

## PENGEMBANGAN TRADISI INTELEKTUAL DALAM PENDIDIKAN ISLAM

*Oleh: Abdul Munir Mul Khan*

Perubahan tata kehidupan masyarakat yang semakin cepat searah dengan perkembangan ilmu-pengetahuan dan teknologi serta pertumbuhan jumlah penduduk di satu sisi dan keterbatasan daya dukung sumber daya alam di sisi lain, merupakan salah satu faktor penting yang menuntut pengkajian ulang berbagai doktrin keagamaan dan teori serta metodologi pendidikan Islam. Kecenderungan inilah yang kemudian memunculkan isu *Islamisasi pengetahuan* dalam perkembangan pemikiran Islam.

Ide dari Islamisasi pengetahuan ternyata tidak segera mendorong berkembangnya berbagai cabang pengetahuan dalam tradisi pemikiran Islam. Hal ini antara lain merupakan akibat belum berkembangnya tradisi intelektual dalam komunitas muslim, sehingga berbagai kegiatan pemikiran Islam terjebak dalam perdebatan metodologis yang terus-menerus dihadapi para pemikir muslim.

Sejak masa awal era pemikiran Islam baik dalam tradisi *kalam* maupun *filsafat*, pemikir muslim selalu berhadapan dengan problem metodologis di atas. Akibatnya, kebenaran firman selalu diharapkan kepada hasil temuan dan produk dari aktifitas intelektual. Lebih khusus, agama kemudian dilawankan dengan kebudayaan sebagai paradigma pemikiran keagamaan dan atau sebaliknya. Lebih jauh hal ini mengakibatkan lemahnya gerak dinamis pemikiran Islam di satu sisi dan mandegnya kebudayaan Islam di sisi lain.

Masalah tersebut kemudian mempengaruhi aktivitas dan pemikiran di bidang pendidikan Islam. Oleh karena itu, searah dengan perkembangan iptek yang mendorong munculnya diskursus *Islamisasi pengetahuan* mengalami hambatan serupa, sehingga kedua masalah tersebut lebih merupakan problem metodologis yang mempengaruhi wawasan intelektual muslim.

Persoalan di atas secara mendasar dapat dicari akarnya dalam diskursus teologis. Namun demikian secara operasional lebih mencerminkan kontroversi peletakan posisi agama dan kebudayaan

(baca; intelektual) yang saling tumpang-tindih, sehingga makna fungsional *Islamisasi pengetahuan* perlu diperjelas.

Islamisasi pengetahuan merupakan gelombang kedua dalam rentang dua dasa warsa terakhir dari gagasan kebangkitan Islam dan terbukanya pintu ijtihad abad 12/13 yang banyak berhubungan dengan Perang Ramadhan '73 dan penggunaan minyak sebagai senjata baru. Disamping itu, muncul kesadaran baru mengenai peran iptek dalam perkembangan peradaban. Berbagai badan dunia Islam kemudian dibentuk seperti OKI dan 8 tahun kemudian (1977) diselenggarakan Konferensi Internasional Pendidikan Islam di Mekkah. Proyek ini menimbulkan perdebatan yang tak kalah menariknya daripada posisi iptek itu sendiri terhadap hari depan dunia Islam.

Islamisasi ilmu yang antara lain muncul dari gagasan Ismail Faruqi, muncul bersamaan dengan proyek islamisasi berbagai sektor dan bidang kehidupan masyarakat lainnya. Lahirlah kemudian bidang kajian Barat yang kini dikenal dengan oksidentalisme di bawah bayangan bias pemahaman terhadap tradisi intelektual Barat yang menurut Akbar S. Ahmed (1993) bagaikan kanker.

Mereka yang sepakat atau pun menolak islamisasi iptek, dihadapkan pada pilihan ideologis antara keaslian pemikiran atau kesediaan menerima fungsi tradisi *Greekian* yang sulit dihindari bahkan mustahil. Kompleksitas intelektual muslim, bagaikan jalan melingkar tanpa ujung-pangkal, sehingga menimbulkan involusi.

Dalam hubungan dengan masalah di atas, perlu dipertimbangkan pernyataan Iqbal (1966) mengenai kesatuan ilmu dan pandangan Akbar S. Ahmed (1994) bahwa pemikiran mahafisikawan Hawking, lebih mengungkapkan rahasia ketuhanan. Muncul persoalan mengenai netralitas dan kesatuan kebudayaan, sehingga seluruh bentuk aktivitas produktif manusia di bawah simbol *kebudayaan* ditempatkan sebagai aktualisasi pemahaman dan proses kemajuan manusia mendekati kehendak Tuhan. Ismail Faruqi memaknainya dengan nilai kesemestaan kebudayaan yang mengalami lokalisasi sebagai pembatas dan relativisasi (1993).

Melalui kebudayaan dapat dievaluasi secara kritis tingkat kedekatan manusia kepada Tuhan dalam realitas sejarah. Sayangnya sepanjang 10 abad terakhir berbagai pusat kebudayaan berada di tangan mereka yang dalam keyakinan muslim dikenal sebagai ingkar. Apakah ini menandai jauhnya dunia Islam dari suasana ilahiah, penjelasannya selalu menghadapi jalan-buntu akibat jebakan teologi yang kurang mencerminkan kesadaran sejarah, sehingga muncul gagasan perlunya penyegaran teologis konsep sosial Islam.

Akibat masalah di atas, dunia pendidikan sebagai lembaga pengembangan ilmu menghadapi masalah serupa. Rekomendasi "Konferensi Sedunia Pendidikan Islam" di Mekkah (Bilgrami & Asyraf, 1988, hlm. xxix) tahun 1977 mengenai integralisasi ilmu sebagai basis pertama (Asyraf, dalam Bilgrami & Asyraf, 1988, hlm. xxix) mengalami jalan-buntu teologis serupa (Rahman, Islam, 1984, hlm. 172-176; Ijtihad, 1984, hlm. 199-129).

Kemacetan tersebut menyarankan dikembangkannya kerangka "metafisika" (Asyraf, dalam Bilgrami & Asyraf, 1988, hlm. xxviii) sebagai basis kedua. Rekomendasi ini berarti perlunya penegasan epistemologis sebagai operasi teologi yang menempatkan manusia sebagai pemeran sejarah bagi kemajuan intelektualitas muslim.

Berdasarkan acuan epistemologi dibangun kesatuan hirarkis ilmu sebagai langkah bertahap pendekatan realitas tertinggi dan kebenaran mutlak (Allah dan wahyu) (Rahman, Islam, 1984, hlm 181; Iqbal, 1966, hlm 2-9; Bilgrami & Asyraf, 1988, hlm. 85). Tingkat kebenaran setiap tahap kebudayaan terletak bagaimana ia berhubungan dengan realitas tertinggi dan kebenaran mutlak wahyu itu sendiri. Perkembangan kebudayaan dan ilmu akan mencerminkan tingkatan pengetahuan yang semakin mendekati hadirat Allah. Seperti dialektika Hegelian, setiap hirarki mengandaikan kualifikasi hirarki dibawahnya, sehingga hirarki tertinggi mencakup seluruh hirarki secara integral (Rahman, Ijtihad, 1984, hlm. 201), dimana tauhid merupakan asas prinsipalnya (Bilgrami & Asyraf, 1988; Hanafi, 1991).

Selain itu rekomendasi metafisika, integralisasi ilmu dan selanjutnya penegasan epistemologi serta strategi kebudayaan secara fungsional menyarankan perlunya konseptualisasi filosofis, sebagaimana pernah dilakukan Mohammad Abduh terhadap Universitas Al Azhar (Rahman, Islam, 1984, hlm.176). Sementara pengembangan teoritisnya memerlukan di samping metodologi juga studi kealaman, sehingga pendidikan tinggi (Islam) merupakan "kecerdasan yang diorganisasi" dan sebagai lembaga pengembangan ilmu dalam kerangka Islam (Kuntowijoyo, 1991, hlm. 351).

Dari pemikiran demikian setidaknya dapat dikemukakan dua pendekatan yang mungkin dapat dipertimbangkan. **Pertama**; dengan "mengintegrasikan" ilmu agama dan umum dimana untuk itu diperlukan paradigma filosofis sebagai mediator seperti epistemologi. Melalui paradigma ini, diharapkan dapat ditumbuhkan semacam "pencerahan" keagamaan setiap bidang ilmu, sehingga terintegrasi dalam kerangka keilmuan Islam. **Kedua**; mengintegrasikan seluruh bidang ilmu yang dalam kasus kurikulum Islam dilakukan dengan pengembangan mata

kuliah dasar berupa integrasi ilmu, dan spesialisasi pilihan (Kuntowijoyo, Paradigma, 1991, hlm. 353).

Integralisasi ilmu, menyarankan kajian bidang filsafat dan ilmu-ilmu kealaman murni sebagai kebutuhan intelektual masa depan. Persoalan demikian akan menjadi semakin kompleks dengan kecenderungan peradaban modern di satu sisi dan rendahnya kualitas kehidupan umat di sisi lain. Tanpa sikap jernih dan tegas terhadap dunia dan kebudayaan, berbagai persoalan tersebut akan sulit dicerna, apalagi dipecahkan.

Peradaban modern sebagai konsekuensi pemikiran rasional dan positivistik abad ke 19 mulai memasuki masa krisis paling mendasar sepanjang sejarah (Smith, 1985; Ahmed, 1991), sementara Sosialisme maupun Kapitalisme dipertanyakan keabsahannya dalam mempertinggi martabat manusia (Izetbegovic, 1993). Dunia berharap kepada agama khususnya Islam untuk memainkan perannya kembali dalam suatu spiritualisme-baru (Ulumul Qur'an no. 3 vol 1V th 1993; Islamica no. 1 1993). Ironisnya, perdebatan intelektual, politik dan ekonomi Muslim justru belum beranjak dari tema teologis abad ke 8 dan 9 yang melahirkan Ilmu Kalam (Mul Khan, 1993), sehingga merupakan masalah fundamental intelektualitas muslim.

Pengkutuban Tuhan dan manusia dalam teologi klasik menyebabkan penghadapan agama dan kebudayaan (ilmu), sehingga intelektualitas muslim mengalami involusi dan "lari ditempat" (Kuntowijoyo, 1992; dalam Mul Khan, 1991). Demikian pula masalah kemiskinan dan rendahnya pendidikan yang melanda ummat yang tidak segera dapat dipecahkan secara tuntas. Pemecahan masalah secara langsung menjadi terabaikan karena diskusi (minus sikap kritis) ideologi dan teologi dianggap lebih penting.

Kecenderungan demikian dapat dilihat dari tema-tema aktivitas keagamaan seperti khutbah, tabligh serta pengajian. Gagasan "islamisasi pengetahuan" perlu digeser ke arah pengembangan intelektualitas muslim untuk memecahkan; (1) "lingkaran setan" involusi pemikiran, dan (2) rendahnya kualitas kehidupan sosial dan ekonomi muslim.

Mengingat persoalan di atas diperlukan strategi kebudayaan sebagai paradigma hubungan kutub Tuhan (wahyu) dengan kutub manusia (ilmu & kebudayaan) dalam suatu kerangka metodologi. Upaya metodologis pernah dibuka Imam Al Ghazali (Mul Khan, 1991; 1993), dan Ibnu Taimiyah (Madjid, 1987) serta beberapa kurun waktu lalu Fazlur Rahman (1984). Strategi kebudayaan dan metodologi akan memberikan peluang pengembangan intelektual muslim dalam menyelesaikan berbagai masalah politik dan ekonomi umat dan rakyat. Sebaliknya, pengkutuban

agama dan kebudayaan akan memandulkan intelektualitas dan tidak pernah ada kebudayaan dan ilmu yang dianggap benar.

Sementara itu kurang disadari bahwa setiap pemahaman atas wahyu tidak lebih dan tidak kurang adalah kebudayaan itu sendiri (Peursen, 1976; Cassirer, 1987; Asy'ari, 1991). Gagasan keagamaan tumbuh dalam suatu setting sejarah dan kehidupan sosial dimana wahyu ditempatkan sebagai sumber penggerak dan rujukan (Cassirer, 1987). Lebih jauh, dengan menolak fungsi kebudayaan, tanpa disadari menyebabkan reduksi wahyu sebagai kebudayaan yang anehnya kemudian dipergunakan melawan kebudayaan.

Sekedar contoh; Ilmu-ilmu: Kalam, Ushul Fiqh, Fiqh, Hadits, dan Tafsir adalah suatu produk budaya yang nilai ilmiahnya relatif dan sosiologis. Ilmu Tafsir, misalnya jelas mempergunakan data historis seperti dalam "asbabun nuzul" (Al Maraghi, 1985; As Suyuthi, 1985) dan kritik sanad sebagai basis bagi Ilmu Hadits. Anehnya ilmu-ilmu tersebut kita pergunakan mewakili wahyu untuk membatalkan temuan ilmiah. Disinilah pentingnya meluruskan kembali pandangan mengenai dunia, manusia dan sejarah, sehingga dapat melihat secara jernih posisi iptek dalam pengembangan intelektual muslim dan akhirnya terhadap gagasan "islamisasi pengetahuan".

Strategi kebudayaan merupakan suatu transendensi sejarah, sehingga bagaikan anak-anak tangga mendekati wahyu yang selalu terbuka secara historis dan sosiologis. Kebenarannya terletak apakah suatu kebudayaan diarahkan bagi pencapaian pemahaman dan realisasi wahyu yang dibuktikan fungsinya bagi pemakmuran kehidupan dunia dan manusia. Dengan demikian dapat dihindari involusi intelektual Muslim serta eksklusivitas pemikiran Islam di tengah komunikasi ilmu pengetahuan global dan universal. Demikian pula halnya dengan kontroversi Timur-Barat, yang lebih merupakan semangat politik daripada etos pengetahuan.

Strategi kebudayaan sebagai paradigma metodologi barulah merupakan jendela berbagai persoalan besar sebagai bahan dasar pengembangan intelektual muslim. Hal ini merupakan tuntutan sejarah yang jika tidak dipenuhi akan mengakibatkan intelektualitas muslim semakin keberatan beban.

Menjadikan Islam sebagai rujukan intelektual merupakan proses sejarah yang terus berkembang. Dengan demikian maka intelektual muslim akan merupakan kegiatan kebudayaan yang terus diperkaya. Selalu akan muncul pertanyaan baru dan selalu tersisa suatu rahasia yang semakin hari terasa semakin dalam. Ilmu dan kebudayaan bagaikan jalan panjang tanpa tepi di mana manusia bergairah menelusuri jalan itu di sepanjang hidupnya.

Muncul pertanyaan berikutnya, apakah setiap jalan akan mengarah kepada ide dasar yang ditetapkan sebelumnya, apakah itu jalan logis, atau intuitif, tampaknya juga harus ditempatkan sebagai bagian dari jalan kebudayaan yang tak pernah selesai. Tidak ada kesimpulan final, karena selalu muncul pertanyaan dan selalu tersisa rahasia yang semakin dalam.

Apakah jalan logis ataukah intuitif, serangan Imam Al Ghazali terhadap filsafat (Aristoteles) dengan menawarkan tasawwuf itu sendiri, justru diperoleh setelah ia berfikir dengan kerangka filsafat. Demikian pula Ibnu Taimiyah yang dianggap sebagai perintis ijtihad (baca pemikiran ilmiah) juga tetap terlibat dalam diskusi mengenai metodologi. Apa yang ditolak Ibnu Taimiyah dari Aristoteles bukanlah silogisme sebagai sistem dan metode, akan tetapi bahan material yang harus diketemukan dalam pengalaman langsung yang bukan sekedar spekulasi dari demonstrasi (burhan) (Madjid, 1984; 1988).

Sebagaimana kebudayaan dan ilmu, metodologi adalah jalan yang tak dikenal atau seribu jalan yang selalu menyimpan rahasianya sendiri. Secara filsafati, metodologi berkaitan dengan praktik epistemologi (Bakker, 1984) yang mencari penjelasan mengenai proses dan tahapan kelahiran pengetahuan. Epistemologi berusaha menelusuri kembali proses dan jalan yang dilalui seseorang dan manusia sehingga terjadi peristiwa "mengetahui" (Cassirer, 1987; Bakker, 1984). Mungkinkah penelusuran kembali itu selalu sama persis dengan langkah-langkah yang pernah dilakukan orang lain ataupun diri sendiri? Agaknya yang paling mungkin adalah kemustahilan kemampuan manusia mengulang kembali suatu keperistiwaan.

Secara garis besar problem metodologi (Bakker, 1984) dapat dikelompokkan antara lain; problem pengetahuan, problem keberadaan, problem metode, problem penyimpulan (logika), problem moralitas dan problem kebernilaian ilmu. Apa yang dimaksud dengan ilmu adalah kegiatan mengenal, mencerap, menyusun konsep dan penalaran sebagai jalan bagi manusia untuk memperoleh pengetahuan atau mengetahui sesuatu yang berkaitan dengan obyek yang dijadikan pokok bahasan (The Liang Gie, 1991).

Dengan kerangka inilah, logika merupakan alat utama yang tidak mungkin dilupakan. Muncul persoalan teologis karena logika bersumber dasar pendekatan Greekian, sementara secara teologis pula al Quran memiliki logika yang berbeda. Menghadapi persoalan demikian inilah perlunya kejernihan kedudukan kebudayaan atas wahyu dan manusia terhadap Tuhan, sehingga dapat dihindari kegegabahan manusia memeralat Tuhan bagi legalisasi kepentingannya.

Kegiatan intelektual, memerlukan penyimpulan untuk mencapai peristiwa "mengetahui" yang berada dalam dimensi sintetik (Cassirer, 1987). Tidak hanya pada tahapan akhir, akan tetapi juga pada awal kerja walaupun bersifat intuitif dalam arti sederhana dan belum teruji.

Dalam proses demikian inilah pemikiran Islam seringkali dimentahkan oleh apriori yang muncul dari ideologi mengenai kemutlakan setiap hal yang berhubungan dengan wahyu. Akibatnya, setiap hasil usaha mengetahui yang historis dan sosiologis dan universal (Cassirer, 1987; Peursen, 1976) selalu dilawankan pada kemutlakan wahyu. Sikap demikian sebaliknya mereduksi wahyu setara dengan kebudayaan dan ilmu, yang berakibat mengalami deformasi dari proses dinamis perubahan yang menyebabkan keterbelakangan.

Dalam diskursus demikian itulah, perlu dikembangkan tradisi intelektual muslim yang menempatkan kebudayaan sebagai paradigma bagi analisis lebih lanjut makna firman. Namun demikian sejak awal perlu disadari bahwa seluruh proses intelektual memerlukan basis fundamental berupa penalaran dan penyimpulan menurut tata-aturan akal sehat dalam kaidah logika.

Apakah proses pemikiran Islam berlangsung demikian, akan jelas jika ternyata tidak ada pemikiran Islam yang tidak mempergunakan penalaran logis. Sikap Ibnu Taimiyah menolak jalan logika Aristotelian, justru memperkaya dengan menambahkan persyaratat baru berupa pengalaman langsung (Madjid, 1984) dan bukan berarti menggugurkan fungsinya. Demikian pula penolakan Imam Al Ghazali terhadap filsafat, tidak berarti gugurnya fungsi filsafat dalam pemikiran Islam dan ilmiah (Madjid; 1984; Mulkhan, 1991).

Sejak Aristoteles menulis Organon-nya (Bartens, 1976), pemikiran manusia berada dalam suasana serba logis, sehingga logika menjadi paradigma pemikiran yang belum pernah tergugat secara tuntas. Berbagai kritik yang muncul kemudian lebih sebagai pengkayaan logikanya daripada membongkarnya.

Dalam sejarah pemikiran Islam, Al Farabi kemudian meng-arab-kan logika dalam manthiq (Muin, 1981; Umar, dkk., 1985; Syarif, 1991), dan gugatan Imam Al Ghazali tidak juga menggoyahkan kedudukan logika karena memang hanya mempertanyakan keabsahannya bagi kajian metafisika ketuhanan (Mulkhan, 1991; Al Ghazali, tt. ). Logika bahkan telah menyatukan aturan permainan pikir, dan di luar yang serba logis hampir tidak memperoleh dukungan.

Tidak dapat dibayangkan suatu bentuk penalaran non-logis, sehingga pengembangan intelektual muslim hanya dapat dilakukan jika tidak lagi mempergunakan analisis logis bagi basis metodologinya. Sebagaimana pernyataan Iqbal, pemikiran Islam merupakan jembatan

antara Yunani dan Eropa modern (Iqbal, 1966; Mulkhan, 1991). Oleh karena itu penolakan terhadap kerangka dasar pemikiran Barat seharusnya juga dialamatkan pada Al Farabi, bahkan kepada para filsuf Islam yang mengembangkan pemikiran di atas basis serupa.

Sementara intelektualisme Islam menolak tradisi Greek modern, pemikiran Islam telah terjebak secara sadar terhadap tradisi Greek pra-modern yang helenistis. Sikap mendua demikian harus terlebih dahulu dipecahkan ketika seseorang atau lembaga keilmuan Islam ingin mengembangkan kegiatan intelektual dan keilmuan Islam terutama bagi gagasan mengenai *Islamisasi pengetahuan*.

Tidak berbeda halnya dengan pengembangan konsep, sistem dan strategi pendidikan Islam di tengah percepatan perkembangan iptek dan perubahan sosial. Praktek pendidikan Islam yang tidak mengapresiasi dan antisipatif akan dapat mengakibatkan krisis relevansi pendidikan Islam itu sendiri, sehingga secara pasti mulai kehilangan peranan dalam memberikan bekal hidup bagi peserta-didik serta masyarakat pengguna pendidikan Islam tersebut. Lebih jauh hal ini akan berakibat disfungsionalisasi berbagai doktrin agama yang dihasilkan oleh pemikiran keagamaan.

## BAHAN PUSTAKA

- Abdullah, Amin, M., 1992, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant*, Turki Diyanet Vakfi Yayin Matbacilik ve Ticaret Isletmesi, Ankara-Turki.
- Ahmed, Akbar S., *Posmodernisme; Bahaya dan Harapan bagi Islam*, Mizan, Bandung
- Ali, F. & Bachtiar Effendy, 1990, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Mizan, Bandung.
- Ali, Asghar, 1993, *Islam dan Pembebasan* (terjemahan Harun Salim & Imam Baehaqy), LKIS, Yogyakarta.
- Assuyuthi, I.M., 1985, *Lubabun Nuqul fi Asbabn Nuzul*, terjemahan Qamaruddin Shaleh (dkk), cet ke 14, Diponegoro, Bandung.
- Asy'arie, M., 1992, *Manusia Pembentuk Kebudayaan Dalam Al-Qur'an*, Lembaga Studi Filsafat Islam, Yogyakarta.
- Bakker, A., 1984, *Metode-Metode Filsafat*, cet pertama, Ghalia Indonesia, Jakarta.
- Bakker, A. & Achmad Charris Zubair, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta.
- Bilgrami, H.H. & Asyraf, S.A., 1989, *Konsep Universitas Islam* (terjemahan Machnun Husein), Tiara Wacana, Yogyakarta.
- Cassirer, E., 1987, *Manusia dan Kebudayaan; Sebuah Esei Tentang Manusia*, terjemahan Alois A Nugroho, Gramedia, Jakarta.
- Coward, Harold, 1989, *Pluralisme; Tantangan bagi Agama-Agama* (terjemahan), Kanisius, Yogyakarta.
- Hanafi, A., 1977, *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, Bulan Bintang, Jakarta.
- Hanafi, Hassan, 1991, *Agama dan Ideologi Pembangunan* (terjemahan Shonhaji Sholeh), P3M, Jakarta.
- Hassan, R., 1985, *Islam Dari Konservativisme Sampai Fundamentalisme*, Rajawali, Jakarta.
- Iqbal, M., 1966, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, terjemahan Osman Raliby, Bulan Bintang, Jakarta.
- Kuntowidjoyo, 1992, *Paradigma Islam; Interpretasi Untuk Aksi*, Mizan, Bandung.
- Ma'arif, A.S., 1994, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung.

- Madjid, N., 1987, *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*, Mizan, Bandung.
- , 1992, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Paramadina, Jakarta.
- Mulkhan, A.M, 1993, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan dan Dakwah*, Siperss, Yogyakarta.
- Mulkhan, A.M., 1992, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Siperss, Yogyakarta.
- Peursen, C.A. Van, 1979, *Strategi Kebudayaan*, terjemahan Dick Hartoko, Gramedia, Jakarta.
- Rahman, Fazlur, 1984, *Membuka Pintu Ijtihad*, terjemahan Anas Mahyudin, Pustaka, Bandung.
- Rahmat, Jalaludin, 1988, *Islam Alternatif*, Mizan Bandung.
- Sardar, Ziauddin, 1992, *Rekayasa Masa Depan* (terjemahan Rahman Astuti), Mizan, Bandung.
- Schuon, Frithjof (Muhammad Isa Nuruddin), 1993, *Islam & Filsafat Perennial* (terjemahan).
- Shihab, M.Q., 1992, *"Membumikan" Al Qur'an; Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung.
- Shimogaki, Kazuo, 1993, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, Kajian Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi* (terjemahan M Imam Aziz & M Jadul Maula), LKIS, Yogyakarta.
- Smith, D.E., 1985, *Agama dan Modernisasi Politik; Suatu Kajian Analisis*, Radjawali, Jakarta.
- Syariati, Ali, 1990, *Ideologi Kaum Intelektual; Suatu Warisan Islam* (terjemahan Syafiq Basri & Haidar Baqir), Mizan, Jakarta.
- Tanja, V.I., 1982, *Himpunan Mahasiswa Islam*, Sinar Harapan, Jakarta.
- Usman, S., 1988, *Laporan Penelitian Interaksi Elite Lokal dalam Implementasi Pembangunan Pedesaan*, Lembaga Penelitian UGM, Yogyakarta.