



Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama

P-ISSN: 1907-1736, E-ISSN: 2685-3574

<http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/alAdyan>

Volume 16, Nomor 2, Juli - Desember, 2021

DOI: <https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9853>

DISKURSUS FENOMENOLOGI AGAMA DALAM STUDI AGAMA-AGAMA

Ryan Arief Rahman

Universitas Darussalam Gontor Ponorogo

ryanariefrahman@unida.gontor.ac.id

Rodhi Hakiki Bin Cecep Mustopa

Universitas Darussalam Gontor Ponorogo

rodhibakikibcm@gmail.com

M. Dhiaul Fikri

Universitas Darussalam Gontor Ponorogo

fikri68698@gmail.com

Amir Reza Kusuma

Universitas Darussalam Gontor Ponorogo

amirrezakusuma@mhs.unida.gontor.ac.id

Abdul Rohman

Universitas Darussalam Gontor Ponorogo

abdulrohman@mhs.unida.gontor.ac.id

Abstract

The imbalance in the study of religions not only occurs in the history of its development but also its methodology. Starting from the Western scientists who are not objective in describing comprehensively the development of this discipline that sets aside the contribution of Muslim scientists in it. Which gives an effect on the paradigm that produces a methodology that is very westernized. This knowledge cannot be separated from the role of contemporary Muslim scientists and researchers, by using the method of critical analysis, the author tries to Islamize one of the main methods in the study of religions namely the phenomenology of religion. The goal is to be friendly and can be used by Muslim scientists and researchers. By the concept and method of Islamization of Syed Muhammad Naquib Al-Attas's on science (de-westernization, integration and Islamization), the authors formulated three problematic aspects in the phenomenology of religion, those are paradigms, epoche method and neutral. After the process of criticism as a form of de-westernization, the author then integrates with the research methods of Muslim scientists. Thus, the phenomenology of religion was successfully Islamized and friendly for Muslim researchers to be used.

Abstrak

Ketimpangan dalam studi agama-agama tidak hanya terjadi dalam sejarah perkembangannya tetapi juga metodologinya. Berawal dari para ilmuwan Barat yang tidak objektif dalam memaparkan perkembangan disiplin ilmu ini secara komprehensif yang menyisihkan kontribusi para ilmuwan muslim di dalamnya. Hal demikian berpengaruh terhadap paradigma yang menghasilkan metodologi yang sangat berbau kebarat-baratan. Disiplin ilmu ini tidak bisa lepas dari peran ilmuwan dan peneliti muslim kontemporer, dengan menggunakan metode analisis kritis, penulis mencoba untuk mengislamisasi salah satu metode utama dalam studi agama-agama yakni fenomenologi agama. Tujuannya agar ramah dan dapat digunakan oleh para ilmuwan dan peneliti muslim. Dengan konsep dan metode islamisasi ilmu pengetahuan Syed Muhammad Naquib Al-Attas (dewesternisasi, integrasi dan islamisasi), penulis merumuskan tiga aspek yang bermasalah dalam fenomenologi agama yaitu paradigma, metode epoche dan netral. Setelah proses kritik sebagai bentuk dewesternisasi, kemudian penulis mengintegrasikan dengan metode penelitian ilmuwan muslim. Oleh yang demikian, fenomenologi

agama berhasil diislamisasikan dan ramah untuk digunakan para peneliti muslim.

Keywords: *Islamisasi, Fenomenologi Agama, Studi Agama-agama.*

A. Pendahuluan

Kehidupan manusia tidak bisa terlepas daripada agama, begitupun dalam hal penelitian ilmiah. Agama muncul dan menjadi sebuah disiplin ilmu yang kerap digunakan sebagai bahan penelitian. Agama yang ada di dunia ini sangat beragam karakter dan ciri-cirinya, sehingga membutuhkan pendekatan dan metode yang beragam pula. Dengan begitu, studi agama diharapkan dapat melihat variasi dan perkembangan dalam tradisi suatu agama secara wajar. Maka kemudian, muncullah disiplin ilmu Perbandingan Agama (PA).

Dalam literatur Barat, Perbandingan Agama sudah ada semenjak Yunani Kuno. Mulai abad sebelum Masehi, para filosof seperti Aristoteles, Plato, Anaximenes, Pythagoras dan seterusnya merupakan peletak dasar cikal bakal disiplin ilmu ini. Akan tetapi, puncak dari perkembangan studi PA menjadi sebuah disiplin ilmu diprakarsai oleh Frederich Max Mueller, sehingga dijuluki *'The Father of Comparative Study of Religion'*. Namun, disiplin ilmu ini mengalami kecacatan. Di mana dari abad awal Masehi sampai abad ke-18 tidak dijelaskan perkembangannya, seolah-olah terjadi kemacetan dan kehilangan tokoh-tokoh pada abad-abad ini. Sehingga terjadi loncatan jarak jauh dari abad sebelum Masehi ke abad 19. Pada masa ini masyarakat muslim bersentuhan langsung dengan kultur barat, khususnya dalam bidang kultur sehingga membangkitkan kembali spirit Islam yang sebelumnya melemah.¹

Jika kita kembali kepada sejarah, pada awal abad Masehi adalah masa di mana dunia dikuasai oleh agama Kristen. Sementara, pada abad ke-5 sampai abad ke-13, berbagai ilmu pengetahuan

¹ Idrus Ruslan dan Mawardi, "Dominasi Barat Dan Pengaruhnya Terhadap Dunia Islam," *Jurnal Al-Adyan* 14 no 1 (2019): 52, <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24042/ajsla.v14i1.4484>,

banyak dikuasai oleh agama Islam. Di sini Adib Fuadi menilai mengapa dalam literatur Barat tidak menjelaskan perkembangan disiplin ilmu ini pada abad pertama sampai abad ke-19. Bahkan hampir tidak ada tokoh-tokoh dan ulama muslim yang dicantumkan dalam tulisan ataupun sejarah perkembangan disiplin ilmu ini. Padahal, faktanya terdapat banyak ulama yang menggeluti bidang ini jauh sebelum Max Mueller. Sebut saja Al-Birunī, yang menjelaskan tentang agama Hindu dalam karyanya *‘Tahqīq Mā lil Hindī min Maqūlah Maqbūlah fī al-‘Aql aw Marḍūlah’*, Abū ‘Īsā al-Warrāq yang mengkaji agama Kristen dalam bukunya *‘Al-Rad ‘alā Thalāthi Firaq min al-Naṣārā’*, Abū al-Ḥasan al-‘Amirī menulis buku *‘Al-‘Ilām bi Manāqib al-Islām’*, Al-Shahrastānī menulis buku *‘Al-Milal wa al-Niḥal’*, Ibnu Ḥazm *‘Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā wa al-Niḥal’*, Al-Qurṭūbī *‘Al-‘Ilām bimā fī Dīni Naṣārā min al-Fasādi wa al-Anḥam wa Ithbāt Nubuwah Muḥammad ‘Alayhi Ṣalāh wa Salām’* dan juga Ibnu Taymiyyah yang menulis *‘Al-Jawāb al-Ṣabīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ’*.² Di sini dapat kita lihat, bahwa adanya ketimpangan dalam sejarah perkembangan disiplin ilmu ini.

Tidak hanya dalam perkembangannya, tetapi dalam paradigma disiplin ilmu ini turut bermasalah. Khususnya di Indonesia, awal mula berubahnya paradigma dalam studi agama dijelaskan dalam buku *‘Paradigma Baru Pendidikan Islam’* yang ditulis oleh para alumni studi Islam McGill University. Menurut Adian Husaini, buku tersebut merupakan laporan keberhasilan perubahan pemikiran tradisional studi Islam ke arah pemikiran modern ala Barat. Sehingga paradigma khususnya studi Islam menempatkan ajaran agama termasuk Tuhan bersifat relatif dan agama terikat dengan konteks sosial-budaya yang selalu berevolusi.³ Dampaknya kepada perubahan nama program studi dari Perbandingan Agama (PA) kepada Studi Agama-agama (SAA) yang direkomendasi oleh Konferensi Studi Agama yang diadakan di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta pada 14-15 November 2014.⁴

² Muhammad Adib Fuadi Nuriz, *Ilmu Perbandingan Agama* (Yogyakarta: Spirit for Education and Development, 2012), 27–29.

³ Adian Husaini, *Virus Liberalisme Di Perguruan Tinggi Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2009), 81.

⁴ ‘Program Studi Perbandingan Agama Diganti SAA’, diakses pada 7 September 2019.

Perubahan nama ini membawa kepada perubahan paradigma yang memiliki konsekuensi serius. Jika dalam program studi PA, perbandingan menjadi model perbandingan yang mendominasi, manakala dalam SAA, perbandingan hanyalah satu dari beragam pendekatan studi agama.⁵ Yang mana bergesernya paradigma keyakinan dasar yang diyakini si peneliti kepada netralitas yang menuntut objektivitas dalam kajian agama-agama.

Paradigma tersebut mempengaruhi metodologi dalam studi agama. Adian Husaini dalam bukunya “Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi” telah mengingatkan akan bahayanya metodologi studi agama ini. Ini karena metodologi dalam studi agama sekarang berkiblat kepada studi kaum orientalis Barat.⁶ Yang mana mereka selalu menggaungkan bebas nilai (*value free*) dalam setiap penelitian atau pengkajian agama. Hal demikian memang sudah menjadi *worldview* mereka. Selama keyakinan ikut bermain dalam proses penelitian dan pengkajian terhadap agama-agama lain, maka akan bernilai subjektif. Karena idealnya, seseorang mutlak perlu menjaga jarak antara dirinya dan materi kajiannya dengan cara: *pertama*, menahan diri untuk menyalahkan agama lain. *Kedua*, membiarkan fakta berbicara sendiri. Karenanya seorang praktisi studi agama tidak dibenarkan membuat penilaian (*value-judgement*) apapun, baik benar atau salah (*falsity*).⁷

Dalam disiplin ini memiliki pelbagai jenis metodologi untuk mengetahui hakikat sebuah agama. Di antaranya adalah metode historis, tipologis, antropologis, sosiologis, psikologis, komparatif dan fenomenologis. Namun, dalam makalah sederhana ini, penulis hanya fokus pada salah satu metode saja yaitu fenomenologi. Secara khusus metode ini digunakan dalam pengkajian keagamaan yang disebut fenomenologi agama. Penulis menilai bahwa metode ini mengandung masalah jika diaplikasikan dalam penelitian khususnya bagi kaum muslimin. Oleh yang demikian, penulis berusaha untuk

<https://www.republika.co.id/berita/nasional/daerah/14/11/17/nf5wvb-program-studi-perbandingan-agama-diganti-saa>.

⁵ Media Zainul Bahri, *Wajah Studi Agama-Agama: Dari Era Teosofi Indonesia (1901-1940) Hingga Masa Reformasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 5.

⁶ Media Zainul Bahri, 6.

⁷ Muhammad Adib Fuadi Nuriz, *Ilmu Perbandingan Agama*, 31.

mengislamisasikan metode ini agar dapat digunakan dan ramah bagi umat Islam.

B. Fenomenologi

1. Pengertian

Istilah ini diduga pertama kali diperkenalkan oleh Edmund Husserl, seorang filosof Jerman. Istilah ini sebenarnya sudah digunakan pertama kali pada tahun 1764 oleh J.H. Lambert dengan “teori penampakan”-nya. Kemudian pada tahun 1765, istilah ini digunakan dalam beberapa tulisannya Immanuel Kant dalam filsafat. Namun, ia menjadi bermakna teknis yang didefinisikan dengan baik setelah dibangun oleh Hegel.⁸ Secara genealogis, fenomenologi merupakan respons terhadap dominasi ‘rasio’ abad 17 dan 18. Dominasi rasio terejawantah dalam pertimbangan segala hal, termasuk alam raya. Sehingga pada tahap ini, rasio telah menjadi “kesadaran” serta “penggerak kehidupan”.⁹ Selain itu, fenomenologi dapat dilihat pada dua posisi. *Pertama*, ia merupakan reaksi terhadap dominasi positivisme. *Kedua*, sebagai kritik terhadap pemikiran kritisisme Immanuel Kant, terutama dalam konsepnya tentang fenomena-noumena.¹⁰

Fenomenologi atau asal katanya fenomena berasal dari bahasa Yunani, “*phainein*”, yang berarti “memperlihatkan”. Kemudian dari kata tersebut muncul kata “*phainemenon*” yang berarti “sesuatu yang muncul”.¹¹ Manakala istilah “fenomenologi” asal katanya adalah “*phenomenon*” dan “*logos*”. *Phenomenon* berarti “yang muncul dalam kesadaran manusia”. Sedangkan *logos*, berarti “ilmu”. Fenomenologi

⁸ Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar* (Medan: Panjiaswaja Press, 2010), 6–7. Lihat juga W.C. Smith, “*Comparative Religion, Whither and Why*”, *Dalam Mircea Eliade Dan Joseph M. Kitagawa (Ed.), The History of Religions* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1973), 35.

⁹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 234–35.

¹⁰ Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar*, 28.

¹¹ W. Allen Wallis (eds.), *International Encyclopedia of Social Sciences, Vol. 11, 12* (New York: Macmillan, 1972), 68. Lihat juga Charles J. Adams, “*Islamic Religious Tradition*”, *Dalam Leonard Binder (Ed.), The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons, 1976), 32–33.

berarti studi atau ilmu tentang fenomena atau gejala yang muncul dalam kesadaran manusia.¹² Menurut kamus besar bahasa Indonesia, fenomenologi adalah ilmu tentang perkembangan kesadaran dan pengenalan diri manusia sebagai ilmu yang mendahului filsafat.¹³

Fenomenologi adalah cara pandang untuk mengetahui yang sebenarnya dan keyakinan bahwa pengertian itu dapat dicapai jika mengamati fenomena atau pertemuan dengan realitas. Fenomenologi dapat diartikan sebagai kajian terhadap apa yang tampak.¹⁴ Dari keterangan tersebut, bisa dilihat adanya tendensi yang terdalem dari aliran fenomenologi yang merupakan jiwa dan cita-cita dari semua filsafat, yaitu mendapatkan pengertian yang benar untuk menangkap realitas itu sendiri.¹⁵ Dengan kata lain, fenomenologi adalah “kembali kepada benda itu sendiri”.

Istilah ini terus mengalami perkembangan dimulai dari Lambert, Hegel, Hamilton, Eduard von Hartmann, dan sampai pada Husserl, Max Scheler, Heidegger, Sartre dan Merleau Ponty. Fenomenologi di satu pihak merupakan hubungan antara manusia dengan dunia, dan di pihak lain, ia merupakan hubungan antara dirinya dengan dirinya sendiri.¹⁶ Oleh yang demikian, seiring perkembangannya, fenomenologi juga berkembang dari segi pengertiannya. Makanya tidak aneh jika antara satu ilmuwan dengan ilmuwan yang lain memiliki berbeda pengertian terhadap fenomenologi. Sehingga fenomenologi dalam filsafat Husserl bukan hanya “apa yang menampakkan diri dalam dirinya sendiri”, tapi “apa yang menampakkan diri seperti apa adanya dan jelas” yang ingin mencari *meaning (noumena)* dari apa yang sekedar tampak (*fenomena*).¹⁷

2. Fenomenologi Edmund Husserl

Nama Edmund Husserl selalu dikaitkan dengan fenomenologi. Ia bermula dari sebuah filsafat dan berkembang sebagai metode pendekatan dalam pelbagai bidang disiplin ilmu.

¹² N. Diyarkara, *Pervikan Filsafat* (Jakarta: PT. Pembangunan, 1962), 122.

¹³ *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, n.d.), 411.

¹⁴ Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar*, 19.

¹⁵ N. Diyarkara, *Pervikan Filsafat*, 122.

¹⁶ M.A. Browser, *Sejarah Filsafat Barat Dan Sezaman* (Bandung: Alumni, 1986), 105–6.

¹⁷ Media Zainul Bahri, *Wajah Studi Agama-Agama: Dari Era Teosofi Indonesia (1901-1940) Hingga Masa Reformasi*, 23–24.

Husserl membangun filsafat ini untuk melihat fenomena atau gejala yang tampak atau yang menampakkan diri. Fenomenologi tidak mengajukan suatu sistem pemikiran yang eksklusif, sebagaimana aliran-aliran filsafat lainnya, melainkan cara atau metode dalam mendekati persoalan. Dengan demikian, fenomenologi bisa digunakan untuk atau dianut oleh berbagai bidang ilmu seperti antropologi, sosiologi, psikologi, dan lain-lain termasuk studi agama.¹⁸

Fenomenologi berdiri sebagai metode dan filsafat. Sebagai filsafat, fenomenologi menurut Husserl memberi pengetahuan yang perlu dan esensial mengenai apa yang ada. Dengan demikian, fenomenologi dapat dijelaskan sebagai metode kembali ke benda itu sendiri. Hal ini disebabkan benda itu sendiri merupakan objek kesadaran langsung dalam bentuk yang murni. Manakala sebagai metode, fenomenologi membentangkan langkah-langkah yang harus diambil sehingga bisa sampai pada fenomena yang murni. Fenomenologi mempelajari dan melukiskan ciri-ciri intrinsik fenomena sebagaimana fenomena itu sendiri menyingkapkan diri kepada kesadaran. Seorang peneliti harus bertolak dari subjek (manusia) serta kesadarannya dan berupaya untuk kembali kepada kesadaran murni. Untuk mencapai bidang kesadaran murni, si peneliti harus membebaskan diri dari pengalaman serta gambaran kehidupannya sehari-hari.¹⁹ Hal ini guna sampai pada fenomena hakiki yang tidak tercampur pra-sangka, pra-teori, ataupun pengetahuan-pengetahuan tradisional, bahkan agamis. Penolakan pengalaman inderawi disisihkan terlebih dahulu sehingga sebuah fenomena akan mengungkap dirinya sendiri melalui “kesadaran”. Teori ini didendangkan oleh penganut fenomenologi dengan sebuah ungkapan: *zu den sachen selbst* (terarah kepada benda itu sendiri).²⁰

Lebih lanjut, menurut formulasi Husserl, fenomenologi merupakan sebuah studi tentang struktur kesadaran yang memungkinkan kesadaran-kesadaran tersebut menunjuk kepada objek-objek di luar dirinya. Studi ini membutuhkan refleksi tentang isi pikiran dengan mengesampingkan segalanya. Oleh itu, Husserl pada

¹⁸ Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Terj. Kelompok Studi Agama “Driyarkara” (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 6.

¹⁹ Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar*, 28.

²⁰ F. Budi Hardiman, *Heidegger Dan Mistik Kesebarian: Suatu Pengantar Menuju Sein Und Zeit* (Jakarta: Gramedia, 2003), 28.

praktiknya membuat dua kaidah penting dalam fenomenologi; yaitu reduksi fenomenologis dan konstitusi.

Reduksi fenomenologis merupakan upaya peralihan pandangan dari alam nyata menuju “kesadaran”. Dalam arti, jika sikap natural terhadap fenomena alam “menerima apa adanya”, maka reduksi fenomenologis berarti penanggungan “kepercayaan” terhadap dunia riil. Hal ini karena pikiran bisa diarahkan kepada objek-objek yang non-eksis dan riil. Maka Husserl mencatat bahwa reduksi fenomenologis tidak menganggap bahwa sesuatu itu ada. Namun lebih tepatnya sama dengan “pengurangan sebuah keberadaan”, yaitu mengesampingkan pertanyaan tentang keberadaan yang riil dari objek yang dipikirkan. Namun sikap begitu tidak berarti menafikan realitas, sebab reduksi fenomenologis hanya semacam upaya “netralisasi”. Adapun konstitusi merupakan proses nampaknya fenomena terhadap “kesadaran”. Konstitusi merupakan fase kedua setelah reduksi fenomenologi. Nampaknya fenomena dalam “kesadaran”, selanjutnya akan bersatu dengan “kesadaran”, dan subjeknya kemudian disebut “pelaku kesadaran”. Dengan demikian, fenomenologi berarti mengurai relasi antara subjek (manusia) dan kesadaran (realitas).²¹

Maka demikian, tugas fenomenologi menurut Husserl adalah menjalin karakter manusia dengan realitasnya. Baginya, realitas bukan suatu yang berbeda pada dirinya lepas dari manusia yang mengamatinya, tetapi realitas itu sendiri yang nampak setelah kesadaran cair dengan realitas. Fenomena Husserl justru bertujuan mencari yang esensial dengan membiarkan fenomena itu berbicara sendiri tanpa dibarengi dengan prasangka. Husserl juga menjelaskan bahwa peneliti harus menghilangkan semua keyakinan yang dimiliki.²² Hal ini terkhusus dalam bidang ilmu keagamaan, harus ditandai bahwa ia mengandung permasalahan. Oleh itu, penyelidikan fenomenologi dalam disiplin ilmu yang lain tidak mengalami banyak kesulitan, tidak demikian halnya penyelidikan fenomenologi dalam hal agama.

²¹ Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar*, 11–12.

²² Bernard Delgauuw, *Filsafat Abad 20, Terj. Soejono Soemargono* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 36.

Husserl dalam hal ini mengajukan dua alat utama dalam penyelidikan fenomenologi agama. *Pertama, epoche* adalah sebuah istilah yang berarti menanggihkan memberikan penilaian terhadap persoalan kebenaran dari gejala keagamaan, menunjukkan sikap tidak memihak, mendengarkan dengan serius untuk mencapai pemahaman yang benar tentang gejala-gejala keagamaan orang lain. Maksud *epoche* bagi seorang peneliti adalah: (1) sebuah sikap menanggihkan memberikan penilaian tentang benar atau salah dari objek yang diteliti. Sikap ini dibarengi dengan melepaskan segala praduga dan asumsi yang ada sebelumnya terhadap objek. (2) Bersikap netral atau tidak memihak. (3) Mendengarkan secara serius apa yang sesungguhnya menjadi makna agamis (*religious meaning*) dan adanya pengalaman spiritual (*spiritual experience*) dari gejala-gejala keagamaan yang tampak.²³

Menurut Husserl, *epoche* memiliki empat macam yaitu; (1) *Method of historical bracketing*: metode yang mengesampingkan aneka macam teori dan pandangan yang pernah diterima dalam kehidupan sehari-hari, baik dari ilmu pengetahuan maupun agama. (2) *Method of existensional bracketing*: meninggalkan atau abstain terhadap semua sikap keputusan atau sikap diam dan menunda. (3) *Method of transcendental reduction*: mengolah data yang disadari menjadi gejala yang transendental dalam kesadaran murni. (4) *Method of eidetic reductuin*: mencari esensi fakta, semacam menjadikan fakta-fakta tentang realitas menjadi esensi atau intisari realitas tersebut.²⁴

Kedua, eidetic vision adalah pencarian yang berkenaan dengan *eidōs* (hakikat objek) yakni esensi tentang fakta-fakta keagamaan. *Eidetic vision* berhubungan dengan kemampuan untuk melihat apa yang sebenarnya ada. Ia mengharuskan tindakan *epoche*, memperkenalkan kapasitas untuk melihat secara objektif esensi sebuah fenomena, namun juga mengarahkan isu tentang subjektivitas persepsi dan refleksi. Ia juga menganggap benar kapasitas untuk memperoleh pemahaman intuitif tentang suatu fenomena yang bisa

²³ Media Zainul Bahri, *Wajib Studi Agama-Agama: Dari Era Teosofi Indonesia (1901-1940) Hingga Masa Reformasi*, 24–25. Lihat juga Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Terj. Willard R. Trask (Harcort: Brace & World, Inc, 1959), 8–10.

²⁴ Bernard Delgauuw, *Filsafat Abad 20*, Terj. Soejono Soemargono, 41.

dibela sebagai pengetahuan yang “objektif”.²⁵ Dengan sikap ini, dikatakan akan memudahkan peneliti dalam menemukan *eidós* yaitu esensi mengenai fakta atau fenomena keagamaan yang ditelitinya.

Selain itu, metode fenomenologi Husserl di sini berusaha untuk mengesampingkan semua prasangka dan interpretasi. Husserl dengan istilah *eidetic*-nya berusaha untuk menggambarkan kemampuan mengamati tanpa keyakinan sebelumnya dan interpretasi yang akan mempengaruhi pemahaman dan persepsi. Husserl juga berusaha menempatkan filsafat secara deskriptif dan ilmiah. Dan Husserl menentang segala bentuk relativisme dalam penguasaan ilmu. Karena relativisme dikatakan menggoyahkan ilmu yang semestinya memberikan pengetahuan yang mantap dan pasti. Hal ini ditulis dalam bukunya *Philosophie als Strenge Wissenschaft* (1910).²⁶

Menurut prinsip yang dicanangkannya, fenomenologi haruslah kembali pada data bukan pada pemikiran, yakni pada halnya sendiri yang harus menampakkan dirinya. Subjek harus melepaskan atau *epoche* menaruh antara tanda kurung semua pengandaian-pengandaian dan kepercayaan-kepercayaan pribadinya serta dengan simpati melihat objek yang mengarahkan diri kepadanya. Lewat proses ini, objek pengetahuan dilepaskan dari unsur-unsur sementara yang tidak hakiki, sehingga tinggal *eidós* yang menampakkan diri dalam kesadaran.

3. Fenomenologi Agama sebagai Metode Studi Agama

Asal mula kajian ilmiah tentang agama umumnya dapat dilacak pada akhir abad 19 dan awal abad 20. Karena pengaruh Renaisans, muncul disiplin-disiplin ilmu baru seperti antropologi, sosiologi, arkeologi, dan sains agama (*Religionswissenschaft*). Para ilmuwan agama modern saat itu bersikukuh untuk membebaskan pendekatan dan disiplin ilmu mereka dari penyelidikan pra-modern yang penuh dengan asumsi dan penilaian subjektif dan normatif, ketergantungan pada supranatural dan otoritas eksternal lainnya, serta kehilangan perhatian terhadap standar pengetahuan objektif yang akurat. Ini karena kajian awal agama mereka dibentuk oleh asumsi, praduga,

²⁵ Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar*, 7–8. Lihat juga Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 111.

²⁶ Fuad Hasan, *Pengantar Filsafat Barat* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1996), 104.

penilaian apologetis, religius, politis dan ekonomi. Kajian komparatif terhadap agama lebih memaparkan superioritas agama dan budayanya sendiri, dan jarang melihat dan mengkajinya dari perspektif orang lain.²⁷ Maka, fenomenologi agama muncul sebagai upaya untuk mendeskripsikan pengalaman-pengalaman agama seakurat mungkin, termasuk memahami dan berlaku adil kepada fenomena agama seperti yang muncul dalam pengalaman keberagamaan orang lain.

Dengan menggunakan konsep-konsep Husserl, James L. Cox mendefinisikan fenomenologi agama dengan pengertian sebagai berikut:

*“A method adapting the procedures of epoché (suspension of previous judgments) and eidetic intuition (seeing into the meaning of religion) to the study of the varied of symbolic expressions of that which people appropriately respond to as being unrestricted value for them.”*²⁸

Dalam terjemahan bebasnya, fenomenologi adalah sebuah metode yang menyesuaikan prosedur-prosedur *epoché* (penundaan penilaian-penilaian sebelumnya) dan intuisi eidetis (melihat ke dalam makna agama) dengan kajian terhadap beragam ekspresi simbolik yang direspons oleh orang-orang sebagai nilai yang tidak terbatas buat mereka. Dari pengertian tersebut, ada dua unsur pokok yang melekat dalam pendekatan fenomenologi, yaitu *epoché*, yang berarti “pengurangan semua anggapan dan penilaian sebelumnya”, dan *eidetic intuition* yang mengandung arti “melihat ke dalam jantung makna agama”. Dengan kedua cara ini, fenomena agama dan pengalaman keberagamaannya dapat diketahui struktur-struktur mendasarnya.

Namun, perbedaan-perbedaan pemahaman mengenai fenomenologi agama juga terjadi. Dalam sebuah artikel,²⁹ George A. James membandingkan pandangan C.J. Bleeker dan Raffaella

²⁷ Rusli, “Pendekatan Fenomenologi Dalam Studi Agama: Konsep, Kritik Dan Aplikasi,” *Jurnal Islamica* Vol. 2, No (n.d.): 143–44. lihat juga W.C. Smith, “Perkembangan Dan Orientasi Ilmu Perbandingan Agama”, *Dalam Ahmad Norma Permata (Ed.), Metodologi Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 77.

²⁸ Fazlur Rahman, “*Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay*”, *Dalam Richard Martin (Ed.), Approaches to Islam in Religious Studies* (London: Oneworld Publications, n.d.), 190.

²⁹ George A. James, “Phenomenology and the Study of Religion: The Archeology of an Approach,” *Journal of Religion* LXV No. 3 (n.d.): 31–35.

Pettazzoni, untuk mengambil sekedar contoh dua pandangan yang kontras mengenai fenomenologi agama dengan cara memperbandingkan berbagai macam gejala dari bidang yang sama antara berbagai macam agama. Misalnya cara penerimaan penganut, doa-doa, inisiasi, upacara penguburan dan sebagainya. Yang dicoba diperoleh dari sini adalah hakikat yang sama dari gejala-gejala yang berbeda. Tentu saja agar penyimpulan ini sungguh ilmiah dan sesuai dengan cara kerja fenomenologi, Bleeker menggunakan prinsip Husserl berkenaan dengan *epoche* dan pandangan *eidetic* yang dihasilkannya. Akan tetapi bagi Pettazzoni, fenomenologi agama tidak harus memuat komparasi tipologis antara berbagai macam gejala agama, melainkan pendekatan terhadap persoalan-persoalan yang muncul dalam pengamatan data agama berdasarkan suatu hegemoni yang mengatasi disiplin ilmu-ilmu lainnya. Ilmu agama menurut Pettazzoni mengkoordinasi data agama, menetapkan hubungan-hubungan, dan mengelompokkan fakta agama menurut hubungan-hubungan tersebut. Dalam proses ini fenomenologi agama hanyalah salah satu sub divisi ilmu agama di samping sejarah agama.³⁰ Jelaslah, dari pengertian yang berbeda mengenai fenomenologi agama ini, akan dihasilkan pula pemahaman yang berbeda mengenai agama.

Selain itu, fenomenologi agama juga disebut sebagai jalan tengah antara teologi (yang berangkat dari wahyu dan doktrin agama) dan antropologi (yang hendak menjelaskan agama sebagai gejala sosial dan psikologis belaka). Karenanya meski masih terdapat adanya sikap apologetik, namun bisa diterima oleh ilmuwan maupun kaum agama sendiri. Fenomenologi agama hendak menggambarkan agama sebagai sesuatu yang bersifat *sui generis*, yang tidak bisa dijelaskan melalui gejala lain selain daripada agama saja.³¹ Fenomenologi agama berusaha mencari hakikat atau esensi dari apa yang ada di balik segala macam bentuk manifestasi agama dalam kehidupan manusia di muka bumi.³² Semua fenomena keagamaan dilihat sebagai gejala historis-empiris yang bersifat partikular, namun pada saat yang sama secara

³⁰ Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Terj. Kelompok Studi Agama "Driyarkara," 7.

³¹ Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan Dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama Di Indonesia* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 24–25.

³² Amin M. Abdullah, *Studi Agama, Normativitas Atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 27.

fenomenologi ia mempunyai pola umum (*general pattern*) yang bisa dipahami secara intuitif dan rasional oleh umat manusia.³³

Pengikut fenomenologi agama menggunakan perbandingan sebagai sarana interpretasi yang utama untuk memahami arti dari ekspresi-ekspresi religius. Mereka mencoba menyelidiki karakteristik yang dominan dari agama untuk memperlihatkan pandangan sistematis dari fenomena-fenomena agama. Fenomenologi agama tidak bermaksud memperbandingkan agama-agama sebagai satuan-satuan besar, melainkan menarik fakta dari fenomena yang sama, yang dijumpainya dalam agama-agama yang berlainan, mengumpulkan, dan mempelajarinya per kelompok. Tujuannya adalah untuk memperoleh suatu pandangan yang lebih dalam dan saksama, sebab lewat pertimbangan bersama dalam satuan kelompok, data itu akan memperjelas satu sama lain.³⁴

Oleh itu, asumsi dasar dari pendekatan ini adalah bentuk luar dari ungkapan manusia yang mempunyai pola atau konfigurasi kehidupan yang teratur, yang dapat dilukiskan kerangkanya dengan menggunakan metode fenomenologi. Metode ini mencoba menemukan struktur yang mendasari fakta sejarah dan memahami maknanya yang lebih dalam. Sebagaimana dimanifestasikan lewat struktur tersebut dengan hukum-hukum dan pengertian-pengertiannya yang khas. Hal itu bermaksud memberikan suatu pandang menyeluruh dalam sejarah fenomena religius.

Pendek kata, metode ini mencoba menangkap dan menginterpretasikan setiap jenis perjumpaan manusia dengan yang suci. Fenomenologi agama adalah ilmu empiris, ilmu manusia yang menggunakan hasil-hasil ilmu manusia lainnya. Lebih dari itu, fenomenologi agama lebih dekat dengan filsafat agama daripada ilmu-ilmu manusia lainnya, yang mempelajari fenomena religius, karena mempelajari religius dalam aspeknya yang khas dari kereligiusan.³⁵

³³ Amin M. Abdullah, "Kata Pengantar", Dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama*, Terj. Zakijuddin Baidhawy (Surakarta: UMS, Muhammadiyah University Press, 2001), III–IV.

³⁴ Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Terj. Kelompok Studi Agama "Driyarkara," 26.

³⁵ Mariasusai Dhavamony, 42–43.

Seorang fenomenolog, yang berarti orang luar (*outsider*) yang berusaha memahami agama orang lain dikatakan paling cocok menggunakan metodenya Husserl. Dengan cara masuk ke dalam; menanggalkan dan meluruhkan (*“epoche”, stopping*) segala asumsi, praduga, penilaian dan pengetahuan sebelumnya mengenai agama yang hendak dipahami, dan membiarkan objek berbicara tentang dirinya sendiri hingga dapat diketahui dengan benar dan jelas *eidōs* atau hakikat objek tersebut. Di sini, pendekatan fenomenologi membiarkan gejala-gejala keagamaan “berbicara untuk dirinya sendiri” dengan melemparkan jauh-jauh segala yang subjektif, prasangka, teori, dan hal-hal yang kebetulan, dan membatasi diri pada pengamatan gejala-gejala. Penundaan penilaian *“epoche”* mempunyai peranan penting dalam pendekatan ini.

Secara teknis, untuk mendapatkan informasi yang benar tentang pengalaman keagamaan yang valid, Spickard merekomendasikan empat langkah dalam memakai metode fenomenologi. *Pertama*, menempatkan informan dalam suatu tempat yang tepat, lalu mewawancarainya untuk berbagi pengalaman spiritual yang direguknya. *Kedua*, membantu informan itu untuk berkonsentrasi dan menjelaskan secara pasti bagaimana pengalaman spiritual itu hadir di dalam kesadarannya. Diusahakan juga agar menghindari “bisikan-bisikan” yang tidak penting, dan hanya fokus kepada apa “yang sesungguhnya” terjadi. *Ketiga*, melakukan komparasi dan menganalisis data-data yang didapat untuk mengidentifikasi struktur-struktur pokok dari pengalaman itu. Dan *keempat*, melakukan penggambaran ulang dan meringkas pengalaman keagamaan tersebut. Jadi, mendengarkan dengan serius apa yang menjadi pemahaman dan pengalaman informan dalam keseluruhan sikap dan kesadarannya. Lalu, membuat pemilahan, pembagian dan identifikasi data-data yang didapat untuk dicapai satu pengertian dan pandangan yang utuh mengenai subjek yang diteliti.³⁶

4. Kritik Fenomenologi Agama

Dari pemaparan di atas, secara sekilas metode fenomenologi agama mungkin tidak ditemukan permasalahan. Permasalahan tersebut rasa salahnya akan hilang apabila mayoritas menggunakannya

³⁶ Media Zainul Bahri, *Wajah Studi Agama-Agama: Dari Era Teosofi Indonesia (1901-1940) Hingga Masa Reformasi*, 25–26.

dan mengakuinya. Terlebih lagi apabila para ilmuwan kurang sifat kritis dan kritiknya terhadap ilmu pengetahuan. Sehingga keilmuan, metodologi, konsep dan lain-lain hanya diterima apa adanya (*taken for granted*).³⁷ Oleh yang demikian, sebagai ilmuwan muslim, harus untuk bersikap kritis dan wajib untuk menyatakan yang benar itu benar dan yang salah itu salah. Dengan berlandaskan *worldview* Islam yang benar.

Dalam hal ini, penulis memformulasikan tiga kritik dalam fenomenologi agama yang telah dijelaskan di atas yang tidak bersesuaian dengan Islam dan tidak mesra bagi peneliti muslim. *Pertama*, dari paradigma keilmuannya yang berasal dari ilmuwan Barat. Paradigma ini dibangun sebagai bentuk perlawanan abad kegelapan (*dark age*) menuju ke abad pencerahan (*renaissance*). Abad kegelapan yang dikuasai oleh gereja waktu itu, membuat para ilmuwan berupaya untuk memisahkan diri dari segala sesuatu dengan agama, termasuk ilmu dengan agama.³⁸ Paradigma inilah juga yang turut mempengaruhi fenomenologi agama. Hal ini dapat dilihat bahwa fenomenologi muncul di akhir abad 19 dan awal abad 20. Dalam paradigma ini, para peneliti dituntut untuk memisahkan hal-hal agama dengan ilmu pengetahuan yang disebut sebagai sekularisme.

Kedua adalah metode yang digunakannya. Metode yang dibangun daripada paradigma yang salah, turut menghasilkan metode yang salah. Seperti metode Husserl *epoche* dan *eidetic vision* untuk mendapatkan *eidos*. *Epoche* yang berarti menanggukahkan memberikan penilaian terhadap persoalan kebenaran dari gejala keagamaan, menunjukkan sikap tidak memihak dengan cara menanggukahkan dan meluruhkan segala asumsi, praduga, penilaian dan pengetahuan sebelumnya. Seperti yang telah disebutkan di subtema fenomenologi Edmund Husserl, peneliti harus, (1) menanggukahkan memberikan penilaian tentang benar atau salah dari objek yang diteliti dengan melepaskan segala keyakinan, praduga, asumsi yang ada sebelumnya terhadap objek. (2) Bersikap netral atau tidak memihak. (3) Mendengarkan secara serius apa yang sesungguhnya menjadi makna agamis dan adanya pengalaman spiritual dari gejala-gejala keagamaan yang nampak.

³⁷ Muhammad Adib Fuadi Nuriz, *Ilmu Perbandingan Agama*, 30.

³⁸ Hamid Fahmy Zarkasyi, "Akar Kebudayaan Barat," *Jurnal Kalimah* Vol. 11, N (n.d.). lihat juga Marvin Perry, *Peradaban Barat: Dari Zaman Kuno Sampai Zaman Pencerahan* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012).

Dalam metode *epoche*-nya Edmund Husserl ini, menuntut para peneliti untuk melepaskan segala keyakinan mereka ketika meneliti. Hal ini tidak bisa diterapkan dalam kepribadian seorang muslim. Karena seorang muslim sangat tidak mungkin untuk melepaskan keyakinannya ketika meneliti. Hal ini menjerumuskan kepada kekafiran walaupun hanya sebentar. Agama atau keyakinan menurut Islam bukanlah hal yang bisa dipakai dan dilepas semauanya. Karena berislam yang hakiki mencakup tiga aspek keyakinan kepada Allah dan Rasul-Nya secara dituturkan dengan lisan, diimani di dalam hati dan diamalkan dalam kehidupan.³⁹ Ketiga hal tersebut bukanlah hal yang mudah bahkan mustahil untuk dilepaskan seketika. Apabila seorang muslim benar atas keislamannya, keyakinannya atas Allah dan Rasul-Nya di dalam hati akan dilakukan dalam perilakunya. Bahasa mudahnya, seorang yang bisa meninggalkan keyakinannya walaupun hanya untuk penelitian, keislamannya dipertanyakan.

Ketiga, metode *epoche* mengharuskan peneliti untuk bersikap netral. Tesis yang beredar secara umum adalah objektivitas hanya akan tercapai dengan netralitas. Netralitas yang dimaksud oleh Husserl adalah bebas daripada keyakinan, praduga, pra-teori, asumsi dan pengetahuan-pengetahuan sebelumnya. Sikap ini sama seperti reduksi fenomenologisnya Husserl yang mengurung sebuah keberadaan, dengan mengesampingkan pertanyaan tentang keberadaan yang riil dari objek yang dipikirkan sebagai upaya netralisasi. Hampir sama seperti sebelumnya, bahwa seorang manusia pasti memiliki keyakinan dasarnya yang disebut sebagai worldview. Hal ini tidak mungkin dapat dipisahkan daripada diri manusia. Worldview terbangun daripada pengetahuan-pengetahuan sebelumnya.⁴⁰ Sehingga sangat tidak mungkin seorang manusia bisa netral sepenuhnya dalam meneliti. Seorang peneliti muslim, hasil penelitiannya pasti akan berbau keislaman, begitu pula bagi peneliti agama lainnya. Oleh itu, kesalahan dalam memahami objektivitas merupakan kesalahan dalam memahami netralitas.

Oleh itu, dari kritik-kritik di atas, penulis mencoba mengungkapkan kesalahan-kesalahan dan ketidakcocokan metode

³⁹ baca lebih lanjut Ipnu R. Noegroho, *Beriman Berislam Beribsan* (Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2018).

⁴⁰ baca lebih lanjut Hamid Fahmy Zarkasyi, "Worldview Islam Dan Kapitalisme Barat," *Jurnal Tsaqofah* Vol. 9, No (n.d.).

fenomenologi agama. Yang demikian penulis akan mengisolir hal-hal tersebut. Bukan bermaksud menolak keseluruhannya, tetapi mengambil yang baik dan membuang yang buruk. Kemudian, memasukkan atau mengintegrasikan dengan konsep, teori atau metodologi dari Islam. Di akhir maka akan menunjukkan hasil islamisasi fenomenologi agama yang ramah untuk digunakan para ilmuwan dan peneliti muslim. Langkah islamisasi tersebut adalah metode yang dirumuskan oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas dalam islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer.

C. Islamisasi

1. Konsep dan Metode Islamisasi Ilmu Pengetahuan Syed Muhammad Naquib Al-Attas

Terdapat beragam macam definisi berkenaan dengan Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Diantaranya adalah Ismail Raji Al-Faruqi, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Ziauddin Sadar dan lain-lain. Untuk mengislamisasikan fenomenologi agama, penulis akan menggunakan konsep dan metode islamisasi punya Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Penulis menilai bahwa konsep dan metode islamisasinya Al-Attas paling cocok untuk digunakan dalam hal ini.

Al-Attas sebelumnya juga telah menjelaskan tentang permasalahan ilmu pengetahuan yang harus disadari para penuntut ilmu khususnya. Di mana ilmu-ilmu yang berkembang zaman ini dibangun atas konsep-konsep Barat yang membawa kekeliruan keilmuan. Karena di dalamnya mengandung watak, kepribadian, kebudayaan dan peradaban Barat yang kadang bertentangan dengan nilai-nilai budaya dan agama. Ilmu-ilmu tersebut mudah tersebar melalui lembaga-lembaga pendidikan juga universitas-universitas yang menerapkan ilmu-ilmu tersebut dalam kurikulum pendidikan mereka. Hal ini menurut Al-Attas harus diwaspadai.⁴¹ Karena problem utama Barat adalah tidak menjadikan wahyu sebagai fondasi utama ilmu pengetahuan, melainkan dibangun atas sebuah tradisi budaya yang diperkuat dengan spekulasi filosofis yang terkait dengan kehidupan sekular di mana manusia sebagai pusat segalanya. Dampaknya, ilmu tersebut akan terus menerus berubah dan bersifat relatif. Inilah alasan mengapa peradaban Barat terus menerus berubah. Karena ia sejatinya

⁴¹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam Dan Sekulerisme* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1978), 1–15.

mengalami sebuah proses yang terus menerus mencari identitas yang menuju kedewasaannya. Sebagai contoh peralihan dari masa modernisme ke pos-modernisme, merupakan sebuah upaya Barat menuju sebuah perbedaan cara pandang yang mengikuti perkembangan zaman.⁴²

Sebagai penggagas awal Islamisasi Ilmu Pengetahuan, Al-Attas memberi istilah dengan sebutan *Islamization of Contemporary or Islamization of Present Day Knowledge*. Dalam bahasa Arab disebut *Islāmiyyāt al-'Ulūm al-Mu'āṣirah*. Dengan begitu, terlihat jelas bahwa objek islamisasi Al-Attas adalah ilmu pengetahuan kontemporer. Ilmu-ilmu agama atau *turath* Islami menurut Al-Attas tidak termasuk dalam proses islamisasi karena ia tidak pernah terlepas dari aspek-aspek atau nilai-nilai Tuhan sebagai hakikat sejati sumber ilmu pengetahuan. Lain halnya jika ilmu agama tersebut mengandung unsur-unsur yang bertentangan, seperti unsur mitologi, animisme, dan lainnya. Maka hal tersebut perlu di islamisasi. Lebih spesifik lagi Al-Attas menyatakan bahwa islamisasi adalah,

“...pembebasan manusia yang diawali pembebasan dari tradisi-tradisi yang berunsurkan gaib (*magic*), mitologi, animisme, kebangsaan-kebudayaan yang bertentangan dengan Islam, dan sesudah itu pembebasan dari kungkungan sekular terhadap akal dan bahasanya. Manusia Islam adalah orang yang akal dan bahasanya tidak lagi dikungkung oleh kekuatan gaib, mitologi, animisme, tradisi nasional dan kebudayaan, serta sekularisme. Ia terbebaskan baik dari pandangan alam (*worldview*) yang berunsurkan kekuatan gaib maupun pandangan alam yang sekular.”⁴³

Definisi tersebut menerangkan bahwa islamisasi merupakan pembebasan akal atau pemikiran dari aspek-aspek mitologis atau primordial, serta pembebasan dari pengaruh pandangan hidup yang diwarnai dengan kecenderungan sekular.

Dengan demikian, Al-Attas merumuskan metode islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer agar bisa diaplikasikan. Langkah yang pertama adalah dewesternisasi. Dewesternisasi yang dimaksud Al-

⁴² Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 134.

⁴³ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 56.

Attas adalah pengidentifikasian, pemisahan dan pengisolasian unsur-unsur Barat yang ada pada tubuh ilmu pengetahuan. Mengapa demikian? Karena ilmu tersebut sejatinya telah di serapi oleh watak dan kepribadian kebudayaan dan peradaban Barat, serta disesuaikan dengan maksud dan tujuan peradabannya. Sehingga berdampak pada perubahan bentuk-bentuk konseptual, nilai-nilai, dan tafsiran-tafsiran dalam kandungan ilmu pengetahuan yang selaras dengan *worldview* Barat. Dalam hal ini Al-Attas melihat setidaknya ada lima faktor yang menjiwai dalam tubuh ilmu pengetahuan di peradaban Barat. *Pertama*, kepercayaan yang kuat terhadap kekuatan akal rasional manusia untuk membimbing dalam kehidupan. *Kedua*, kepercayaan terhadap kebasahan pandangan dualistik mengenai realitas dan kebenaran. *Ketiga*, penegasan akan sisi fana kehidupan sebagai realitas yang memancarkan pandangan alam yang sekular. *Keempat*, penerimaan ajaran humanisme. *Kelima*, penerimaan drama dan tragedi yang dianggap sebagai realitas universal.⁴⁴ Karenanya, ilmu-ilmu tersebut harus diperiksa dengan teliti yang mencakup metode, konsep, praduga, simbol, beserta aspek-aspek empiris dan rasional, yang berdampak kepada nilai dan etika, historisitas, bangunan teori ilmu, praduganya terhadap dunia, rasionalitas proses-proses ilmiah, teori ilmu tentang alam semesta, klasifikasinya, batasannya, hubungan dan kaitannya dengan ilmu-ilmu lainnya serta hubungannya dengan sosial.⁴⁵ Setelah unsur-unsur keilmuan barat tersebut diidentifikasi, selanjutnya adalah pemisahan dan pengisolasian. Tujuannya adalah untuk mengeluarkan hal-hal yang bermasalah yang telah diidentifikasi tadi. Dengannya, dewesternisasi telah mengangkat penyakit dalam tubuh ilmu pengetahuan tersebut.

Pengobatan selanjutnya adalah integrasi. Integrasi di sini merupakan pemasukan konsep-konsep kunci dalam Islam beserta nilai-nilainya dan konsep dasar Islam ke dalamnya. Konsep-konsep tersebut di antaranya adalah; (1) Konsep *dim*; (2) Konsep manusia (*insān*); (3) Konsep ilmu (*ilm dan ma'rifah*); (4) Konsep keadilan (*'adl*); (5) Konsep amal yang benar (amal sebagai adab) dan semua istilah dan konsep yang berhubungan dengan itu semua; dan (6) Konsep tentang universitas (*kulliyah, jāmi'ah*) yang berfungsi sebagai bentuk

⁴⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 175.

⁴⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Methaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 114.

implementasi semua konsep-konsep itu dan menjadi model sistem pendidikan.⁴⁶

Jika kedua langkah tersebut selesai dilakukan, maka akan menghasilkan islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer. Yang mana islamisasi ini akan berdampak pada pembebasan manusia yang tidak lagi dikungkung sekular terhadap akal dan bahasanya dari unsur magis, mitologi, animisme, tradisi budaya nasional yang bertentangan dengan Islam. Dengan demikian, islamisasi akan membebaskan akal manusia dari keraguan (*shakke*), dugaan (*zann*) dan argumentasi kosong (*mira'*) menuju keyakinan akan kebenaran mengenai realitas spiritual, *intelligible* dan materi.⁴⁷ Dan tujuan akhir dari proses islamisasi menurut Al-Attas adalah mewujudkan manusia yang beradab.⁴⁸

Sederhananya, tugas utama islamisasi adalah mengasingkan unsur-unsur yang bertentangan dengan ajaran Islam. Tidak terkecuali konsep-konsep kunci yang membentuk kebudayaan dan peradaban.⁴⁹ Islamisasi berupaya untuk mengeluarkan penafsiran-penafsiran ilmu pengetahuan kontemporer dari nilai, ideologi, makna dan ungkapan sekular yang tidak sesuai dengan Islam.⁵⁰ Setelah pengasingan itu, ilmu yang telah terbebaskan itu kemudian diisi dengan unsur-unsur dan konsep-konsep kunci Islam. Karena sifat asasi unsur-unsur dan konsep-konsep kunci Islam ini merupakan sesuatu yang mendefinisikan fitrah. Maka islamisasi akan mengisi ilmu itu dengan fungsi dan tujuan tabii sehingga menjadikannya ilmu sejati.⁵¹

2. Islamisasi Fenomenologi Agama

Kemajemukan agama dan social budaya menjadi gejala

⁴⁶ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 201.

⁴⁷ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Konsep Pendidikan Dalam Islam: Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*, Terj. Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 1990), 90.

⁴⁸ Adab adalah pengenalan dan pengakuan terhadap realitas bahwasannya ilmu dan segala sesuatu yang ada terdiri dari hierarki yang sesuai dengan kategori-kategori dan tingkatan-tingkatannya dan bahwa seseorang itu memiliki tempatnya masing-masing dalam kaitannya dengan realitas, kapasitas, potensi fisik, intelektual, dan spiritual. Lihat Wan Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam*, Syed M. Naquib Al-Attas (Bandung: Mizan Publika, 2003), 177.

⁴⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Konsep Pendidikan Dalam Islam: Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*, Terj. Haidar Bagir, 137–38.

⁵⁰ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 90.

⁵¹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 204–5.

menonjol dan amat penting di Indonesia yang harus selalu diperhitungkan dalam merumuskan berbagai kebijakan.⁵² Dari penjelasan mengenai konsep dan metode islamisasi ilmu pengetahuan Al-Attas, penulis mencoba mengaplikasikannya dalam fenomenologi agama ini. Penulis telah merumuskan tiga permasalahan beserta kritiknya dalam fenomenologi agama sebelumnya sebagai bentuk dewesternisasi. Yang mana pada tahap ini akan penulis integrasikan dengan konsep dan teori dalam Islam sebagai bentuk integrasi. Perlunya integrasi ini karena Islam bukan hanya sebagai agama tetapi juga sebuah peradaban yang dibangun atas keilmuan. Sejatinya, Islam telah memiliki landasan tersendiri dalam melihat keberagaman ajaran-ajaran agama. Namun, model pendekatan atau metodologi para ulama dan ilmuwan Islam terdahulu sangat jarang ditemukan. Hal tersebut karena adanya distorsi sejarah yang dilakukan oleh sekelompok komunitas agama lain selain Islam (orientalis).⁵³ Oleh itu, ketiga aspek yang telah di dewesternisasi akan diintegrasikan dengan;

Pertama, tentang paradigma sekularisme dalam metodologi yang berasal dari Barat. Landasan utama dari metodologi penelitian di Barat ialah bersifat sekular.⁵⁴ Sekularisme atau pemisahan antara agama dan keilmuan sama sekali bertentangan dengan ajaran Islam. Karena hakikatnya, ilmu dan agama tidak bisa dipisahkan sama seperti langit dan bumi. Menurut fenomenologi agama, jika ada keyakinan yang ikut campur maka fenomena tidak dapat dijelaskan sebagaimana adanya.

Namun, hal tersebut telah terbantahkan oleh Abū Ḥasan al-Amīrī, salah seorang filsuf muslim dan juga ahli dalam perbandingan agama. Dalam karyanya “*Al-ʿIlām bi Manāqib al-Islām*” menjelaskan bahwa dalam melihat realitas keberagaman, peneliti harus bersikap objektif dan adil. Dalam artian, mampu menjelaskan fenomena-fenomena agama yang terjadi sebagaimana adanya. Jika fenomena

⁵² Andi Eka Putra dan Ratu Vina Rohmatika, “Islam Toleran; Membangun Harmoni Beragama Berbasis Spiritual,” *Jurnal Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*. Vol. 15 no (2020): 278, <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24042/ajsla.v15i2.8213>.

⁵³ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat Dari Dominasi Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 28.

⁵⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Methaphsics of Islam*, 24.

tersebut bertentangan secara diametris dengan dalil *aqli* maupun *naqli*, peneliti harus tetap bersifat adil. Keadilan itu berupa kritikan secara rasional yang tetap berlandaskan dalil-dalil *naqli*. Karenanya, tidak jarang Al-Amirī membandingkan dalam hasil deskripsi dan analisisnya terhadap fenomena-fenomena agama yang ada dengan ajaran Islam. Lalu kemudian, ia kritisi fenomena bertentangan tersebut dengan landasan akal dan dalil-dalil *naqli*, terlebih dalam hal yang berkaitan dengan akidah atau keimanan.⁵⁵ Dengan begitu, kajian fenomenologi agama Al-Amirī sejatinya tetap menggambarkan fenomena keberagaman yang wujud sebagaimana apa adanya, tanpa harus menjadi sekular. Selain itu, penulis berpendapat bahwa dalam kajian perbandingan agama Al-Amirī telah melahirkan metode sintesis baru yang terintegrasikan dengan wahyu yang juga merupakan fondasi ajaran Islam.

Fondasi utama tersebut adalah konsep ketuhanan yakni Tauhid yang seharusnya menjadi paradigma utama. Karena konsep Tuhan adalah konsep sentral yang menjadi acuan lahirnya konsep-konsep dasar lainnya. Seseorang yang meyakini keberadaan Tuhan, akan berbeda cara pandangnya dengan yang sebaliknya, dan juga akan melahirkan cara pandang yang berbeda pula. Dalam hal ini, sebagaimana yang dikutip oleh Hamid Fahmy dalam karyanya Thomas F. Wall menyatakan,

“(Keyakinan pada Tuhan) sangat penting, mungkin elemen yang paling penting dalam setiap *worldview*. *Pertama*, jika kita percaya bahwa Tuhan ada, maka kita lebih cenderung untuk percaya bahwa ada rencana dan makna hidup,... jika kita konsisten, kita akan juga percaya bahwa sumber nilai moral bukan hanya kesepakatan manusia melainkan juga kehendak Tuhan dan bahwa Tuhan adalah nilai tertinggi. Selain itu, kita harus percaya bahwa pengetahuan bisa lebih dari apa yang diamati dan bahwa realitas yang lebih tinggi (alam supranatural). ... jika di sisi lain, kita percaya bahwa tidak ada Tuhan dan bahwa hanya ada satu dunia ini, maka apa kira-kira yang bisa kita percaya tentang makna kehidupan, hakikat diri kita sendiri, dan kehidupan

⁵⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 3.

setelah mati, asal mula standar moral, kebebasan dan tanggung jawab dan sebagainya.”⁵⁶

Dengan begitu, sekularisme bukanlah paradigma yang tepat untuk digunakan dalam bidang keilmuan apa pun itu. Oleh itu, paradigma keilmuan dengan berlandaskan aspek ketuhanan lebih tepat yang akan menjaga keilmuan itu dari kerancuan. Paradigma yang rancu, menghasilkan kerancuan metodologi.

Kedua, tentang metode *epoche* yang menuntut para peneliti untuk melepaskan segala keyakinan. Yang mana sangat tidak mungkin dilakukan oleh seorang muslim yang benar keislamannya. Keislaman yang terdiri dari aspek lisan, hati dan perilaku yang tidak bertentangan antara satu dengan yang lain. Hal yang berawal dari paradigma sekular ini, berdampak pada metodologi keilmuan yang dihasilkan juga. Para ulama-ulama Islam terdahulu sudah mempunyai metodologi yang tetap dengan cara pandang Islam yang berlandaskan pada wahyu Tuhan. Karenanya, para ulama-ulama terdahulu dalam mengkaji agama-agama, tidak satu pun di antara mereka yang melepaskan keyakinan dasarnya. Bahkan mereka merujuk pada al-Qur’an dan As-Sunnah sebagai petunjuk dan basis dalam pengembangan metodologi dan landasan kritikal keilmuan.⁵⁷ Selain itu, keyakinan dasar (akidah Islam) yang ada dalam tradisi penelitian metodologi berbasiskan Islam akan mengontrol hal-hal yang bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam, sekaligus menjadi penghubung dengan konsep-konsep lainnya.⁵⁸ Artinya, berbagai aspek akan saling berkaitan satu sama lain dan selalu berpusat pada aspek tauhid (Tuhan).

Pada dasarnya ajaran Islam memiliki dampak terhadap sosial kemasyarakatan yakni hubungan antar umat beragama yang dialami manusia.⁵⁹ Ibnu Ḥazm al-Andalūsī dalam kitabnya “*Al-Faṣl fī al-Milal*

⁵⁶ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 4.

⁵⁷ Salah satu di antaranya ialah Ibnu Hazm Al-Andalusy yang juga mengkritisi penyimpangan berbagai macam sekte-sekte dalam Islam. Lihat Ibnu Hazm Ibnu Hazm Al-Andalusy, *Ibnu Ḥazam Wa Manbajubu Fi Dirasat Al-Adyan*, n.d.

⁵⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Methaphsics of Islam*, 3.

⁵⁹ Umi Wasilatul Firdausiah, “Living Together: Representasi Atas Jalinan Persaudaraan Umat Islam Dengan Umat Antar Agama,” *Jurnal Al-Adyan: Jurnal*

wa al-Abwā wa al-Nihal' memiliki metodologi pendekatan terhadap fenomenologi agama, yaitu pendekatan kritis. Hal ini terlihat dengan jelas di mana Ibnu Ḥazm banyak melontarkan kritikan-kritikan terhadap isi dari perjanjian lama (Taurat) maupun baru (Injil). Dalam mengkaji teks kitab suci agama Yahudi (Taurat), ia menganalisis secara kritis isi Taurat tersebut. Sebagai contoh, Ibnu Hazm mendeskripsikan isi kitab Kejadian dalam Taurat Yahudi yang menjelaskan bahwa Allah memiliki anak-anak di muka bumi ini.⁶⁰ Selain itu, di bagian pasal lainnya juga tercatat dalam teks tersebut bahwa Nabi Ibrahim bersujud kepada tiga malaikat.⁶¹ Ibnu Hazm menjelaskan fenomena yang ada tersebut sebagaimana adanya, dengan tetap mengkritisi isi teks Taurat tersebut.⁶² Selain itu, Ibnu Ḥazm dalam kitabnya itu juga mengkritisi konsep Trinitas dalam ajaran Kristen dengan berlandaskan wahyu al-Qur'an.⁶³ Di sinilah posisi seorang Muslim dalam mengkaji, yang seharusnya tetap membandingkan secara adil terhadap hal-hal yang memang bertentangan dengan keyakinan dasar yang fundamental dalam ajaran agamanya. Oleh yang demikian, keyakinan dasar yang fundamental atau dogmatis tersebut selalu ada dalam pendekatan terhadap fenomenologi.

Ketiga, metode *epoche* yang mengharuskan peneliti untuk bersikap netral. Sikap netral agama atau memisahkan agama yang dilakukan dalam tiap pendekatan metodologi Barat merupakan kekhasan cara pandang Barat. Cara pandang dualistis yang ingin mengesampingkan keyakinan dasar "*basic belief*" dalam pengkajian agama-agama.⁶⁴ Itu artinya, setiap metodologi penelitian di Barat akan mengarahkan seseorang untuk melepaskan aspek fundamental atau keyakinan agamanya agar seorang peneliti itu netral. Menurut kaum orientalis, jika keyakinan dasar ikut bermain dalam proses penelitian dan pengkajian terhadap agama-agama lain dikatakan tidak objektif.

Studi Lintas Agama. Vol 16, no (2021): 134, <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24042>.

⁶⁰ *Injil, Kitab Kejadian, Pasal 6, Ayat 3*, n.d.

⁶¹ *Injil, Kitab Kejadian, Pasal 15, Ayat 1-2*, n.d.

⁶² Imam Abi Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Hazm, *Al-Fashl Fi Al-Milal Wa Al-Abwa Wa An-Nihal*, n.d., 121.

⁶³ Imam Abi Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Hazm, 49.

⁶⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Methaphysics of Islam*,

Idealnya menurut mereka, menjaga jarak antara subjek dan objek kajian adalah sebuah kemutlakan.

Sebenarnya, netralitas adalah inti dari paradigma sekular dan pelepasan keyakinan dasar dalam fenomenologi agama. Netralitas ini diyakini sebagai satu-satunya cara untuk bisa mencapai objektivitas. Objektivitas yang dimaksud adalah sebagaimana adanya. Maka, muncullah slogan *value free* (bebas nilai) yang bertujuan untuk mendistorsi dalam memahami hakikat keagamaan yang dinilai melawan *worldview* agama.⁶⁵ Di sini dapat dilihat bahwa Husserl khususnya keliru dalam memahami objektivitas, sehingga ia mengajukan netralitas secara bebas nilai. Sebenarnya, al-Qur'an telah mengajarkan untuk bersikap objektif. Objektivitas dibahasakan al-Qur'an dengan '*Al-'Adl*' seperti yang tertulis dalam surah al-Maidah ayat 8.

Objektivitas dalam arti adil telah dicontohkan oleh al-Shahrastānī, seorang sejarawan, filsuf, ulama, dan ahli teolog yang berasal dari Persia. Salah satu bukunya yang masyhur berjudul "*Al-Milal wa al-Nihal*" telah dijadikan ensiklopedia ringkas tentang agama, kepercayaan, sekte dan lain-lain, yang banyak menjadi rujukan. Meskipun demikian, dalam beberapa tema kajian bukunya tersebut Shahrastānī tetap "menggarisbawahi" isi kajiannya dengan mengkritisi argumentasi-argumentasi rasional yang dianggap menyimpang dari akidah Islam dengan merujuk pada landasan wahyu (Al-Qur'an dan As-Sunnah).⁶⁶ Selain itu, dalam buku yang berjudul "*Tahqiqi Mā Lil Hindī*", al-Birunī menawarkan model pendekatan deskriptif dan analisis dalam fenomenologi agama. Untuk mampu menggambarkan dan menjelaskan sebagaimana adanya ajaran Hindu yang tertuang dalam kitab sucinya, Al-Birunī mengambil langkah pendekatan secara langsung menguasai bahasa Sanskerta yang menjadi bahasa bawaaan ajaran agama Hindu. Selain itu, demi mampu menjelaskan falsafah keberagaman masyarakat Hindu, Al-Birunī berusaha keras untuk melakukan survei dari rujukan asli yang menjadi basis filsafat ajaran agama Hindu.⁶⁷ Di sini dapat dilihat bahwa Al-Birunī berlaku adil

⁶⁵ Muhammad Adib Fuadi Nuriz, *Ilmu Perbandingan Agama*, 31–32.

⁶⁶ Muhammad Adib Fuadi Nuriz, 168.

⁶⁷ Kesungguhan Syahrastani dalam mendalami filsafat agama Hindu tersebut dibuktikan dengan perkataannya langsung yang menyatakan, dalam Abu

terhadap kajian yang dilakukannya dengan kembali kepada rujukan utama dan asli. Sehingga hasilnya adalah objektif dan netral.

Selain itu, Ahmad Shalabī seorang ulama Mesir kontemporer juga menawarkan tiga metode pendekatan studi perbandingan agama dalam bukunya “*Muqāranāt al-Adyān*”. *Pertama*, metode analisis dan kritis yang digunakannya dalam menjelaskan keyakinan umat Kristiani. Ia berkesimpulan bahwa ajaran-ajaran seperti Trinitas, penyaliban, penebusan dosa dan sebagainya itu merupakan hasil adopsi keyakinan yang ada dalam ajaran agama Budha yang telah ada jauh sebelum Kristen muncul. Kesimpulan dari penjelasan kritisnya tersebut muncul setelah pendalaman atau surveinya secara langsung kepada rujukan-rujukan asli ajaran Kristen. *Kedua*, metode analisis kritis fenomenologis. Shalabī menganalisis Ketuhanan Yesus di dalam Injil Markus yang mengatakan bahwa Yesus adalah Tuhan. Namun, Syalabī membantah dengan mengkritisi Ketuhanan Yesus itu berdasarkan apa yang tertulis dalam Injil Yohanes, dan perkataan Yesus bukanlah Tuhan itu juga tertera dalam Injil Barnabas. *Ketiga*, metode kritik historis dengan menganalisis secara kritis sejarah pemikiran agama Kristen langsung dari rujukan para tokoh otoritatif.⁶⁸ Oleh yang demikian, ketiga metode tadi adalah sebagai bentuk keobjektifan Shalabī agar terhindar dari sikap subjektif dalam melihat fenomena keberagaman yang ada.

D. Kesimpulan

Akhirnya, penulis menyimpulkan bahwa fenomenologi agama sebagai sebuah metodologi pendekatan studi agama-agama tidaklah sesuai dengan cara pandang Islam. Melepaskan asumsi dasar fundamental atau ‘*basic belief*’ dalam melihat fenomena agama-agama sangatlah tidak mungkin. Sejatinya, asumsi dasar yang fundamental itulah pada akhirnya akan menentukan corak ilmu yang dihasilkan. Asumsi dasar tersebut dalam cara pandang Islam adalah akidah Islam (Tauhid).

Raihan ibn Ahmad Al-Biruni, *Tabqiq Ma Lil Hindi Min Maqulati Maqbulati Fi Al-Aql Aw Marzulati* 18. (Paris: Al-Maktabah Al-Ahliyah, n.d.), 18.

⁶⁸ Ahmad Syalaby, *Muqoronah Al-Adyan Al-Yabudiyah* (Kaherah: Maktabah An-Nahdhoh Al-Misriyah, 1988), 35.

Penelitian terhadap fenomena keberagaman dengan pendekatan atau metodologi dari ulama dan ilmuwan muslim terdahulu sejatinya masih relevan untuk digunakan saat ini. Hasil penelitian dengan menggunakan fenomenologi yang telah diislamkan dapat dikatakan objektif meskipun tetap berlandaskan atas keyakinan peneliti terhadap ajaran agamanya. Hal tersebut telah dicontohkan oleh para ulama-ulama di atas. Berkenaan objektivitas tersebut, H. A. Mukti Ali dalam bukunya “Ilmu Perbandingan Agama: Sebuah Pembahasan tentang Metodos dan Sistema” sebagaimana dikutip oleh Adib Fuadi Nuriz, menjelaskan bahwa;

“Mempelajari atau memahami agama orang lain seseorang dapat bersifat objektif, dan tidak harus menjadi bagian dari komunitas tertentu. Seseorang tidak perlu mengosongkan dirinya dari keyakinan yang ada, bahkan ia dituntut untuk tetap berpegang teguh kepada keyakinannya. Sebab memahami agama orang lain dapat dilakukan dengan melihat dari berbagai aspek, baik dari kitab sucinya, tulisan-tulisan mengenai agama tersebut dan lain-lain”.⁶⁹

Dengan begitu, harus diakui bahwa dalam setiap agama memiliki sikap apologisnya tersendiri yang tidak dapat dihindarkan. Kemudian, memahami agama dengan metodologi fenomenologi agama ala Barat tidaklah relevan jika diterapkan sebagai landasan framework seorang Muslim dalam mengkaji agama-agama. Hal itu karena ia memiliki cara pandang tersendiri yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Mengkaji agama dengan mengikuti metodologi Barat akan berdampak pada pendangkalan akidah dan merelatifkan agama.

⁶⁹ Muhammad Adib Fuadi Nuriz, *Ilmu Perbandingan Agama*, 52.

Daftar Rujukan

- Adian Husaini. *Virus Liberalisme Di Perguruan Tinggi Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2009.
- . *Wajah Peradaban Barat Dari Dominasi Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Ahmad Syalaby. *Muqoronaḥ Al-Adyan Al-Yahudiyah*. Kaherah: Maktabah An-Nahdhoh Al-Misriyah, 1988.
- Al-Biruni, Abu Raihan ibn Ahmad. *Ṭabḥiq Ma Lil Hindi Min Maqulati Maqbulati Fi Al-Aql Aw Marḥulati 18*. Paris: Al-Maktabah Al-Ahliyah, n.d.
- Andi Eka Putra dan Ratu Vina Rohmatika. “Islam Toleran; Membangun Harmoni Beragama Berbasis Spiritual.” *Jurnal Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*. Vol. 15 no (2020): 278. <https://doi.org/DOI>: <https://doi.org/10.24042/ajsla.v15i2.8213>.
- Bernard Delgauuw. *Filsafat Abad 20, Terj. Soejono Soemargono*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Charles J. Adams. “Islamic Religious Tradition”, Dalam Leonard Binder (Ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*. New York: John Wiley & Sons, 1976.
- F. Budi Hardiman. *Heidegger Dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein Und Zeit*. Jakarta: Gramedia, 2003.
- Fazlur Rahman. “Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay”, Dalam Richard Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*. London: Oneworld Publications, n.d.
- Fuad Hasan. *Pengantar Filsafat Barat*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1996.
- George A. James. “Phenomenology and the Study of Religion: The Archeology of an Approach.” *Journal of Religion* LXV No. 3 (n.d.): 31–35.
- Hamid Fahmy Zarkasyi. “Akar Kebudayaan Barat.” *Jurnal Kalimah* Vol. 11, N (n.d.).

———. “Worldview Islam Dan Kapitalisme Barat.” *Jurnal Tsaqofah* Vol. 9, No (n.d.).

Ibnu Hazm Al-Andalusy. *Ibnu Hazam Wa Manbajubu Fi Dirasat Al-Adyan*, n.d.

Idrus Ruslan dan Mawardi. “Dominasi Barat Dan Pengaruhnya Terhadap Dunia Islam.” *Jurnal Al-Adyan* 14 no 1 (2019): 52.
<https://doi.org/DOI>:
<https://doi.org/10.24042/ajsla.v14i1.4484>,

Imam Abi Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Hazm. *Al-Fashl Fi Al-Milal Wa Al-Ahwa Wa An-Nihal*, n.d.

Injil, Kitab Kejadian, Pasal 15, Ayat 1-2., n.d.

Injil, Kitab Kejadian, Pasal 6, Ayat 3, n.d.

Ipnu R. Noegroho. *Beriman Berislam Beribsan*. Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2018.

Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Pusat Bahasa, n.d.

Karel A. Steenbrink. *Mencari Tuhan Dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama Di Indonesia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.

Lorens Bagus. *Kamus Filsafat*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

M. Abdullah, Amin. “Kata Pengantar”, *Dalam Richard C. Martin, Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama, Terj. Zakiyuddin Baidhany*. Surakarta: UMS, Muhammadiyah University Press, 2001.

———. *Studi Agama, Normativitas Atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

M.A. Browser. *Sejarah Filsafat Barat Dan Sezaman*. Bandung: Alumni, 1986.

Maraimbang Dauly. *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar*. Medan: Panjiaswaja Press, 2010.

Mariasusai Dhavamony. *Phenomenology of Religion, Terj. Kelompok Studi Agama “Driyarkara.”* Yogyakarta: Kanisius, 1995.

- Marvin Perry. *Peradaban Barat: Dari Zaman Kuno Sampai Zaman Pencerahan*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012.
- Media Zainul Bahri. *Wajah Studi Agama-Agama: Dari Era Teosofi Indonesia (1901-1940) Hingga Masa Reformasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Terj. Willard R. Trask. Harcourt: Brace & World, Inc, 1959.
- Muhammad Adib Fuadi Nuriz. *Ilmu Perbandingan Agama*. Yogyakarta: Spirit for Education and Development, 2012.
- N. Diyarkara. *Percikan Filsafat*. Jakarta: PT. Pembangunan, 1962.
- Peter Connolly (ed.). *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Rusli. “Pendekatan Fenomenologi Dalam Studi Agama: Konsep, Kritik Dan Aplikasi.” *Jurnal Islamica* Vol. 2, No (n.d.): 143-144.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam Dan Sekulerisme*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1978.
- . *Konsep Pendidikan Dalam Islam: Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*, Terj. Haidar Bagir. Bandung: Mizan, 1990.
- . *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Umi Wasilatul Firdausiah. “Living Together: Representasi Atas Jalinan Persaudaraan Umat Islam Dengan Umat Antar Agama.” *Jurnal Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*. Vol 16, no (2021): 134. <https://doi.org/DOI: https://doi.org/10.24042>.
- W. Allen Wallis (eds.). *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. 11, 12. New York: Macmillan, 1972.
- W.C. Smith. “*Comparative Religion, Whither and Why*”, Dalam Mircea Eliade Dan Joseph M. Kitagawa (Ed.), *The History of Religions*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1973.
- . “*Perkembangan Dan Orientasi Ilmu Perbandingan Agama*”, Dalam Ahmad Norma Permata (Ed.), *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Ryan Arief Rahman, Rodhi Hakiki Bin Cecep Mustopa, Muhammad Dhiaul Fikri, Amir Reza Kusuma, Abdul Rohman

Wan Daud. *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam*, Syed M. Naquib Al-
Atas. Bandung: Mizan Publika, 2003.