilah makna dimunculkan, makna al-Qur'ân selalu *constructed*, bukan *given*. Setiap pemaknaan tidak absah mengaku dirinya sebagai representasi total dari “kebenaran” al-Qur'ân.

Pendidikan Tinggi Islam dan Kebebasan Berpikir

Di PTI telah muncul sebuah fenomena yang menggelisahkan bahwa ternyata ilmu-ilmu keislaman kurang bisa beranjak dari posisinya semenjak ia dirumuskan. Ironisnya, PTI mengklaim sebagai pusat orang-orang cerdas pandai. Namun begitu naifnya sampai ada yang mengatakan bahwa PTI menjadi sarang konservatisme, sehingga

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methods* (London: Sheed and Ward, 1975), 81.

²² George F. McLean, *Ways to God: Cultural Heritage and Contemporary Change Series I* (Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999), 16.

bisa disebutkan di sini berbagai indikasi “konservatisme keilmuan” di PTI, misalnya wacana fiqh di PTI tidak pernah beranjak dari persoalan *ṭabârab*? Mengapa ilmu kalam tidak pernah bergeser dari perdebatan-perdebatan klasik untuk membela Tuhan? Dengan pertanyaan sebaliknya, mengapa wacana-wacana baru keislaman justru diintrodusir dari individu atau institusi di luar PTI? Mengapa wacana fiqh sosial atau teologi transformatif tidak muncul dari PTI? Dan sebagainya. Kondisi ini suka atau tidak suka adalah faktanya. Ada seorang akademisi yang tidak mau mengakomodir wacana-wacana baru keislaman ke dalam struktur keilmuan PTI karena menganggapnya telah menyalahi tradisi keilmuan yang sudah baku. Fenomena ini merupakan pengkhianatan atas kodrat ilmu.

Persoalan yang muncul di PTI terutama pada kurikulum agama sungguh belum dapat terselesaikan, sehingga muncul adanya jebakan ketika peletakan al-Qur’ân sebagai sumber ilmu pengetahuan.²³ Dikatakan jebakan karena bisa jadi ia akan menjadi titik rawan eksklusivitas seorang akademisi. Karena garis pembatas pendefinisian antara ilmu islami (berdasarkan al-Qur’ân dan Sunnah Nabi) dan ilmu sekuler yang non-islami tanpa disadari akan “menyortir” sebuah teori bukan berdasarkan isinya, tetapi ada ayat-ḥadīthnya atau tidak.

Untuk itu, suasana yang perlu dibangun adalah menghargai pluralitas pemikiran, sehingga dapat dijadikan sebagai pintu gerbang bagi program pengembangan keilmuan di PTI. Program apapun yang dicanangkan, aktivitas apapun yang dilakukan, dan strategi apapun yang digagas, jika spirit keragaman wacana tidak diakui dalam kerangka besar pengembangan keilmuan di PTI, maka hasilnya hanyalah repetisi dan imitasi yang tiada akhir. Diskusi, seminar, lokakarya, dan sarasehan tanpa pengakuan atas keragaman wacana tidak menghasilkan apapun, bahkan akan semakin menumbuhkan konservatisme baru. Apa yang bisa diharapkan jika di kepala masing-masing orang telah terskema oleh satu teori atau paradigma yang dianggap benar dan islami, kemudian termanifestasikan dalam struktur kurikulum yang disampaikan ke mahasiswa.

Sikap inklusif terhadap keragaman wacana berarti memperlakukan secara sama terhadap seluruh teori yang ada, dan ini dijamin dalam Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Tidak ada *privelese* apapun antar-teori sebagaimana tidak ada penegasian secara apriori atas sebuah teori. Sebuah teori yang digagas

²³ Suprayogo, *Paradigma*, 97.

seorang Muslim tidak memiliki status unggul dibanding teori yang digagas oleh orang non-Muslim sebelum ia diuji secara detail dan *fair*. Tidak ada teori yang diunggulkan hanya karena memiliki rujukan ayat atau *ḥadīth* atas sebuah teori yang tidak ada ayat atau *ḥadīthnya* sebelum teori tersebut dinilai secara komprehensif. Seluruh teori, dari mana dan oleh siapa saja dia dilahirkan, harus diperlakukan sama untuk diuji dan dinilai, ditolak maupun diterima. Hal Ini berlaku untuk seluruh disiplin ilmu, termasuk ilmu-ilmu yang dalam kategori *Islamic studies*. Sehingga tidak ada lagi penolakan terhadap sebuah teori semata-mata karena ia dirumuskan oleh seorang orientalis non-Muslim misalnya. Tidak ada penolakan dan penerimaan yang absah dalam konteks keilmuan kecuali berdasarkan prosedur-prosedur keilmuan secara ilmiah.

Suasana yang diciptakan di PTI seharusnya menjadikan lahan subur bagi penyemaian pikiran-pikiran “sebebas” apapun. Setiap teori bisa dipelajari, diperdebatkan, dan divalidasi tanpa rasa takut.²⁴ PTI akan menjadi sebuah kontinum keilmuan yang terentang mulai dari yang sangat kiri sampai yang sangat kanan. Tidak ada pelarangan untuk mempelajari buku-buku kiri hanya karena ia kiri, begitu pula sebaliknya bahwa tidak ada pengkultusan buku-buku kanan hanya karena ia kanan. Dalam konteks keilmuan, semua bisa dipelajari untuk diterima, ditolak atau dikritisi, sehingga wacana-wacana baru keislaman tidak sekadar menjadi selingan kecil pada momen-momen seminar, sementara kurikulum yang menjadi penopang utama pengembangan keilmuan tetap tidak terjamah. Oleh sebab itu, bila tombol pengembangan keilmuan adalah kurikulum, tenaga pengajar, dan kondisi akademik, maka spirit keragaman wacana adalah tombol utamanya.²⁵ Kurikulum harus tidak menjadi kacamata kuda yang menyempitkan pemahaman mahasiswa; dosen harus terbuka terhadap setiap gagasan tanpa sikap apriori jika menginginkan mahasiswanya memiliki kejujuran ilmiah, dan kampus harus menyediakan suasana akademis yang kondusif untuk mempelajari dan mendiskusikan teori apapun.

Bila pemikiran-pemikiran bebas itu dibiarkan, maka setiap gagasan akan berkontestasi. Gagasan ekonomi Islam misalnya, haruslah menjadi salah satu dari sekian gagasan teoretis dalam disiplin

²⁴ Hamdi, *Menilai Ulang*, 9.

²⁵ Abdurrahman Mas’ud, *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik: Humanisme Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 49.

ekonomi. Biarkan setiap gagasan saling bertemu untuk secara kreatif membuka ruang-ruang baru dan titik-titik penyempurnaan. Begitu juga dengan ekonomi Islam dan berbagai ilmu yang mengklaim atau diklaim Islam hanyalah salah satu gagasan dalam bangunan besar keilmuan. Wujud integrasi tidak ditentukan pada langkah awal, tetapi hasil yang terbuka dari pergulatan panjang pencarian. Antarteoris dalam disiplin ilmu yang sama dan bisa saling berjumpa antardisiplin dapat saling menopang dan mengkritisi.²⁶

Al-Qur'ân sebagai Basis Etik Ilmu

Posisi al-Qur'ân bisa menjadi sumber inspirasi atau sumber ilmu pengetahuan tanpa harus terjebak pada penciptaan dinding pemisah antara ilmu islami dan non-islami. Sangat mungkin ada satu disiplin ilmu yang bisa diturunkan secara langsung maupun terinspirasi dari ayat-ayat al-Qur'ân, tapi itu tidak kemudian menjadikan al-Qur'ân sebagai sumber ilmu pengetahuan. Ini sama dengan disiplin ilmu fiqh yang dirumuskan melalui *istinbât al-hukm* dari al-Qur'ân maupun al-Hadîth dan tidak kemudian menjadikan keduanya sebagai kitab hukum. Al-Qur'ân lebih tepat diletakkan sebagai basis etis kehidupan manusia. Ia tidak terkait dengan program-program riset ilmiah tentang penemuan atom maupun pembelahan-pembelahan atom, tapi al-Qur'ân menyediakan basis etis tentang perdamaian yang harus ditegakkan dalam tata pergaulan antar umat manusia. Dalam konteks fiqh, al-Qur'ân harus diletakkan sebagai basis etis bagi rumusan-rumusan hukum yang dibangun oleh *fuqahâ'*. Jadi, al-Qur'ân menjadi basis etis yang mengisi ruang aksiologis pengembangan keilmuan. Di sini nilai-nilai kemanusiaan, *tasâmuh*, *tawâzun*, *tawassuţ*, *al-'adl*, *al-ḥaq* dan *amânah* harus dijunjung tinggi sebagai pondasi etis bagi seluruh aktivitas keilmuan masyarakat kampus. Kalau situasi akademis yang hendak dikembangkan harus berwajah islami, maka itu lebih pada sisi etis dari pada kesempitan dan kenaiifan ilmiah. Kondisi akademik yang islami tidak harus menghilangkan pikiran-pikiran “bebas” orang-orang di dalamnya. Di titik ini, seorang ilmuwan Muslim bisa berdiskusi secara hangat dan akrab dengan seorang humanis-sekuler-ateis tanpa dirisaukan dengan keyakinan ketuhanan masing-masing. Andaikan ini dapat dilakukan, maka tidak lagi terdengar kisah mahasiswa yang

²⁶ Ben Agger, *Cultural Studies as Critical Theory* (London, Washington DC: The Falmer Press, 2000), 51.

dimarahi oleh dosen ketika mengutip pendapat Karl Marx,²⁷ semata-mata karena Marx pernah mengatakan bahwa agama adalah candu masyarakat, agama keluhan makhluk yang tertindas, agama merupakan kesadaran diri sebagian manusia sebelum menemukan jati dirinya, manusia ditentukan oleh dirinya sendiri sehingga agama harus ditekan karena nilai tertinggi adalah materi sedangkan manusia adalah materi. Wacana-wacana seperti ini biar berkembang secara bebas dan bersedia diuji oleh para ilmuwan dengan teori-teori lain yang sejenis, sehingga sebuah teori dapat memperkokoh atas teori yang ada, merekonstruksi dan bahkan mendestruksi atas teori satu pada teori lain yang bertentangan dengan nilai-nilai ilmiah.

Oleh sebab itu, tidak pernah ada satu landasan *fixed* yang menopang pengetahuan manusia, tidak juga kitab al-Qur'ân. Dari realitas, dimunculkan teori pengetahuan yang beragam dengan disiplin keilmuan yang beragam pula. Ilmu-ilmu keislaman yang selama ini dikembangkan di PTI merupakan sebagian dari keragaman disiplin keilmuan yang di dalamnya mengandung berbagai teori kebenarannya masing-masing. Kalau rumpun keilmuan terbagi menjadi dua, eksakta dan non-eksakta, maka ilmu-ilmu keislaman tersebut merupakan bagian dari rumpun non-eksakta, di samping psikologi, sosiologi, antropologi, bahasa, dan sebagainya. Masing-masing disiplin ini memiliki berbagai teori yang sangat beragam. Ketika ada satu teori yang memberi lisensi kebenaran tunggal pada dirinya hanya karena ia terinspirasi atau yang langsung diturunkan dari premis-premis al-Qur'ân, maka ini tidak valid atas dasar uraian di atas. Konsekuensi berikutnya adalah tidak absah menciptakan definisi oposisional antara ilmu islami dan non-islami atas dasar peletakan al-Qur'ân sebagai sumber pengetahuan atau sumber inspirasi. Kalau ada orang yang menggagas sebuah teori dalam disiplin ilmu apa saja berdasarkan inspirasinya dari al-Qur'ân atau diturunkan dari premis-premis al-Qur'ân, maka teori tersebut hanyalah menjadi salah satu teori dengan derajat yang sama persis dengan teori-teori lainnya.

Seluruh disiplin ilmu pengetahuan, baik yang masuk dalam rumpun eksakta maupun non-eksakta memiliki keragaman teori karena pada dasarnya dikonstruksi dari berbagai kepentingan, ideologi, sudut pandang, estimasi, dan berbagai ragam praduga.

²⁷ Adalah seorang ateis liberal, dia seorang ilmuwan dan pemikir yang sangat radikal dalam bidang ilmu sosial, politik, dan budaya, bahkan pemikiran-pemikirannya di pandang sangat aneh dan banyak kontroversial di kalangan ilmuwan-ilmuan lain.

Seseorang tidak bisa menghindari perspektif individualnya dalam memahami teks. Dari dua jenis teks, lahirlah dua rumpun besar ilmu: eksakta dan non-eksakta. Dalam dua rumpun besar ini, muncul berbagai jenis disiplin keilmuan. Di dalam masing-masing disiplin ilmu, bersemayam berbagai ragam teori kebenaran karena dikonstruksi dari perspektif yang beragam. Disiplin-disiplin keilmuan dengan berbagai ragam teori kebenaran di dalamnya tersebut akan kembali menjadi “bahan bakar”,²⁸ bagi posisi awal *observer/reader* atau menjadi perangkat keilmuan dasar untuk membaca teks atau realitas.

Al-Qur’ân sendiri tidak bisa mengelak dari kondrat proses konstruksi pengetahuan seperti ini, sehingga al-Qur’ân merupakan salah satu sumber ilmu pengetahuan secara umum, dari mana seluruh konstruksi keilmuan diturunkan secara deduktif darinya, baik bersifat inspiratif maupun dari premis-premis langsung. Kalaupun al-Qur’ân bisa dipandang menjadi sumber utama ilmu pengetahuan, maka itu terkait dengan disiplin ilmu tertentu, misalnya, tauhid, fiqh, akhlaq, tafsir, sebagaimana alam fisik menjadi basis bagi konstruksi ilmu fisika, kimia, biologi, dan sosialitas manusia menjadi basis ilmu sosiologi atau antropologi. Al-Qur’ân juga bisa menjadi sumber inspirasi ilmu pengetahuan, tapi posisinya sama dengan fenomena lain yang juga secara potensial bisa menjadi sumber inspirasi.

Kajian di atas merupakan pilihan, bagi pendidikan tinggi yang berlabel “Islam”, yang memungkinkan dijadikan model pengembangan PTI ke depan dan diharapkan mampu menghasilkan *output* yang bermutu dengan memiliki kedalaman spiritual, keluhuran akhlaq, keluasan ilmu, kemampuan profesional, dan dapat hidup bersama di tengah-tengah masyarakat global yang dilandasi oleh nilai-nilai Islam.

Penutup

Setiap ilmu dapat dipelajari oleh siapapun, diperdebatkan, dan diuji tanpa rasa takut. PTI akan menjadi sebuah kontinum keilmuan yang terentang mulai dari yang sangat kiri sampai yang sangat kanan. Dalam konteks keilmuan, semua bisa dipelajari untuk diterima, ditolak atau dikritisi, sehingga wacana-wacana baru keislaman tidak sekadar menjadi selingan kecil, sementara kurikulum yang menjadi penopang utama pengembangan keilmuan tetap tidak terjamah.

PTI harus lebih memperkuat basis keilmuan melalui *research* terhadap fenomena *naqliyah*, *kawmiyah*, dan *nafsiyah*, tanpa harus

²⁸ Ibid., 11.

melakukan labelisasi ilmu dengan agama, namun al-Qur'ân harus diletakkan sebagai nilai etik boleh dan tidaknya ilmu itu dikembangkan dalam proses pembelajaran kepada peserta didik. Paradigma inilah yang akan mampu membuka tumbuh suburnya ilmu di pendidikan tinggi.

Daftar Rujukan

- Abdurrahmansyah. *Sintesis Kreatif Pembaharuan Kurikulum Pendidikan Islam Ismail Raji al-Faruqi*. Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2002.
- Agger, Ben. *Cultural Studies as Critical Theory*. London, Washington DC: The Falmer Press, 2000.
- Bagir, Zainal Abidin. "Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan," dalam Taufiq Abdullah, et. al. (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. 6. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Methods*. London: Sheed and Ward, 1975.
- Hamdi, Ahmad Zainul. *Menilai Ulang Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan sebagai Blue Print Pengembangan Keilmuan Universitas Islam Negeri*. Makalah Tidak Dipublikasikan, 2004
- Hanafi, Hasan. *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture*, Vol. 2. Kairo: The Anglo Egyptian Bookshop, 1995.
- Islamy, Irfan. *Model Pengembangan Kelembagaan dan Networking Perguruan Tinggi Islam dalam Meningkatkan Kualitas SDM*. Malang: Makalah Disampaikan pada Workshop Pengembangan PTNU yang Diselenggarakan Unisma pada 20-21 Desember 2004.
- Magee, Ryan. *Confessions of a Philosopher: A Journey Through Western Philosophy*. London: Phoenix, 1997.
- Maimun, Agus. "Strategi Pemanfaatan Sumber Belajar di Pondok Pesantren". Tesis--IKIP Malang, 1997.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik: Humanisme Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- McLean, George F. *Ways to God: Cultural Heritage and Contemporary Change Series I*. Washington DC.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999.

- Meuleman, Johan. "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Miles, Matthew B. dan Huberman, A. Michael. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UI Press, 1992.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 1991.
- Seels Barbara B. dan Rita C.Richey, *Instructional Technology: The Definition and Domains of The Field* (Washington DC.: AEC, 1994), 41.
- Suprayogo, Imam. *Paradigma Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi: Konsep Pendidikan Tinggi yang Dikembangkan Universitas Islam Negeri Malang*. Malang: UIN Malang Press, 2005.
- Tim UIN Malik Ibrahim. *Memadu Sains dan Agama*. Malang: Universitas Islam Negeri Malang, 2004.
- "Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional", dalam <http://www.pdk.go.id/inlink.php.to-uusisdiknas>.
- Zayd, Naşr Hâmid Abû. *Maşhûm al-Naşş: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabî, 1998.